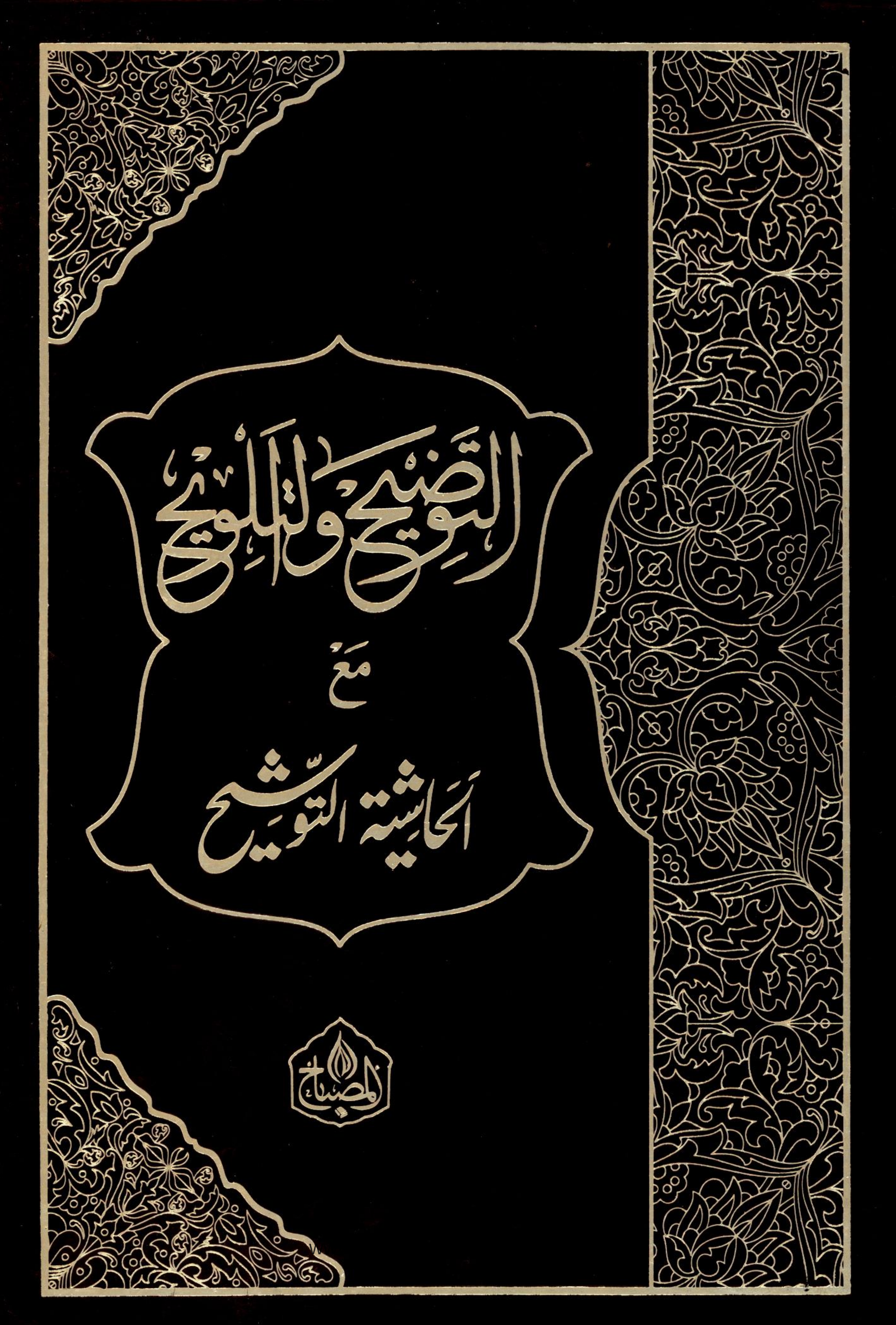
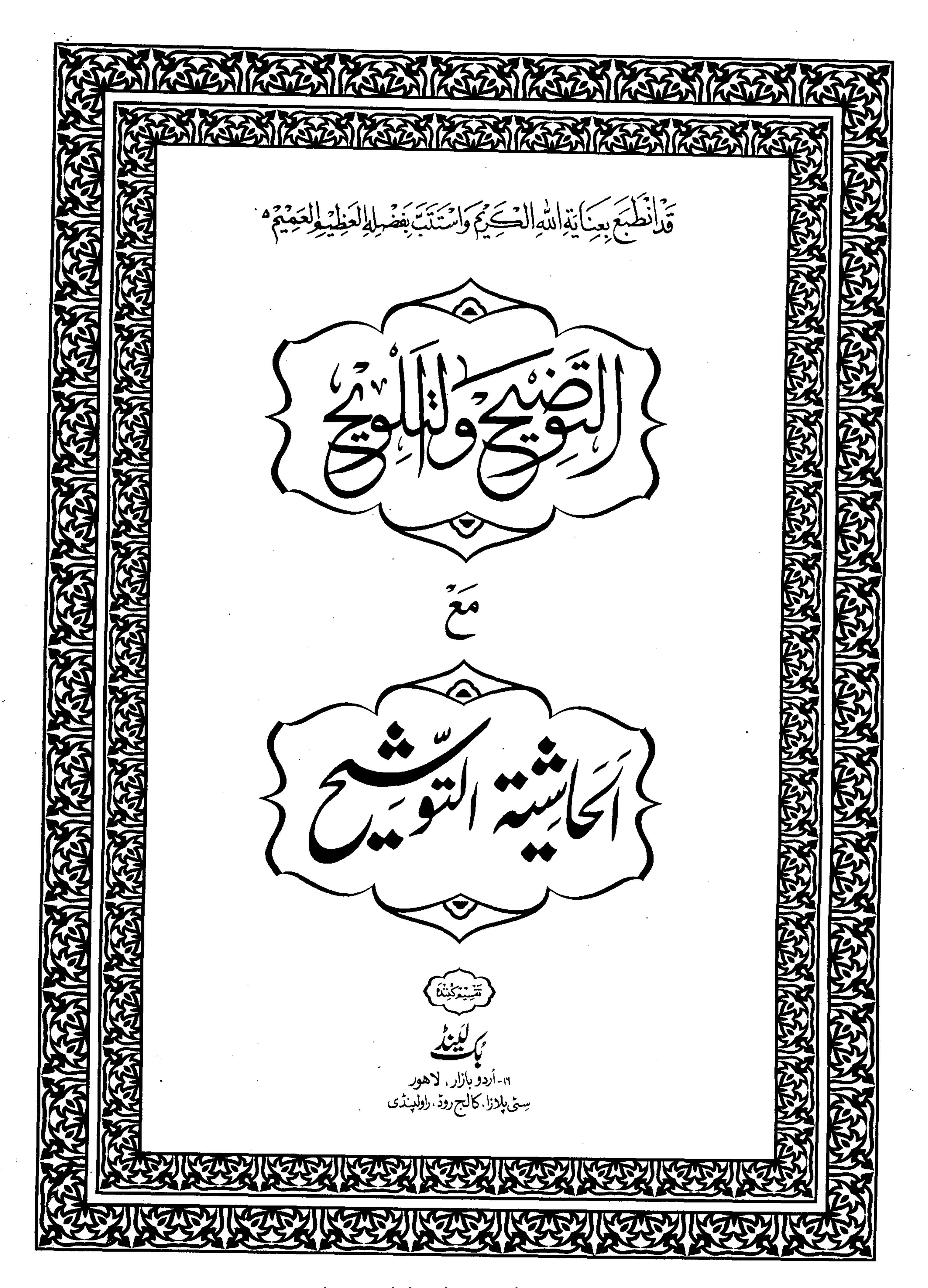
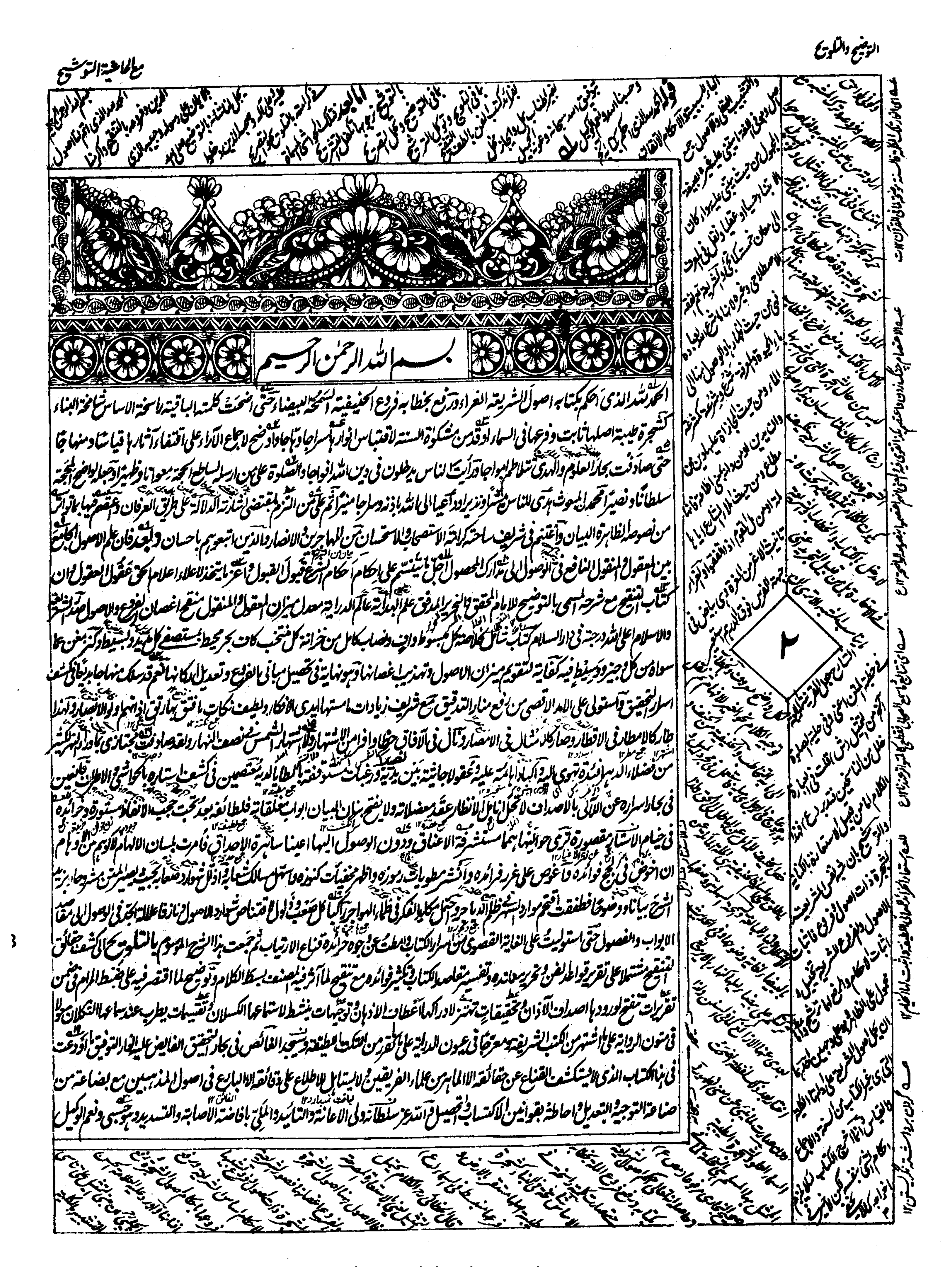
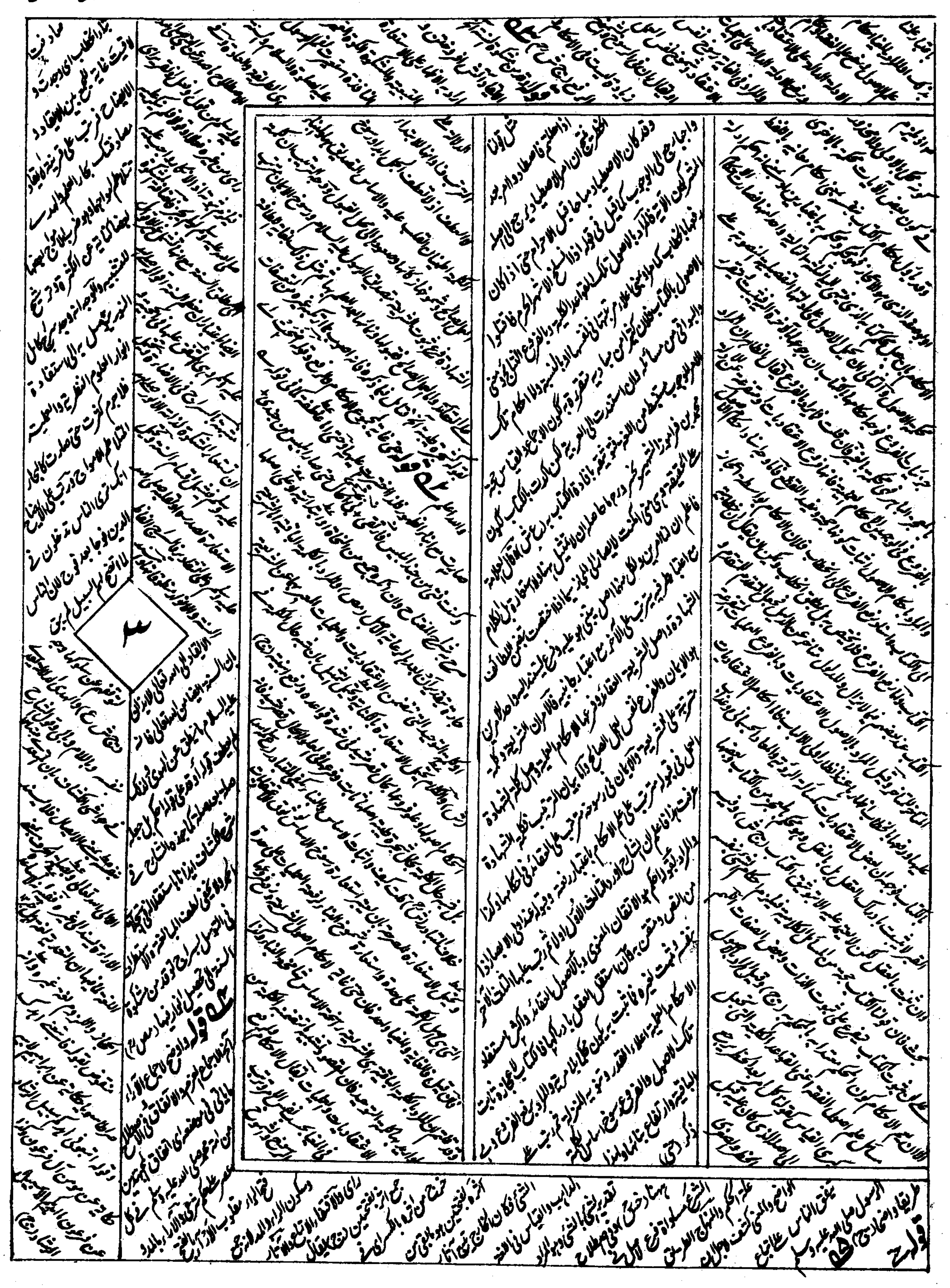

التوضيح والتلويح
مع
الحاشية التوشيح
المصباح

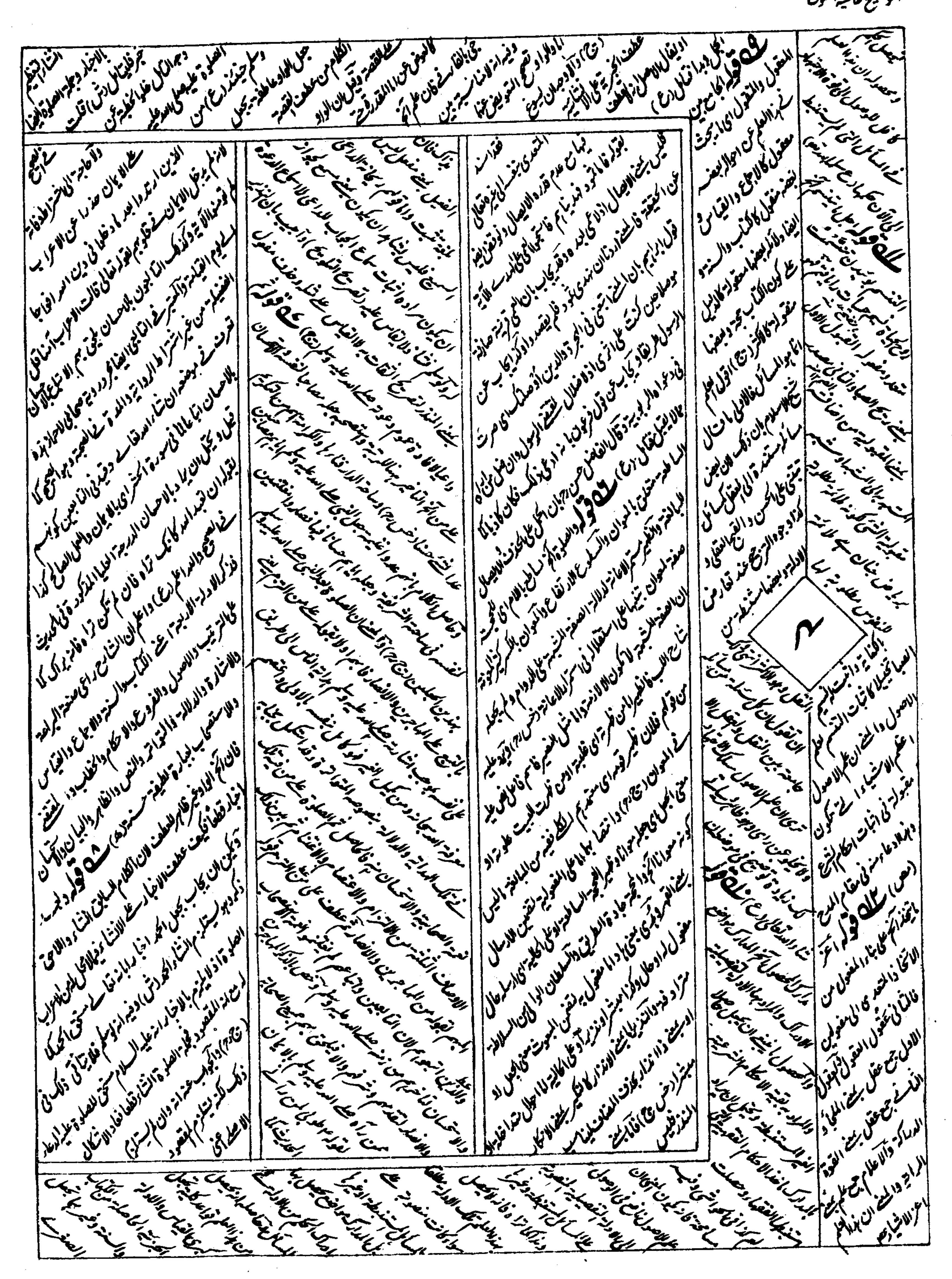

قد انطبع بعناية الله الكريم واستتب بفضله العظيم العميم
التوضيح والتلويح
مع
الحاشية التوشيح
تقسیم کنندہ
بک لینڈ
۱۶- اُردو بازار، لاہور
سٹی پلازا، کالج روڈ، راولپنڈی



بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله الذی احکم بکتابه اصول الشریعة الغراء ورفع بخطابه فروع الحنیفیة السمحة البیضاء حتی اضحت کلمتها الباقیة راسخة الاساس شامخة البناء کشجرة طیبة اصلها ثابت وفرعها فی السماء اوقد من مشکوة السنة لاقتباس انوارها سراجا وهاجا واوضح لاجماع الآراء علی اقتفاء آثارها قیاسا ومنهاجا حتی صادفت بحار العلوم والهدی متلاطمة امواجا ورأیت الناس یدخلون فی دین الله افواجا والصلوة علی من ارسله لسواطع الحجة معربا وظهیرا وجعله لواضح المحجة سلطانا ونصیرا محمد المبعوث هدی للناس بشیرا ونذیرا وداعیا الی الله باذنه وسراجا منیرا ثم علی من التزم لمقتضی اشارته الدالة علی طریق العرفان واعتصم فیها بانوار من نصوصه الظاهرة البیان واغتنم فی تشریف ساحته کرامة الاستصحاب والاستحسان من المهاجرین والانصار والذین اتبعوهم باحسان وبعد فان علم الاصول الجامع بین المعقول والمنقول النافع فی الوصول الی مدارک المحصول اجل ما یتنافس علی احکام احکام الشرع فحول القبول واعز ما یتخذ لاعلاء اعلام الحق عقول العقول وان کتاب التنقیح مع شرحه المسمی بالتوضیح للامام المحقق والنحریر المدقق علم الهدایة عالم الدرایة معدل میزان المعقول والمنقول منقح اغصان الفروع والاصول صدر الشریعة والاسلام اعلی الله درجته فی دار السلام کتاب شامل لخلاصة کل مبسوط واف ونصاب کامل من خزانة کل منتخب کاف بحر محیط بمستصفی کل مدید وبسیط وکنز مغن عما سواه من کل وجیز ووسیط فیه کفایة لتقویم میزان الاصول وتهذیب اغصانها وهو نهایة فی تحصیل مبانی الفروع وتعدیل ارکانها ثم قد سلک منهاجا بدیعا فی کشف اسرار التحقیق واستولی علی الامد الاقصی من رفع منار التدقیق مع تشریف زیادات ما مستها ایدی الافکار ولطیف نکات ما فتق بها رتق اذهان اولی الابصار ولهذا طار کالامطار فی الاقطار وصار کالامثال فی الامصار ونال فی الآفاق حظا وافرا من الاشتهار ولا اشتهار الشمس فی نصف النهار ولقد صادفت نحاریر من اوداء الدهر کثیرا من فضلاء الدهر افئدة تهوی الیه واکبادا ظامئة علیه وعقولا جاثیة بین یدیه ورغبات مستوقفة بالمطالب لدیه متعطشین فی کشف استاره بالحواشی والاطراف ملتمسین فی بحار اسراره عن اللآلی بالاصداف لا تحل انامل الانظار عقد معضلاته ولا تفتح بنان البیان ابواب معلقاته فلطائفه بعد تحت حجب الالفاظ مستورة وخرائده فی خیام الاستار مقصورة تری حوالیها هماما مستشرفة الاعناق ودون الوصول الیها اعینا ساهرة الاحداق فامرت بلسان الالهام لا الاوهام من وهام ان اخوض فی لجج فوائده واغوص علی غرر فرائده وانشر مطویات رموزه واظهر مخفیات کنوزه واسهل مسالک شعابه واذلل شوارد صعابه بحیث یصیر المتن مشروحا ویزید الشرح بیانا ووضوحا فطفقت اقتحم موارد لتسهر ظلم الدیاجر واحتمل کلال الفکر فی ظماء الهواجر راکبا کل صعب وذلول لاقتناص شوارد الاصول ونازعا علالة الجد فی الوصول الی مقاصد الابواب والفصول حتی استولیت علی الغایة القصوی من اسرار الکتاب وامطت عن وجوه خرائده قناع الارتیاب ثم جمعت هذا الشرح الموسوم بالتلویح الی کشف حقائق التنقیح مشتملا علی تقریر قواعد الفن وتحریر معاقده وتفسیر مقاصد الکتاب وتکثیر فوائده مع تنقیح لما آثر فیه المصنف بسط الکلام وتوضیح لما اقتصر فیه علی ضبط المرام فی ضمن تقریرات تنفتح لورودها اصداف الآذان وتحقیقات تهتز لادراکها اعطاف الاذهان وتوجیهات ینشط لاستماعها الکسلان وتقسیمات یطرب عند سماعها الثکلان مولعا فی متون الروایة علی ما اشتهر من الکتب الشریفة ومعرجا فی عیون الدرایة علی ما تقرر من النکت اللطیفة وستجد الغائص فی بحار التحقیق الفائض علیه انوار التوفیق ما اودعت فی هذا الکتاب الذی لا یستکشف القناع عن حقائقه الا الماهر من علماء الفریقین ولا یستأهل للاطلاع علی دقائقه الا البارع فی اصول المذهبین مع بضاعة من صناعة التوجیه والتعدیل واحاطة بقوانین الاکتساب والتحصیل والله عز سلطانه ولی الاعانة والتایید والملی بافاضة الاصابة والتسدید وهو حسبی ونعم الوکیل





عم اسے نسخ

لیجا البیان العقول فی اظہار سر کتاب

قولہ وان الاصول والامر من تقیدی

الحق وتقویۃ رمص ان علی فان علم الاصول ابلغ من جملہ

التنقیح الخ بالکسر عطف علی الرایۃ او ابلغ من الکسر وتعدیل المیزان

ان ذلک اما بدل علی

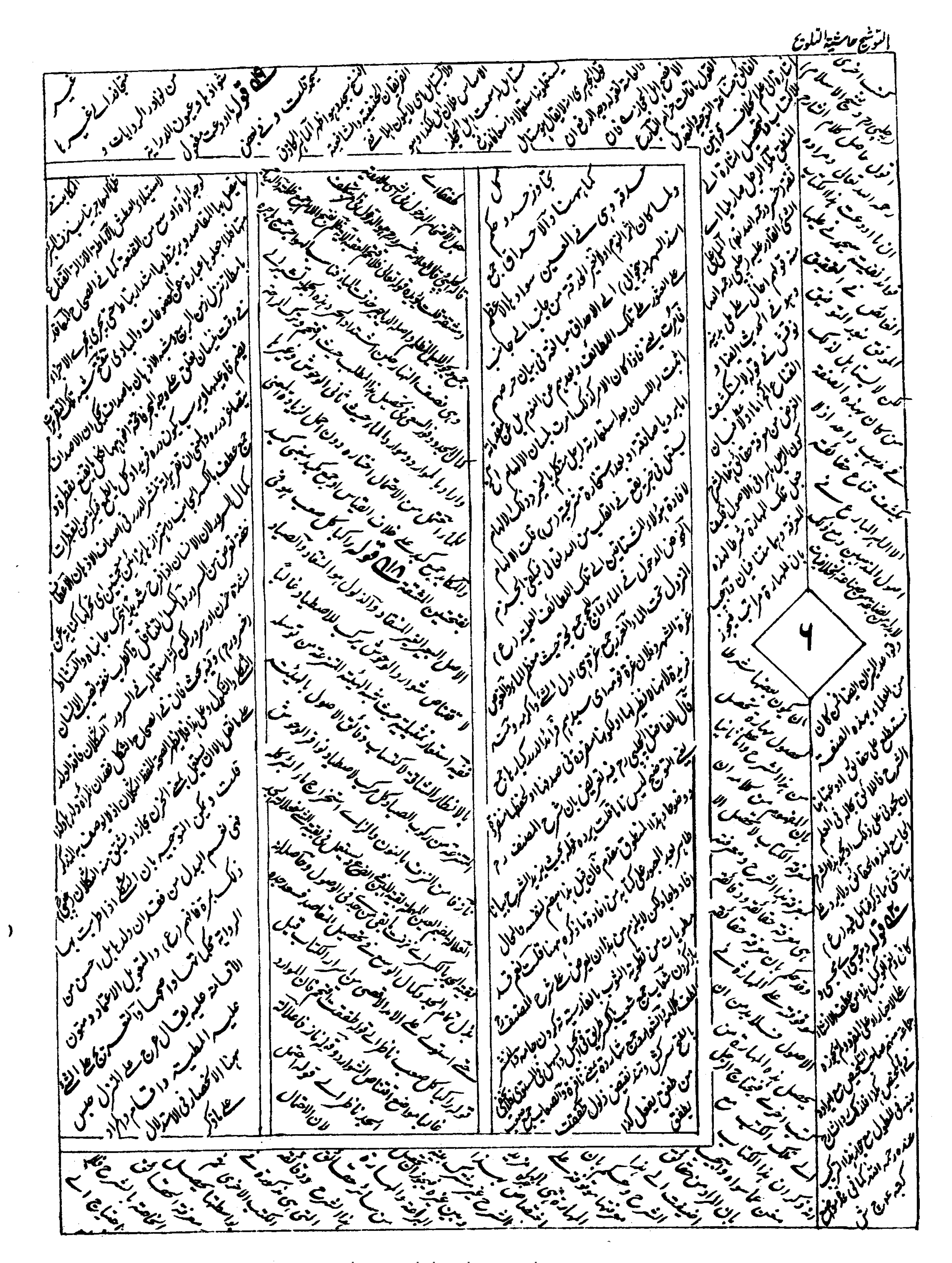
اسم لم یسمعوا تلک النکت لکن لا بدل علی

اسم لم ینتفعوا بما سمع اذ المقصود بالبیان ذا الجواب الذی

ارتضاہ المحققون ان لم یعوا ان تعظیم بالامر معلوم للانتفاع وانما یجب التنبیہ

علی انہم لم یسمعوا بما انتفعوا من التفطن یحل علیہ فحینئذ لو سمعوا

لسمعوا من غیر ادراک الابصار فیکون تفطن غیر ادراک الابصار لما جاز

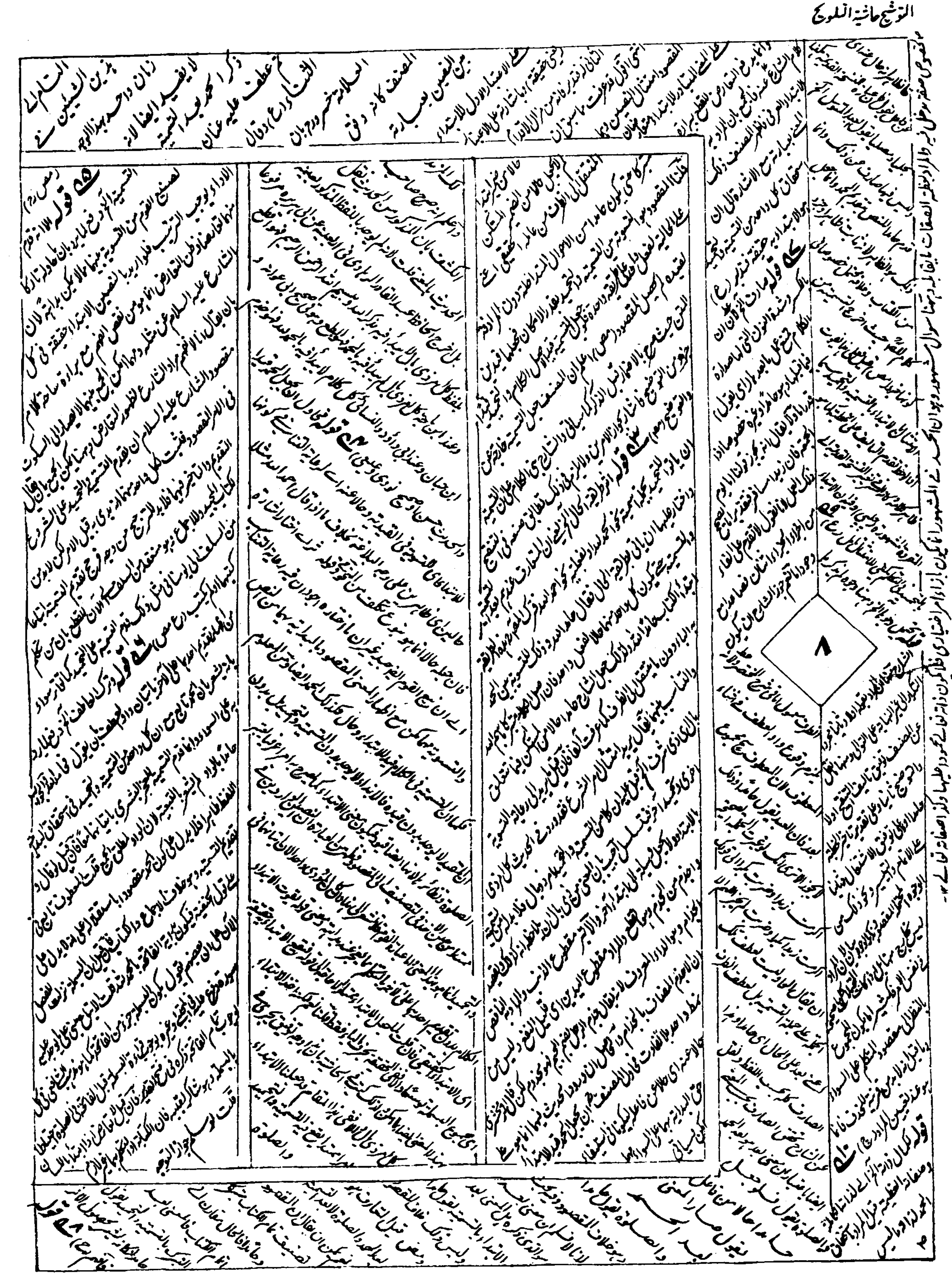


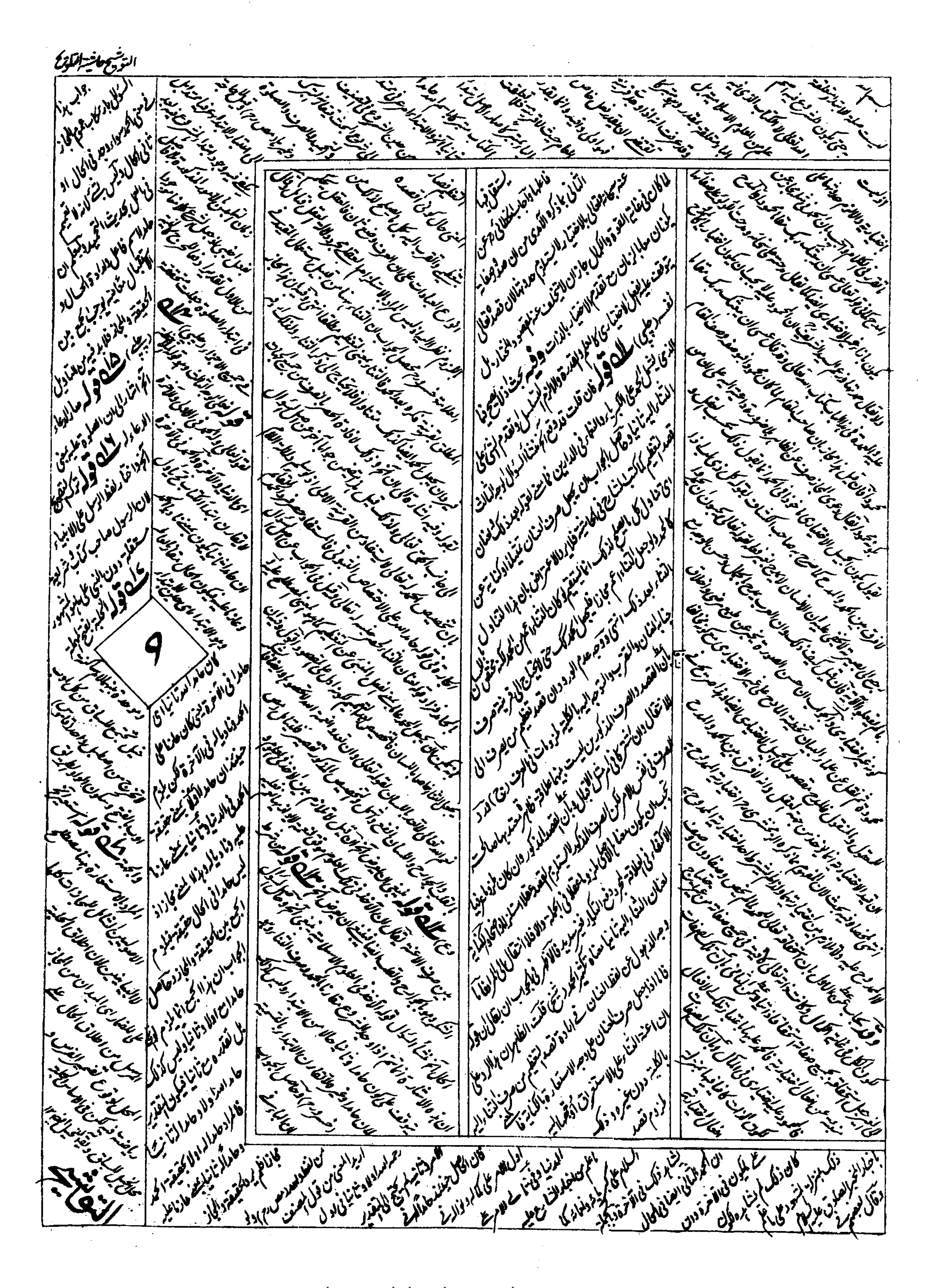
بسم الله الرحمن الرحيم

حامداً الله تعالى اولاً وثانياً ولعنان الثناء اليه ثانياً وعلى افضل رسله محمد واٰله مصلياً وفي حلبة الصلوات مجلياً ومصلياً **وبعد** فان العبد المتوسل الى الله تعالى باقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود

قوله بسم الله الرحمن الرحيم حامداً الله حال من المستكن في متعلق الباء اي بسم الله ابتدأ الكتاب حامداً آثر طريقة الحال على ما هو المتعارف عندهم من الجملة الاسمية او الفعلية نحو الحمد لله او حمدت الله تسوية بين الحمد والتسمية ورعاية للتناسب بينهما فقد ورد في الحديث كل امر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجذم فحاول ان يجعل الحمد قيداً للابتداء حالاً عنه كما وقعت التسمية كذلك الا انه قدم التسمية لان النصين متعارضان ظاهراً اذ الابتداء باحد الامرين يفوت الابتداء بالآخر وقد امكن الجمع بان يقدم احدهما على الآخر فيقع الابتداء به حقيقة وبالآخر بالاضافة الى ما سواه فعمل بالكتاب الوارد بتقديم التسمية والاجماع المنعقد عليه وترك العاطف لئلا يشعر بالتبعية فيخل بالتسوية ولا يجوز ان يكون حامداً حالاً من فاعل يقول لان قوله وبعد فان العبد على ما في النسخة المقروءة عند المصنف صارف عن ذلك واما على النسخة القديمة الخالية عن هذا الصارف فالظاهر انه حال عنه واما تفصيل الحمد بقوله اولاً وثانياً فيحتمل وجوهاً الاول ان الحمد يكون على النعمة وغيرها فالله تعالى يستحق الحمد اولاً لكمال ذاته وعظمة صفاته وثانياً لجميل نعمائه وجزيل آلائه التي من جملتها التوفيق لتاليف هذا الكتاب الثاني ان نعم الله تعالى على كثرتها ترجع الى الايجاد والابقاء اولاً والى الايجاد والابقاء ثانياً فيحمده على القسمين تاسياً بالسور المفتتحة بالتحميد حيث اشير في الفاتحة الى الجميع وفي الانعام الى الايجاد وفي الكهف الى الابقاء اولاً وفي السبأ الى الايجاد وفي الملائكة الى الابقاء ثانياً الثالث الملاحظة لقوله تعالى وله الحمد في الاولى والآخرة على معنى انه يستحق الحمد في الدنيا على ما يعرف بالحجة من كماله ويصل الى العباد من نواله وفي الآخرة على ما يشاهد من كبريائه ويعاين من نعمائه التي لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطرت على قلب بشر واليه الاشارة بقوله تعالى وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين فان قلت قد وقع التعرض للحمد على الكبرياء والآلاء في داري الفناء والبقاء فما معنى قوله ولعنان الثناء اليه ثانياً اي صارفاً عطفاً على حامداً قلت معناه قصد تعظيمه ونية التقرب اليه في كل ما يصلح لذلك من الاقوال والافعال وصرف الاموال اشارة الى انواع العبادات فان نعم الله تعالى تستوجب الشكر بالقلب واللسان والجوارح والحمد لا يكون الا باللسان وفيه اشارة الى ان الآخذ في العلوم الاسلامية ينبغي ان يعرض عن جانب الخلق ويصرف اعنة الثناء من جميع الجهات الى جانب الحق تعالى وتقدس عالماً بانه المستحق للثناء وحده فان قلت من شرط الحال المقارنة للعامل والاحوال المذكورة اعني حامداً وغيره لا تقارن الابتداء بالتسمية قلت ليس الباء صلة لابتدئ بل الظرف حال والمعنى متبركاً باسم الله ابتدئ الكتاب والابتداء امر عرفي يعتبر ممتداً من حين الاخذ في التصنيف الى الشروع في البحث ويقارنه التبرك بالتسمية والحمد والصلوة فان قلت فعلى الوجه الثالث يكون حامداً ثانياً بمعنى ناوياً الحمد وعازماً عليه ليكون مقارناً للعامل وح يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت يجعل من قبيل المحذوف اي وحامداً ثانياً بمعنى عازماً عليه فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز

قوله وعلى افضل رسله مصلياً لما كان اجل النعم الواصلة الى العبد هو دين الاسلام وبه التوصل الى النعيم الدائم في دار السلام وذلك بتوسط النبي عليه الصلوة والسلام صار الدعاء تلو الثناء على الله تعالى فاردف الحمد بالصلوة وفي ترك التصريح باسم النبي عليه السلام على ما في النسخة المقروءة تنويه بشانه وتنبيه على ان كونه افضل الرسل امر جلي لا يخفى على احد والحلبة بالسكون خيل تجمع للسباق من كل اوب ثم استعير للمضمار والمجلي هو السابق من افراس السباق والمصلي هو الذي يتلوه لان راسه عند صلويه ومعنى ذلك تكثير الصلوة وتكريرها او اشار بالمجلي الى الصلوة على النبي عليه السلام وبالمصلي الى الصلوة على الآل لانها تكون ضمناً وتبعاً ثم لا يخفى حسن ما في قرائن الحمد والصلوة

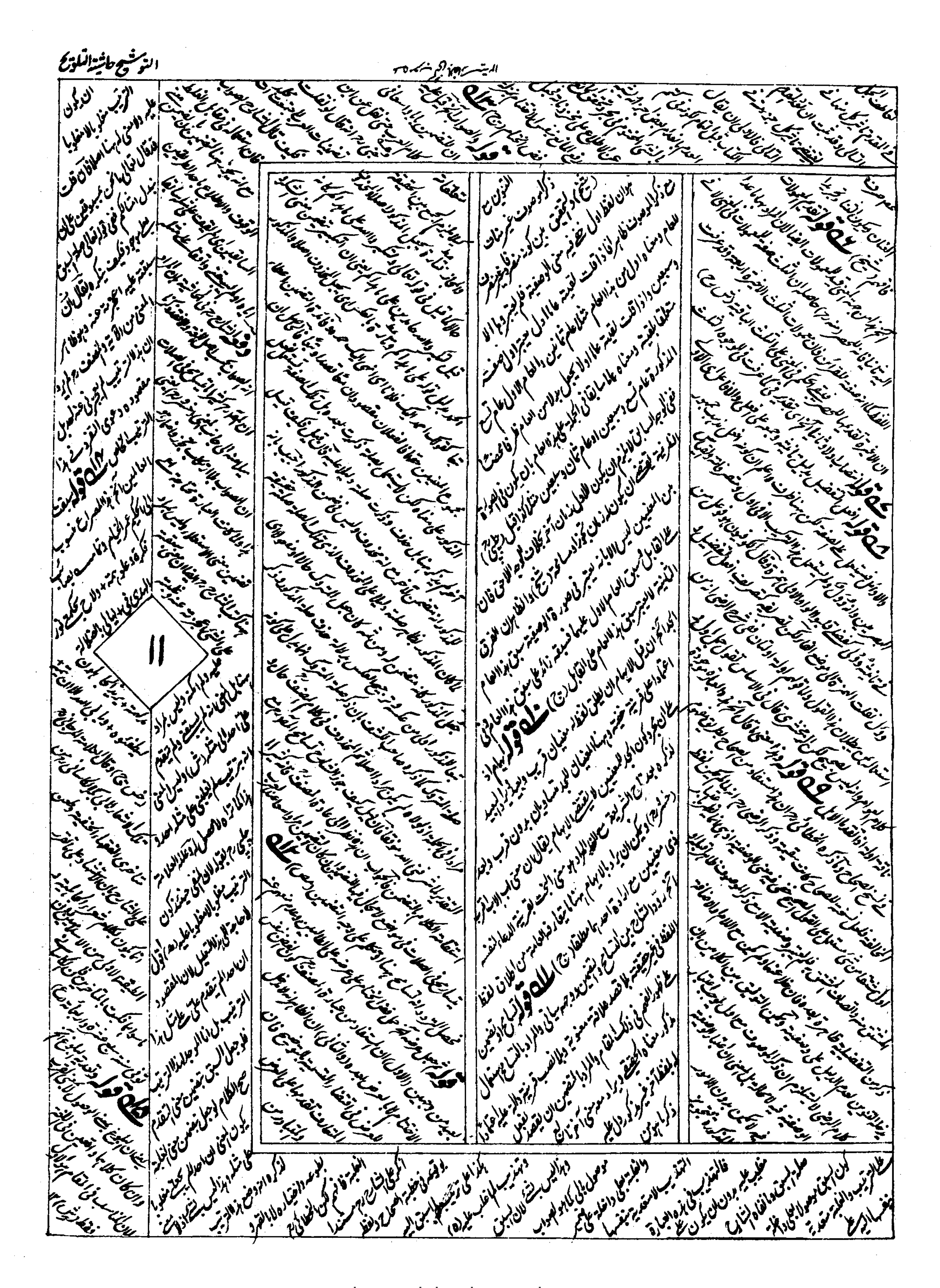






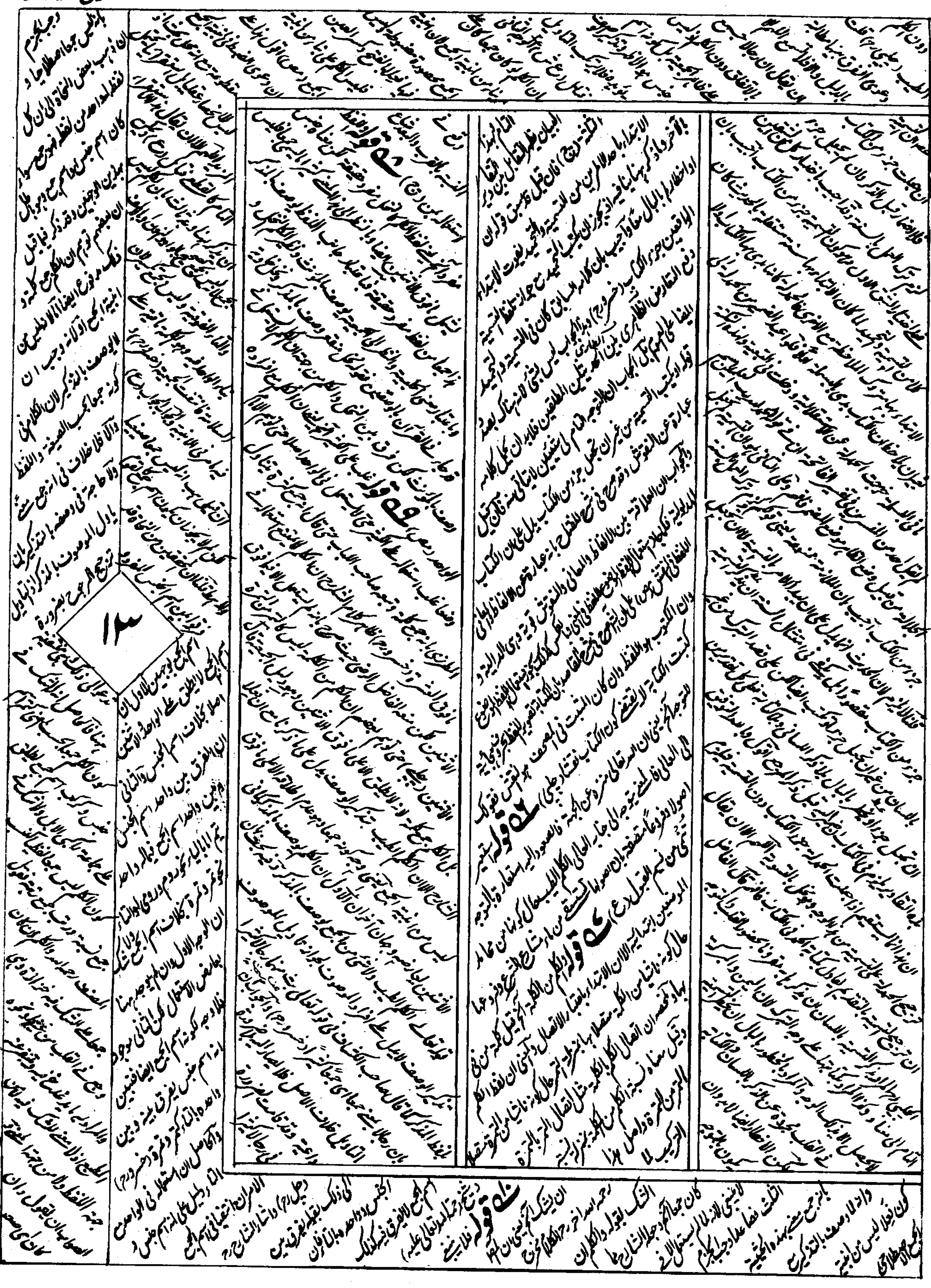
بن تاج الشريعة سعد جده وانجح جده يقول لما وفقنى الله تعالى بتاليف تنقيح الاصول اردت ان اشرح مشكلاته وافتح مغلقاته معرضا عن شرح المواضع التى من لم يحلها بغير اطناب لا يحل له النظر فى ذلك الكتاب **واعلم** انى لما سودت كتاب التنقيح سارع بعض الاصحاب الى انتساخه ومباحثته وانتشر النسخ فى بعض الاطراف ثم بعد ذلك وقع فيه قليل من التغييرات وشئ من المحو والاثبات فكتبت فى هذا الشرح عبارة المتن على النمط الذى تقرر ليتغير النسخ المكتوبة قبل ذلك التغير الى هذا النمط ثم لما تيسر اتمامه وفض بالاختتام ختامه مشتملا على تعريفات وحجج موسسة على قواعد المعقول وتفريعات مرصصة بعد ضبط الاصول وترتيب انيق لم يسبقنى على مثله حد مع تدقيقات غامضة لم يبلغ واحد من فرسان هذا العلم الى هذا الامد وجعلته عراضة بل بضاعة مزجاة لحضرة من حق ان يوشح بذكره صدور الكتب فى الاسفار ويستغاث باسمه العالى فى الاحضار والاسفار اعنى حضرة ملك ملوك الاسلام المشرف بالجهاد فى سبيل الله وزيارة بيته الحرام الذى تضعضع بصدمته مبانى الهرمان واهتز بحسن شعائره المشاعر والحرمان رافع لواء الشريعة الغراء محى مراسم الحنيفية النقية البيضاء غياث الحق والدين شمس الاسلام والمسلمين المؤيد بالايد المتين فى اعلاء كلمة الدين المبين اعز الله الاسلام والمسلمين بدوام دولته وبقائه وشد باوتاد الخلود اطناب عزته واعلائه فهو الذى قام بتقوية الدين القويم فى زمان ضعفه وفتوره واستقل بكماله برفع قصور الشرع فى اوان قصوره واوقد بعد الخمود لاشتعال نور الحق نارا واظهر بعد الانمحاء فى طريق الدين القويم سلما ومنارا واختصاصه بهذه الكرامات الدينية اوجبنى التوجه الى جنابه وتزيين ديباجة هذا الكتاب بشرائف القابه فانى بمعزل عن الالتفات الى ابناء الدنيا ومزخرفاتهم فضلا ان اذكر فى كتب الشريعة شيئا من اسمائهم وصفاتهم

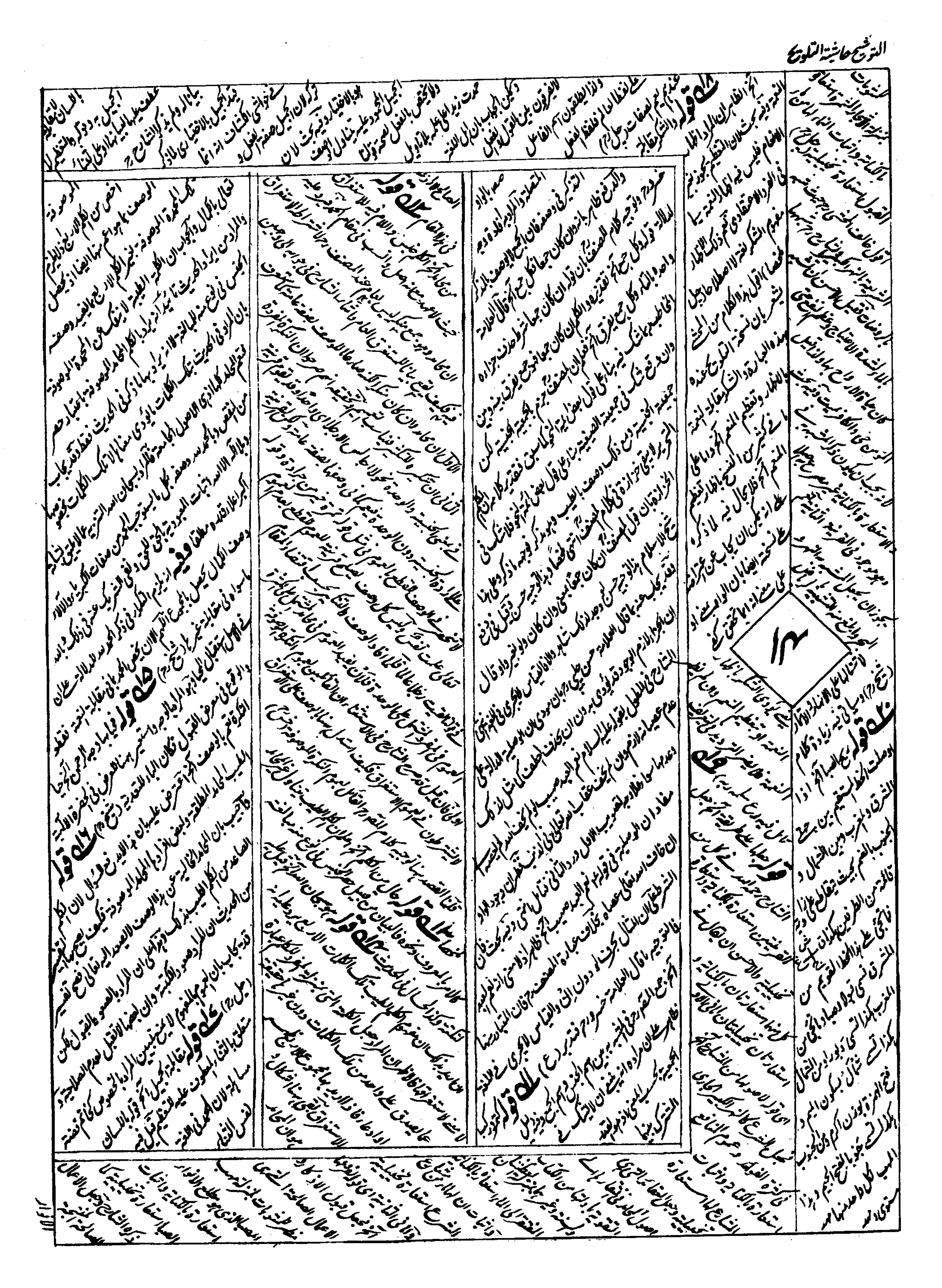
من التجنيس وما فى القرينة الثانية من الاستعارة بالكناية والتخييل والترشيح وما فى الرابعة من التمثيل وان تقديم المعمولات فى القرائن الثلث الاخيرة لرعاية السجع والاهتمام اذ الحصر لا يناسب المقام وان انتصاب اولا وثانيا على الظرفية واما التنوين فى اولا مع انه افعل تفضيل بدليل الاولى والاوائل كالفضلى والافاضل فلانه ههنا ظرف بمعنى قبل وهو ح منصرف لا وصفية له اصلا وهذا معنى ما قال فى الصحاح اذا جعلته صفة لم تصرفه تقول لقيته عاما اول واذا لم تجعله صفة صرفته تقول لقيته عاما اولا ومعناه فى الاول اول من هذا العام وفى الثانى قبل هذا العام **قوله** سعد جده ايهام اذ الجد البخت وابو الاب **قوله** وفقنى الله التوفيق جعل الاسباب موافقة ويعدى باللام وتعديته بالباء تسامح او تضمين لمعنى التشريف وانهم كثيرا ما يتسامحون فى صلات الافعال ميلا منه الى جانب المعنى **قوله** وفض من فضضت ختم الكتاب اى فتحته والفض الكسر بالتفريق واختتمت الكتاب بلغت آخره والختام الطين الذى يختم به جعل الكتاب قبل التمام لاحتجابه عن نظر الانام بمنزلة الشئ المختوم الذى لا يطلع على مخزوناته ولا يحاط بمستودعاته ثم جعل عرضه على الطالبين بعد الاختتام وعدم منعهم عن مطالعته بعد التمام بمنزلة فض الختام **قوله** مؤسسة على قواعد المعقول اى مبنية على الوجوه والشرائط المذكورة فى علم الميزان لا كما هو داب قدماء المشائخ من الاقتصار على حصول المقصود **قوله** وترتيب انيق اى حسن معجب يريد به بعض ما تصرف فيه من التقديم والتاخير فى المباحث والابواب على الوجه الاحسن الاليق والصواب لم يسبقنى الى مثله سبقت العالمين الى المعالى **قوله** لم تبلغ صفة تدقيقات والعائد محذوف اى لم يبلغها فرسان علم الاصول الى هذه الغاية من الزمان او المراد لم يصل فرسان هذا العلم الى تلك الغاية من التدقيق فيكون من وضع الظاهر موضع المضمر وتعديته بالى لحمله بمعنى الوصول والانتهاء

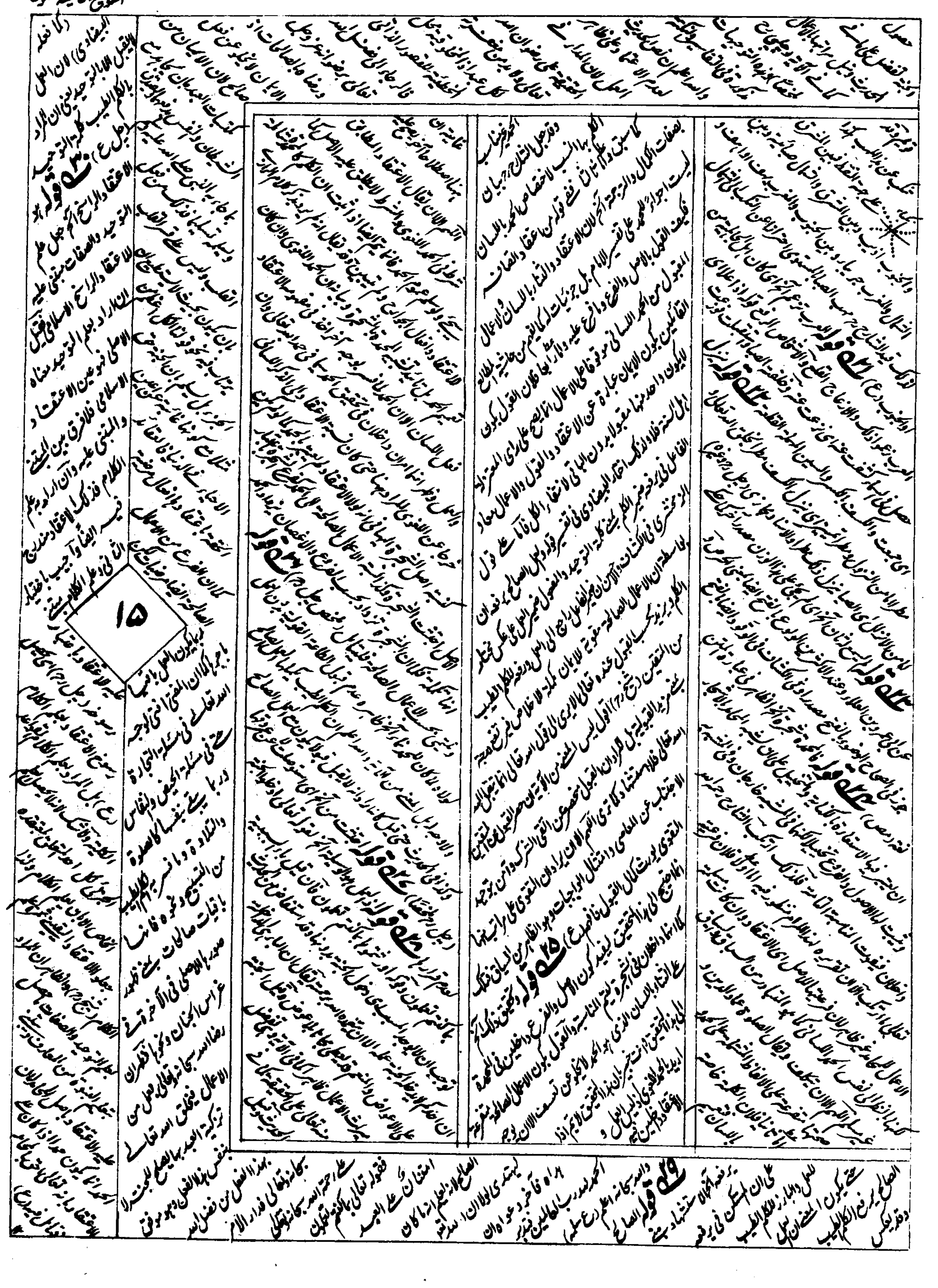


وسميت هذا الكتاب بالتوضيح في حل غوامض التنقيح والله تعالى مسؤل ان يعصمني عن الخطاء والخلل كرامنا وعن السهو والزلل اقدامنا واقدامنا بسم الله الرحمن الرحيم اليه يصعد الكلم الطيب افتتح بالضمير قبل الذكر ليدل على حضوره في الذهن فان ذكر الله تعالى كيف لا يكون في الذهن سيما عند افتتاح الكلام كقوله تعالى وبالحق انزلناه وبالحق نزل وقوله تعالى انه لقرآن كريم وقوله الطيب صفة للكلم والكلم ان كان جمعا فكل جمع يفرق بينه وبين واحده بالتاء يجوز في صفته التذكير والتانيث نحو نخل خاوية ونخل منقعر (من محاسن الاصول من مشارع

قوله سميت هذا الكتاب جواب لما وضع اسم الاشارة موضع الضمير لكمال العناية بتمييزه فان قلت لما ثبت الثاني لثبوت الاول فيقتضي سببية ما ذكر لعدم التسمية الكتاب بالتوضيح فما وجهه قلت وجهه ان الضمير في تمامه للشرح المذكور الموصوف بانه شرح لمشكلات التنقيح وفتح لمغلقاته واتمام مثل هذا الشرح مع اشتماله على الامور المذكورة يصلح سببا للتسمية بالتوضيح في حل غوامض التنقيح قوله اليه يصعد افتتاح غريب واقتباس لطيف اتى بالضمير قبل الذكر دلالة على حضور ذكر الله تعالى في قلب المؤمن لاسيما عند افتتاح الكلام في اصول الشرع واشارة الى ان الله تعالى متعين لتوجه الحامد اليه تعالى لا يفتقر الى التصريح بذكره ولا يذهب الوهم الى غيره اذ له العظمة والجلال ومنه العطاء والنوال وايماء الى ان الشارع في العلوم الاسلامية ينبغي ان يكون مطمح نظره ومقصد همته جناب الحق تعالى وتقدس فيقتصر على طلب رضاه ولا يلتفت الى ما سواه لا يقال ان ابتداء المتن بالتسمية فلا اضمار قبل الذكر وان لم يبتدأ لزم ترك العمل بالسنة لانا نقول يكفي في العمل بالسنة ان يذكر التسمية باللسان او يخطر بالبال او يكتب على قصد التبرك من غير ان يجعل جزء من الكتاب على كل تقدير يلزم الاضمار قبل ذكر المرجع في الكتاب والصعود الحركة من الاسفل الى العالي مكانا ودهنا استعير للتوجه الى العالي قدرا ومرتبة والكلم من الكلمة بمنزلة التمر من التمرة يفرق بين الجنس وواحده بالتاء واللفظ مفرد الا انه كثيرا ما يسمى جمعا نظرا الى المعنى الجنسي ولاعتبار جانبي اللفظ والمعنى يجوز في وصفه التذكير والتانيث قال الله تعالى كانهم اعجاز نخل منقعر اي منقطع من مغارسه ساقط على وجه الارض وقال الله تعالى كانهم اعجاز نخل خاوية اي متاكلة الاجواف ثم الكلم غلب على الكثير ولا يستعمل في الواحد البتة حتى توهم بعضهم انها جمع كلمة وليس على حد تمر وتمرة الا ان الكلم الطيب بتذكير الوصف يدل على ما ذكرناه فيسمع ان فعلا ليس من ابنية الجمع فلا ينبغي ان يشك في انه جمع كتمر وركب فانه ليس بجمع كنسب ورتب فقي قوله والكلم ان كان جمعا خزازة لا يخفى والصواب ان كان بالواو قوله من محامل من الكلم بيانا على ما قال النبي عليه السلام هو سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر اذا قالها العبد عرج بها الملك الى السماء فحيا بها وجه الرحمن فاذا لم يكن له عمل صالح لم يقبل وانما صح الجمع المنكر بيانا للمعرف المستغرق لما يجيء من ان النكرة تعم بالوصف كامرأة كوفية ولان التنكير هنا للتكثير وهو يناسب التعميم والمحامد جمع محمدة بمعنى الحمد وهو مقابلة الجميل من نعمة او غيرها بالثناء والتعظيم باللسان والشكر مقابلة النعمة باظهار تعظيم المنعم قولا او عملا او اعتقادا فلا اختصاص الحمد باللسان كان بيان الكلم بها انسب والمشارع جمع مشرعة الماء وهي مورد الشاربة والشرع والشريعة ما شرع الله لعباده من الدين اي اظهر وبين وحاصله الطريقة المعهودة الثابتة من النبي عليه السلام جعلها على طريقة الاستعارة المكنية بمنزلة روضات وجنات خافت لها مشارع يردها المتعطشون الى زلال الرحمة والرضوان في هذا الطريق ثبت لقبول العبادة الذي هو مهب الطاف الرحمن ومطلع انوار الغفران ريح الصبا التي بها روح الابدان وثمار الاغصان فان القبول لاول ريح الصبا ومهبها المستوي مطلع الشمس اذا استوى الليل والنهار ويقابلها الدبور والعرب تزعم ان الدبور تزعج السحاب وتشخصه في الهواء ثم تسوقه فاذا علا كشفت عنه واستقبلته الصبا فوزعت بعضه على بعض حتى يصير كسفا واحدا ثم ينزل مطرا ينمى به الاشجار والقبول الثاني من المصادر الشاذة فلم يسمع له ثان والنماء الزيادة والارتفاع يقال نمى ينمي نماء ونما ينمو نموا وحقيقة النمو الزيادة في اقطار الجسم على تناسب طبيعي ثم في وصف الحمد بما ذكر تلميح الى قوله تعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء فان الحمد لما كانت هي الكلم الطيب والكلمة الطيبة كشجرة طيبة فالمحمدة شجر لها اصل هو الايمان والاعتقادات وفرع هو الاعمال والطاعات وتحقيق ذلك ان الحمد وان كان في اللغة فعل اللسان خاصة الا ان حمد الله تعالى على ما صرح به الامام الرازي رحمه الله تعالى في تفسيره ليس قول القائل الحمد لله بل ما يشعر بتعظيمه وينبئ عن تمجيده من اعتقاد اتصافه بصفات الكمال والترجمة عن ذلك بالمقال والاتيان بما يدل عليه من الاعمال فالاعتقاد اصل لولاه لكان الحمد كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار والعمل فرع لولاه لما كان للحمد نماء الى الله تعالى وقبول عنده بمنزلة دوحة لا غصن لها وشجرة لا ثمرة عليها اذ العمل هو الوسيلة الى نيل الجنات ورفع الدرجات قال الله تعالى والعمل الصالح يرفعه في الحديث فاذا لم يكن له عمل صالح لم يقبل فاشار المص الى ان الشجرة المحامد اصلا ثابتا هو الاعتقاد الراسخ

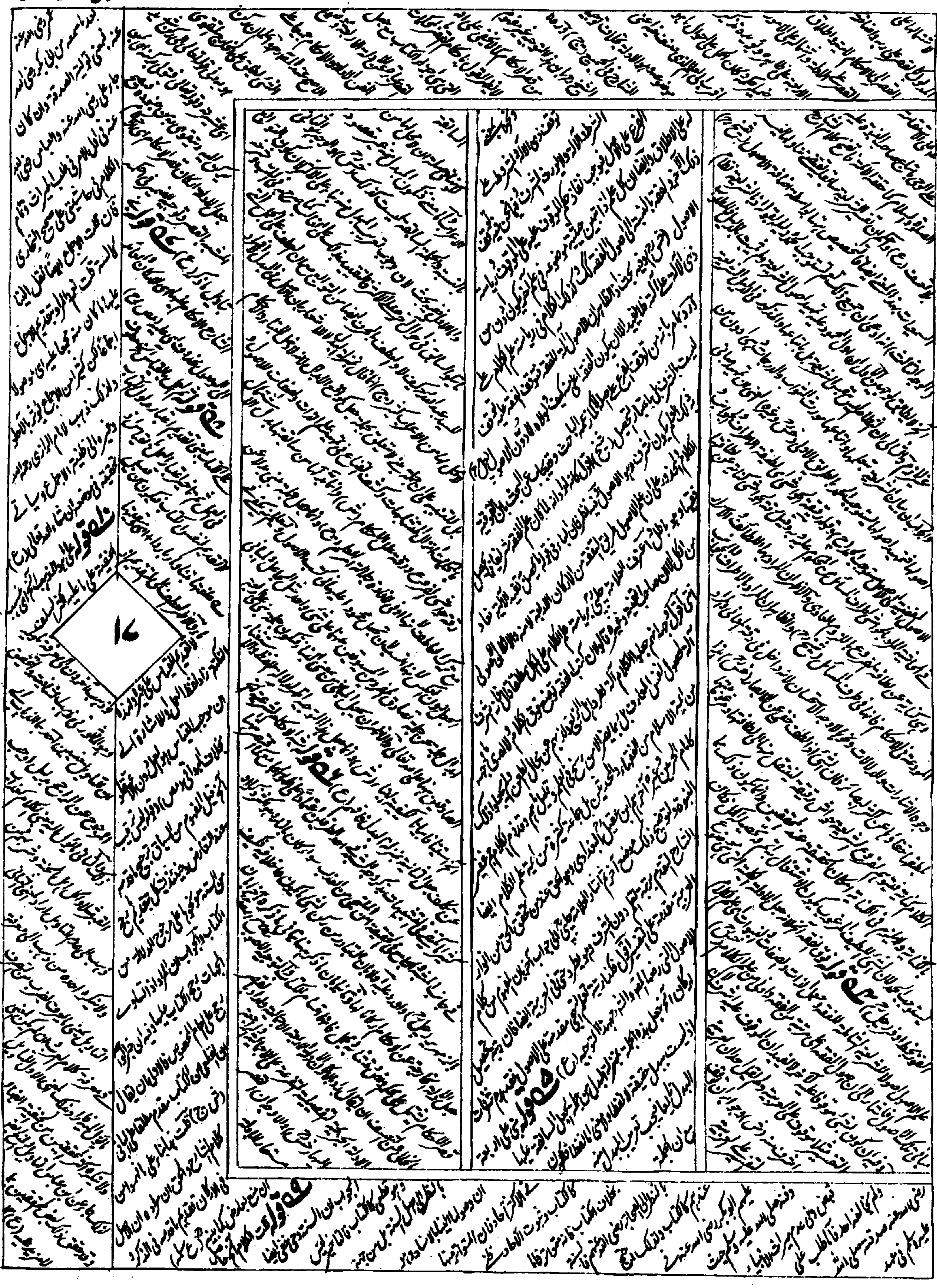






الشرع ماء ولفروعها من قبول القبول نماء) القبول الاول ريح الصبا رعلى ان جعل اصول الشريعة ممهدة المبانى وفروعها رقيقة الحواشى) اى لطيفة الاطراف والجوانب (دقيقة المعانى بنى على اربعة اركان قصر الاحكام واحكمه بالمحكمات غاية الاحكام وجعل المتشابهات مقصورات خيام الاستتار ابتلاء لقلوب الراسخين) فان انزال المتشابهات على مذهبنا وهو الوقف اللازم على قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله لابتلاء الراسخين فى العلم

الاسلامى المبتنى على علم التوحيد والصفات وفرعا نامياً الى الله تعالى مقبولا عنده وهو العمل الصالح الموافق للشريعة المطهرة المبتنى على علم الشرائع والاحكام وآشار الى الاختصاص والدوام بقوله اليه يصعد الكلم بتقديم الظرف المفيد للاختصاص ولفظ المضارع المنبئ عن الاستمرار **قوله** على ان جعل تعليق للحامد بعض النعم اشارة الى عظم امر العلم الذى وقع التصنيف فيه دلالة على جلالة قدره والشريعة تعم الفقه وغيره من الامور الثابتة بالادلة السمعية كمسئلة الرؤية والمعاد وكون الاجماع والقياس حجة وما اشبه ذلك واصول الشريعة ادلتها الكلية ومبانى الاصول ما يبتنى هى عليه من علم الذات والصفات والنبوات وتمهيد ها تسويتها واصلاحها بكونها على وفق الحق ونهج الصواب وفروع الشريعة احكامها المفصلة المبينة فى علم الفقه ومعانيها العلل الجزئية التفصيلية على كل مسئلة مسئلة ودقتها كونها غامضة لطيفة لا يصل اليها كل احد بسهولة وجميع ذلك نعم تستوجب حمداً اذ بالشريعة نظام الدنيا وثواب العقبى وبدقة معانى الفقه رفعة درجات العلماء ونيلهم الثواب فى دار الجزاء وفى هذا الكلام اشارة الى ان علم الاصول فوق الفقه ودون الكلام لان معرفة الاحكام الجزئية بادلتها التفصيلية موقوفة على معرفة احوال الادلة الكلية من حيث انها توصل الى الاحكام الشرعية وهى موقوفة على معرفة البارى تعالى وصفاته وصدق المبلغ ودلالة معجزاته ونحو ذلك مما يشتمل عليه علم الكلام الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام **قوله** بنى على اربعة اركان بمنزلة البدل من الجملة السابقة شبه الاحكام الشرعية بقصر من جهة ان الملتجى اليها يامن غوائل عدو الدين وعذاب النار فاضاف المشبه به الى المشبه كما فى لجين الماء والاحكام تستند الى ادلة جزئية ترجع على كثرتها الى اربعة هى اركان قصر الاحكام فذكرها فى اثناء الكلام على الترتيب الذى بنى الشارع الاحكام عليها من تقديم الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم العمل بالقياس ذكر الثلثة الاول صريحا والقياس بقوله وضع معالم العلم على مسالك المعتبرين اى القائسين المتاملين فى النصوص وعلل الاحكام من قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار تقول اعتبرت الشئ اذا نظرت اليه وراعيت حاله والمعلم الاثر الذى يستدل به على الطريق عبر به عن علة الحكم التى بها يستدل على ثبوت الحكم فى المقيس فان قلت ليس ترتيب الشارع تقديم السنة على الاجماع مطلقا بل اذا كانت قطعية قلت الكلام فى متن السنة ولا خفاء فى تقديمه عليه وانما يؤخر حيث يعارض الظن فى ثبوته ثم ذكر بعض اقسام الكتاب اشارة الى انه كما يشتمل القصر على ما هو غاية فى الظهور وعلى ما هو دونه وعلى ما هو غاية فى الخفاء والاستتار بحيث لا يصل اليه غير رب القصر وعلى ما هو دونه كذلك قصر الاحكام يشتمل على محكم هو غاية فى الظهور ونص هو دونه وعلى متشابه هو غاية فى الخفاء ومجمل هو دونه وسيجئ تفسيرها **قوله** مقصورات اى محبوسات جعل خيام الاستتار مضروبة على المتشابه محيطة به بحيث لا يرجى بدوه وظهوره اصلا على ما هو المذهب من ان المتشابه لا يعلم تاويله الا الله وفائدة انزاله ابتلاء الراسخين فى العلم بمنعهم عن التفكر فيه والوصول الى ما هو غاية متمناهم من العلم باسراره فكما ان الجهال مبتلون بتحصيل ما هو غير مطلوب عندهم من العلم والامعان فى الطلب كذلك العلماء مبتلون بالوقف وترك ما هو محبوب عندهم اذ ابتلاء كل احد انما يكون بما هو على خلاف هواه وعكس متمناه





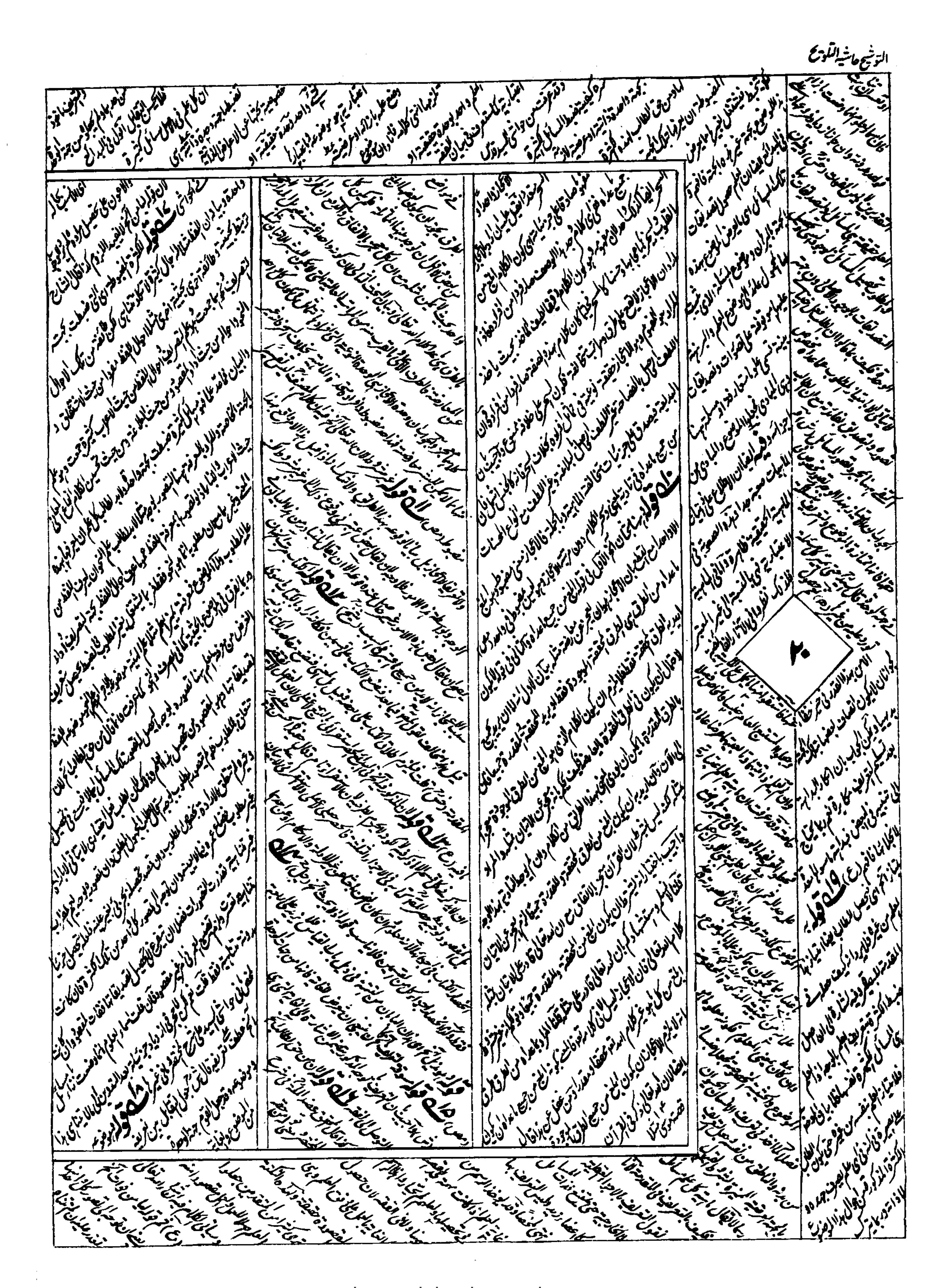
بكبح عنان ذهنهم عن التفكر فيها والوصول الى ما يشتاقون اليه من العلم بالاسرار التي اودعها فيها ولم يظهر تعالى لاحد من خلقه عليها (والنصوص منصة عرائس ابكار افكار المتفكرين) منصة العروس مكان يرفع اليه العروس للجلوة (وكشف القناع عن جمال مجملات كتابه بسنة نبيه المصطفى وفصل خطابه) اى الخطاب الفاصل بين الحق والباطل صلى الله عليه وعلى اله واصحابه ما رفع اعلام الدين باجماع المجتهدين ووضع معالم العلم على مسالك المعتبرين) اراد بمعالم العلم العلل التي نصبها القائسين لها الحكم في المقيس واراد بالمعتبرين بكسر الباء القائسين ومسالكهم هي مواقع سلوكهم باقدام الفكر من موارد النصوص الى الاحكام الثابتة في الفروع فمبدأ سلوكهم هو لفظ النص فيعبرون منه الى معانيه اللغوية الظاهرة ثم منها الى معانيه الشرعية الباطنة فيجدون فيها علامات امارات وضعها الشارع ليهتدوا بها الى مقاصدهم ولما قال بنى على اربعة اركان قصد الاحكام ذكر الاركان الاربعة وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس على الوجه الذي بنى الشارع قطار احكام عليها (وبعد فان العبد المتوسل الى الله تعالى باقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة جدا معدا وسعد جده يقول لما رأيت فحول العلماء مكبين في كل عهد وزمان على مباحثة اصول الفقه) اى مقبلين عليها من اكب على وجهه اى سقط عليه فان من اقبل على الشئ غاية الاقبال فكانه اكب عليه (للشيخ الامام مقتدى الائمة العظام فخر الاسلام على البزدوي برد الله تعالى مضجعه دار السلام وهو كتاب جليل الشان باهر البرهان مركوز كنوز معانيه في صخور عباراته مرموز غوامض نكته في دقائق اشاراته ووجدت بعضهم طاعنين على ظواهر الفاظه لقصور نظرهم عن مواقع الحاظه) اى لا يدركون بلمعان النظر ما يدركه هو بالحاظ عينه من غير ان ينظر اليه قصدا (اردت تنقيحه وتنظيمه وحاولت) اى طلبت (تبيين مراده وتفهيمه وعلى قواعد المعقول تاسيسه وتقسيمه

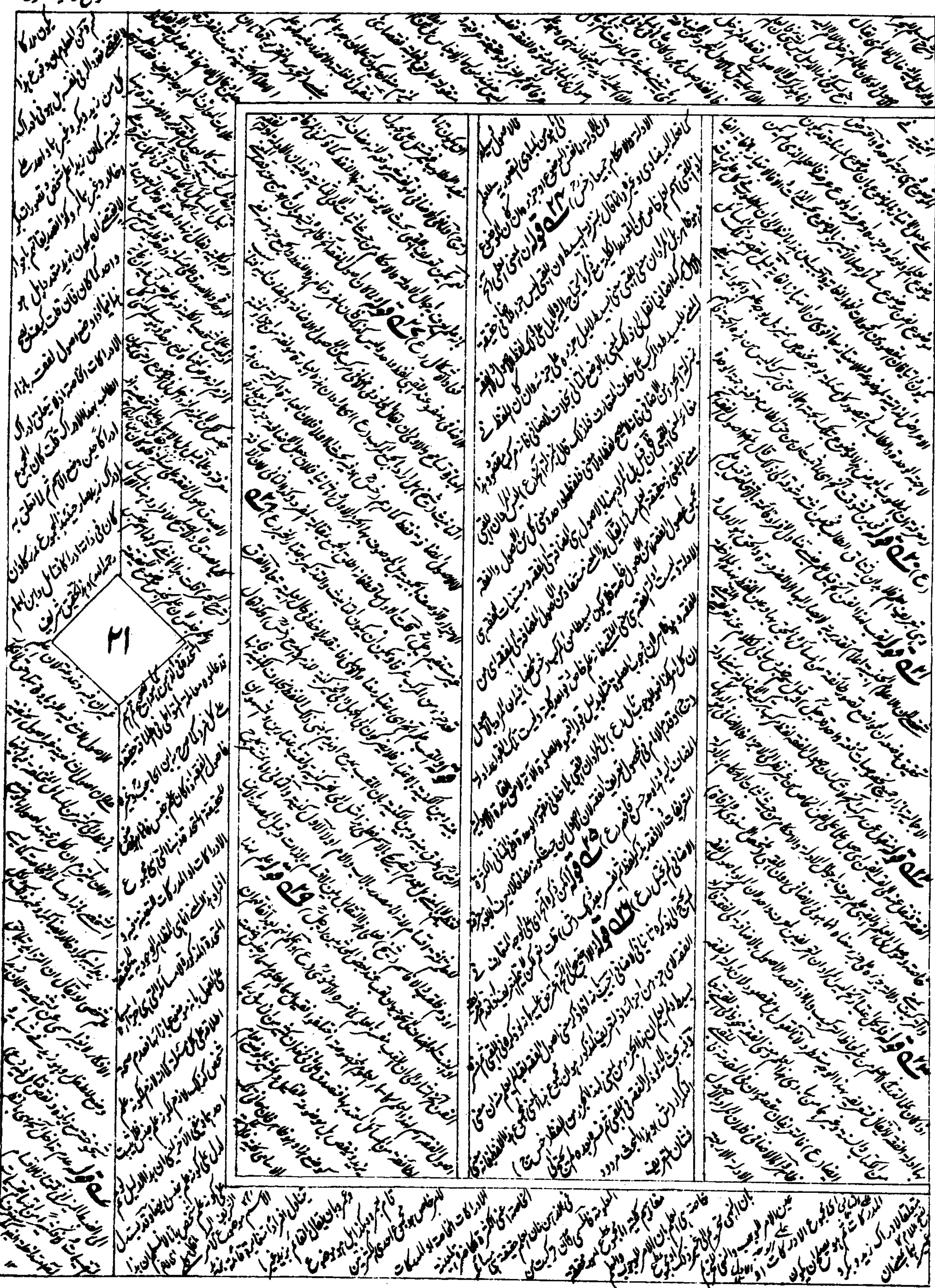
قوله بكبح عنان ذهنهم تقول كبحت الدابة اذا جذبتها اليك باللجام لكي تقف ولا تجري قوله اودعها فيها اى اودع الله الاسرار في المتشابهات والايداع متعد الى مفعولين تقول اودعته مالا اذا دفعته اليه ليكون وديعة عنده وانما عداه بفي تسامحا او تضمينا لمعنى الادراج والوضع قوله منصة هي بفتح الميم المكان الذي يرفع عليه العروس للجلوة من نصصت الشئ اذا رفعته والعروس نعت يستوي فيه الرجل والمراة ما داما في اعراسهما يجمع المؤنث على عرائس والمذكر على عرس بضمتين وفي هذا الكلام نوع نزاهة لان المعاني التي ما ظهرت بالنصوص وجليت بها على الناظرين هي مفهوماتها والاحكام المستفادة منها وهي ليست نتائج افكار المتفكرين بل احكام الملك الحق المبين وكانه اراد ان المجتهدين يتاملون في النصوص فيطلعون على معان ودقائق ويستخرجون احكاما وحقائق هي نتائج افكارهم الظاهرة على النصوص بمنزلة العروس على المنصة قوله وفصل خطابه اى خطابه الفاصل المميز بين الحق والباطل او خطابه المفصول الذي يتبينه من يخاطب به ولا يلتبس عليه على ان الفصل مصدر بمعنى الفاعل او المفعول وهذا من عطف الخاص على العام تنبيها على عظم امره وفخامة قدره اذ السنة ضربان قول وفعل والقول هو الموضوع لبيان الشرائع المبني عليه اكثر الاحكام المتفق على حجيته بين الانام قوله ما رفع اى ما دام رايات الدين مرفوعة عالية باجماع المجتهدين الباذلين وسعهم في اعلاء كلمة الله تعالى واحياء مراسم الدين فان الحكم المجمع عليه مرفوع لا يوضع ومنصوب لا يخفض قوله جليل الشان اى عظيم الامر باهر البرهان اى غالب الحجة وفالقها مركوز اى مغروس من ركزت الرمح اى غرزته في الارض والكنوز الاموال المدفونة والصخور الحجارة العظام شبه بها عباراته الصعبة الجزلة لصعوبة التوصل بها الى فهم المعاني التي هي بمنزلة الجواهر النفيسة والرمز الاشارة بالشفتين او الحاجب يعدى بالى فاصل الكلام مرموز الى غوامضه فحذف الجار واوصل الفعل فصار غوامضه مسندا اليه النكتة اللطيفة المنقحة من نكت في الارض بالقضيب اذا ضرب الارض فاثر فيها يعني قد اومى الى النكت الخفية في اثناء اشاراته الدقيقة والنظر التامل في الشئ بالعين والاعان في اللحظ النظر الى الشئ بمؤخر العين واللحاظ بالفتح مؤخر العين التنقيح التهذيب تقول نقحت الجذع وشذبته اذا قطعت ما تفرق من اغصانه ولم يكن في لبه وتنظيم الدرر في السلك جمعها فيه على نمط مترتبة متناسقة والكلام لا يخلو عن تعريض بان في اصول فخر الاسلام زوائد يجب حذفها وشتاتا يجب نظمها ومغالق يجب حلها وانه ليس بمبني على قواعد المعقول بان يراعى في التعريفات والحجج شرائطها المذكورة في علم

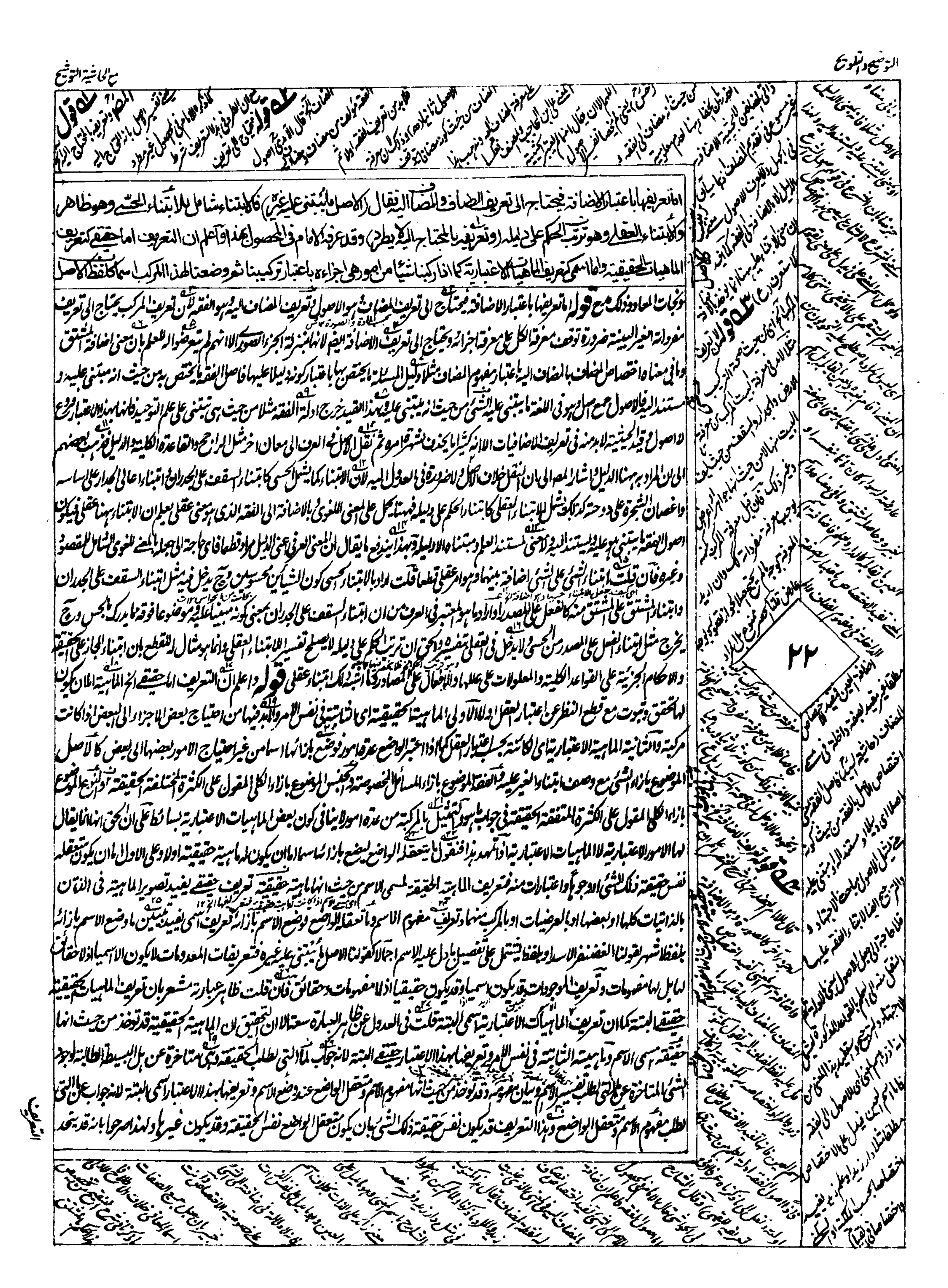
موردًا فيه زبدة مباحث المحصول واصول الامام المحقق المدقق جمال العرب ابن الحاجب مع تحقيقات بديعة وتدقيقات غامضة منيعة تخلو الكتب عنها سالكًا فيه مسلك الضبط والايجاز متشبثًا باهداب السحر متمسكًا بعروة الاعجاز) اختار في الاعجاز العروة وفي السحر الاهداب لان الاعجاز اقوى واوثق من السحر واختار في العروة لفظ الواحد وفي الاهداب لفظ الجمع لان الاعجاز في الكلام ان يؤدي المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق فلا يكون هذا الا واحدا اما السحر في الكلام فهو دون الاعجاز وطرقه فوق الواحد فاورد فيه لفظ الجمع (وسميته بتنقيح الاصول والله تعالى مسؤول ان يمتع به مؤلفه وكاتبه وقارئه وطالبه ويجعله خالصًا لوجهه الكريم انه هو البر الرحيم اصول الفقه) اي هذه اصول الفقه واصول الفقه ما هي فنعرفها اولا باعتبار الاضافة وثانيا باعتبار انه لقب لعلم مخصوص

الميزان في التقسيمات عدم تداخل الاقسام الى غير ذلك مما لم يلتفت اليه المشائخ **قوله** موردا فيه اي في ذلك المنقح الموصوف يعني كتابه وكذا الضمائر التي تاتي بعد ذلك **قوله** لان الاعجاز في الكلام ان يؤدي المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق ليس تفسيرا لمفهوم اعجاز الكلام لانه لا يلزم ان يكون بالبلاغة بل هو عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن معارضته والاتيان بمثله من اعجزته اذا جعلته عاجزا ولهذا اختلفوا الى جهة اعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه معجزا فقيل انه ببلاغته وقيل باخباره عن المغيبات وقيل باسلوبه الغريب وقيل بصرف الله تعالى العقول عن المعارضة بل المراد ان اعجاز كلام الله تعالى انما هو بهذا الطريق وهو كونه في غاية البلاغة ونهاية الفصاحة على ما هو الرأي الصحيح فباعتبار انه يشترط في الكلام كونه ابلغ من جميع ما عداه يكون واحدا لا تعدد فيه بخلاف سحر الكلام فانه عبارة عن دقة ولطف مأخذه وهذا يقع على طرق متعددة ومراتب مختلفة فلهذا قال اهداب السحر بلفظ الجمع وعروة الاعجاز بلفظ المفرد واهداب الثوب ما على اطرافه وعروة الكوز كليته التي تؤخذ عند اخذه وهي اقوى من الاهداب فخصها بالاعجاز الذي هو اوثق من السحر في الصحاح السحر الاخذة وكل ما لطف مأخذه ودق فهو سحر ومعنى تمسكه بذلك مبالغته في تلطيف الكلام وتادية المعاني بالعبارات اللائقة الفائقة حتى كانه يقرب الى السحر والاعجاز وههنا بحثان الاول ان كون طريق تادية المعنى ابلغ من جميع ما عداه من الطرق المحققة الموجودة غير كاف في الاعجاز بل لا بد من العجز عن معارضته والاتيان بمثله من الطرق المحققة والمقدرة حتى لا يمكن الاتيان بمثله غير مشروط لان الله تعالى قادر على الاتيان بمثل القرآن مع كونه معجزا فما معنى قوله ابلغ من جميع ما عداه والثاني ان الطرف الاعلى من البلاغة وما يقرب منه من المراتب العلية التي لا يمكن للبشر الاتيان بمثله كلاهما معجز على ما ذكر في المفتاح ونهاية الاعجاز وح يتعدد طريق الاعجاز ايضا بان يكون على الطرف الاعلى او على بعض المراتب القريبة منه والجواب عن الاول ان الاعجاز ليس الا في كلام الله تعالى ومعنى كونه ابلغ من جميع ما عداه انه ابلغ من كل ما هو غير كلام الله تعالى محققا او مقدرا حتى لا يمكن للغير الاتيان بمثله وعن الثاني ان الاعجاز سواء كان في الطرف الاعلى او فيما يقرب منه متحد باعتبار انه حد من الكلام هو ابلغ مما عداه بمعنى انه لا يمكن للبشر معارضته والاتيان بمثله بخلاف سحر الكلام فانه ليس له حد ينضبط **قوله** اصول الفقه الكتاب مرتب على مقدمة وقسمين لان المذكور فيه اما من مقاصد الفن او لا الثاني المقدمة والاول اما ان يكون البحث فيه عن الادلة وهو القسم الاول او عن الاحكام وهو القسم الثاني اذ لا يبحث في هذا الفن عن غيرهما والقسم الاول مبني على اربعة اركان الكتاب والسنة والاجماع والقياس وهو ذيل بباب الترجيح والاجتهاد والثاني على ثلثة ابواب في الحكم والمحكوم به والمحكوم عليه سنعرف بيان الانحصار والمقدمة مسوقة لتعريف هذا العلم وتحقيق موضوعه لان من حق الطالب للكثرة المضبوطة بجهة واحدة ان يعرفها بتلك الجهة ليامن فوات المقصود والاشتغال بغيره وكل علم فهو كثرة مضبوطة بتعريفه الذي به يتميز عند الطالب وموضوعه الذي به يتمايز في نفسه عن سائر العلوم فحين تشوقت نفس السامع الى التعريف ليتميز العلم عنده قال المص هذا الذي ذكرنا اصول الفقه اغناء للسامع عن السؤال اذ قال على لسانه اصول الفقه ما هي ثم اخذ في تعريفه واصول الفقه لقب لهذا الفن منقول عن مركب اضافي فله بكل اعتبار تعريف فقدم بعضهم التعريف اللقبي نظرا الى ان المعنى العلمي هو المقصود في الاعلام واذ من الاضافي بمنزلة البسيط من المركب والمص قدم الاضافي نظرا الى ان المنقول عنه مقدم والى ان الفقه مأخوذ في تعريف اللقبي فلا قدم تفسيره لكن ذكره في اللقبي كما قال المص هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه ولا احتيج الى ايراد تفسير تارة في اللقبي وتارة في الاضافي كما في اصول ابن الحاجب قال كان اصول الفقه عند قصد المعنى الاضافي جمعا وعند قصد المعنى اللقبي مفردا كما فيه قال نعرفها اولا باعتبار الاضافة بتانيث الضمير ثم قال فالآن نعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص بتذكيره واللقب علم يشعر بمدح او ذم واصول الفقه علم لهذا الفن مشعر بكونه مبنى الفقه الذي به نظام المعاش

19

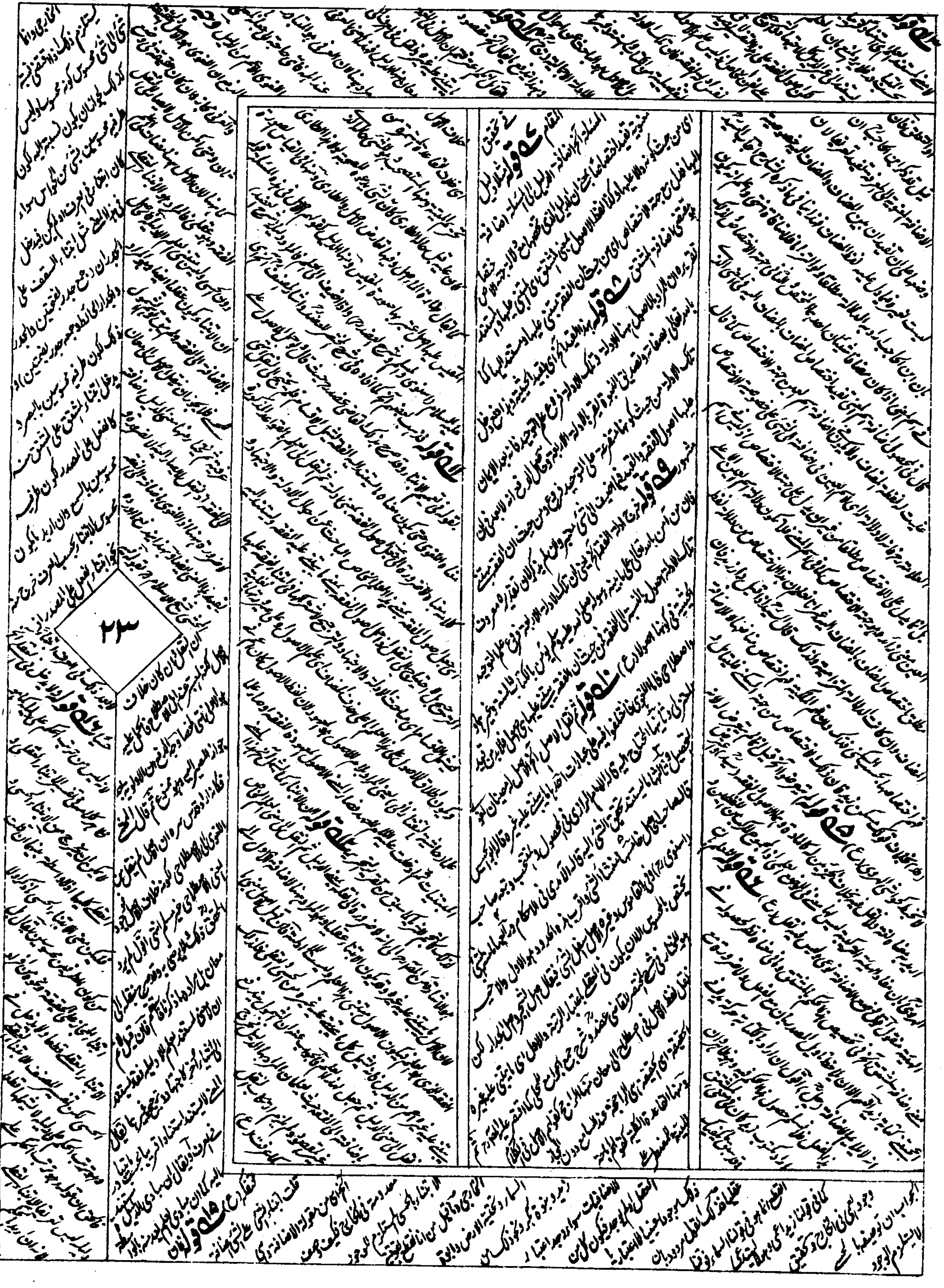


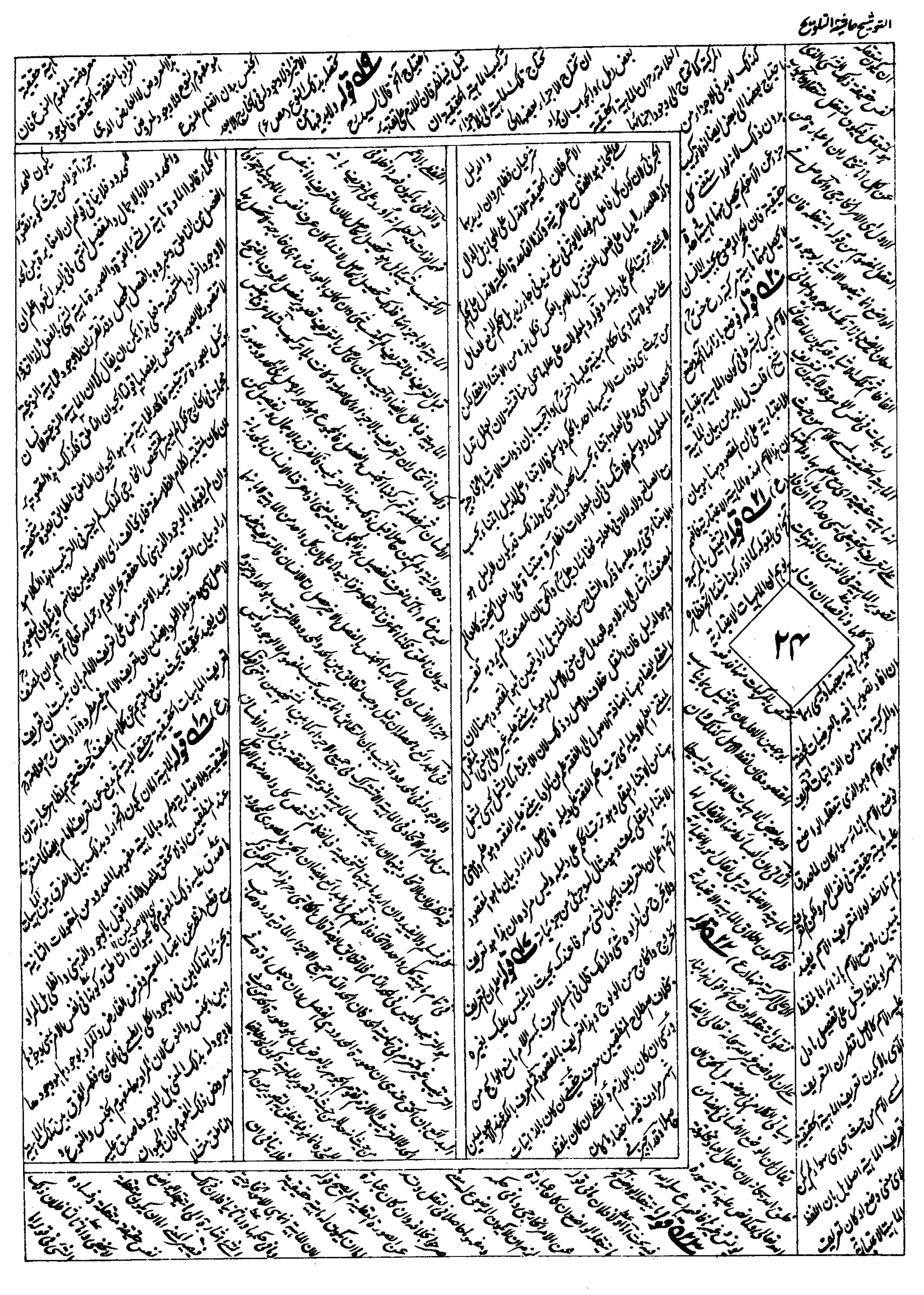




اما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف والمضاف اليه فنقول الاصل ما يبتنى عليه غيره فالابتناء شامل للابتناء الحسي وهو ظاهر وللابتناء العقلي وهو ترتب الحكم على دليله (وتعريفه بالمحتاج اليه لا يطرد) وقد عرفه الامام في المحصول بهذا واعلم ان التعريف اما حقيقي كتعريف الماهيات الحقيقية واما اسمي كتعريف الماهيات الاعتبارية كما اذا ركبنا شيئا من امور هي اجزاءه باعتبار تركيبنا ثم وضعنا لهذا المركب اسما كلفظ الاصل

ونجات المعاد وذلك مع **قوله** اما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف وهو الاصول وتعريف المضاف اليه وهو الفقه لان تعريف المركب يحتاج الى تعريف مفرداته الغير البينة ضرورة توقف معرفة الكل على معرفة اجزائه ويحتاج الى تعريف الاضافة ايضا لانها بمنزلة الجزء الصوري الا انهم لم يتعرضوا له للعلم بان معنى اضافة المشتق وما في معناه اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف مثلا دليل المسئلة ما يختص بها باعتبار كونه دليلا عليها فاصل الفقه ما يختص به من حيث انه مبتنى عليه و مستند اليه فالاصول جمع اصل وهو في اللغة ما يبتنى عليه الشيء من حيث انه يبتنى عليه وبهذا القيد خرج ادلة الفقه مثلا من حيث هي تبتنى على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع لا اصول وقيد الحيثية لابد منه في تعريف الاضافيات الا انه كثيرا ما يحذف لشهرة امره ثم نقل الاصل في العرف الى معان اخر مثل الراجح والقاعدة الكلية والدليل فذهب بعضهم الى ان المراد به ههنا الدليل واشار المص الى ان النقل خلاف الاصل ولا ضرورة في العدول اليه لان الابتناء كما يشمل الحسي كابتناء السقف على الجدران وابتناء اعالي الجدار على اساسه واغصان الشجرة على دوحته كذلك يشمل الابتناء العقلي كابتناء الحكم على دليله فههنا يحمل على المعنى اللغوي بالاضافة الى الفقه الذي هو معنى عقلي يعلم ان الابتناء ههنا عقلي فيكون اصول الفقه ما يبتنى هو عليه ويستند اليه ولا معنى لمستند العلم ومبتناه الا ادلته وبهذا يندفع ما يقال ان المعنى العرفي اعني الدليل مراد قطعا فاي حاجة الى جعله بالمعنى اللغوي الشامل للمقصود وغيره فان قلت ابتناء الشيء على الشيء اضافة بينهما وهو امر عقلي قطعا قلت المراد بالابتناء الحسي كون الشيئين محسوسين ويدخل فيه مثل ابتناء السقف على الجدران وابتناء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر او ما هو المعتبر في العرف من ان ابتناء السقف على الجدران بمعنى كونه مبنيا عليه وموضوعا فوقه مما يدرك بالحس ويخرج مثل ابتناء الفعل على المصدر من الحسي ولا يدخل في العقلي بتفسيره والحق ان ترتب الحكم على دليله لا يصلح تفسيرا للابتناء العقلي وانما هو مثال له للقطع بان ابتناء المجاز على الحقيقة والاحكام الجزئية على القواعد الكلية والمعلولات على عللها والافعال على المصادر وما اشبه ذلك ابتناء عقلي **قوله** واعلم ان التعريف اما حقيقي الخ الماهية اما ان يكون لها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل او لا الاولى الماهيات الحقيقية اي الثابتة في نفس الامر والبد فيها من احتياج بعض الاجزاء الى البعض اذا كانت مركبة والثانية الماهية الاعتبارية اي الكائنة بحسب اعتبار العقل كما اذا اعتبر الواضع عدة امور فوضع بازائها اسما من غير احتياج الامور بعضها الى بعض كالاصل الموضوع بازاء الشيء مع وصف ابتناء الغير عليه والفقه الموضوع بازاء المسائل المخصوصة والجنس الموضوع بازاء الكلي المقول على الكثرة المختلفة الحقيقة والنوع الموضوع بازاء الكلي المقول على الكثرة المتفقة الحقيقة في جواب ما هو والتمثيل بالمركبة من عدة امور لا ينافي كون بعض الماهيات الاعتبارية بسائط على ان الحق انها انما يقال لها الامور الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية اذا تمهد هذا فنقول ما يتعقله الواضع ليضع بازائه اسما اما ان يكون له ماهية حقيقية او لا وعلى الاول اما ان يكون متعقله نفس حقيقة ذلك الشيء او وجوها واعتبارات منه فتعريف الماهية الحقيقية المسمى الاسم من حيث انها ماهية حقيقية تعريف حقيقي يفيد تصوير الماهية في الذهن بالذاتيات كلها او بعضها او بالعرضيات او بالمركب منهما وتعريف مفهوم الاسم وما تعقله الواضع فوضع الاسم بازائه تعريف اسمي يفيد تبيين ما وضع الاسم بازائه بلفظ اشهر كقولنا الغضنفر الاسد او بلفظ يشتمل على تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا كقولنا الاصل ما يبتنى عليه غيره فتعريفات المعدومات لا يكون الا اسميا اذ لا حقائق لها بل لها مفهومات وتعريف الموجودات قد يكون اسميا وقد يكون حقيقيا اذ لها مفهومات وحقائق فان قلت ظاهر عبارته مشعر بان تعريف الماهيات الحقيقية حقيقي البتة كما ان تعريف الماهيات الاعتبارية اسمي البتة قلت في العدول عن ظاهر العبارة سعة الا ان التحقيق ان الماهية الحقيقية قد تؤخذ من حيث انها حقيقة مسمى الاسم وماهيته الثابتة في نفس الامر وتعريفها بهذا الاعتبار حقيقي البتة لانه جواب ما التي لطلب الحقيقة وهي متاخرة عن هل البسيطة الطالبة لوجود الشيء المتاخرة عن ما التي لطلب تفسير الاسم وبيان مفهومه وقد تؤخذ من حيث انها مفهوم الاسم ومتعقل الواضع عند وضع الاسم وتعريفها بهذا الاعتبار اسمي البتة لانه جواب عن ما التي لطلب مفهوم الاسم ومتعقل الواضع وهذا التعريف قد يكون نفس حقيقة ذلك الشيء بان يكون متعقل الواضع نفس الحقيقة وقد يكون غيرها ولهذا صرحوا بانه قد يتحد

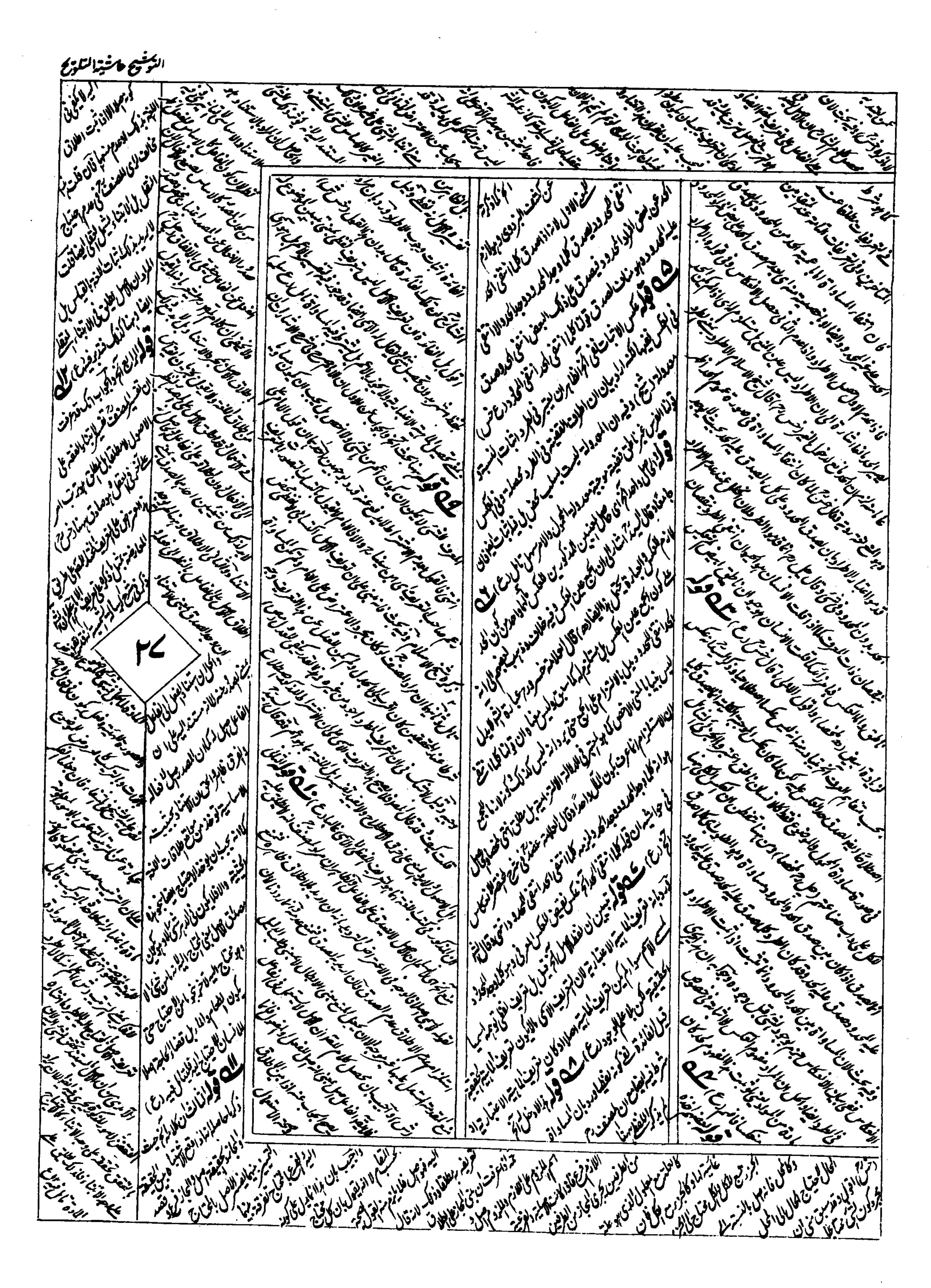


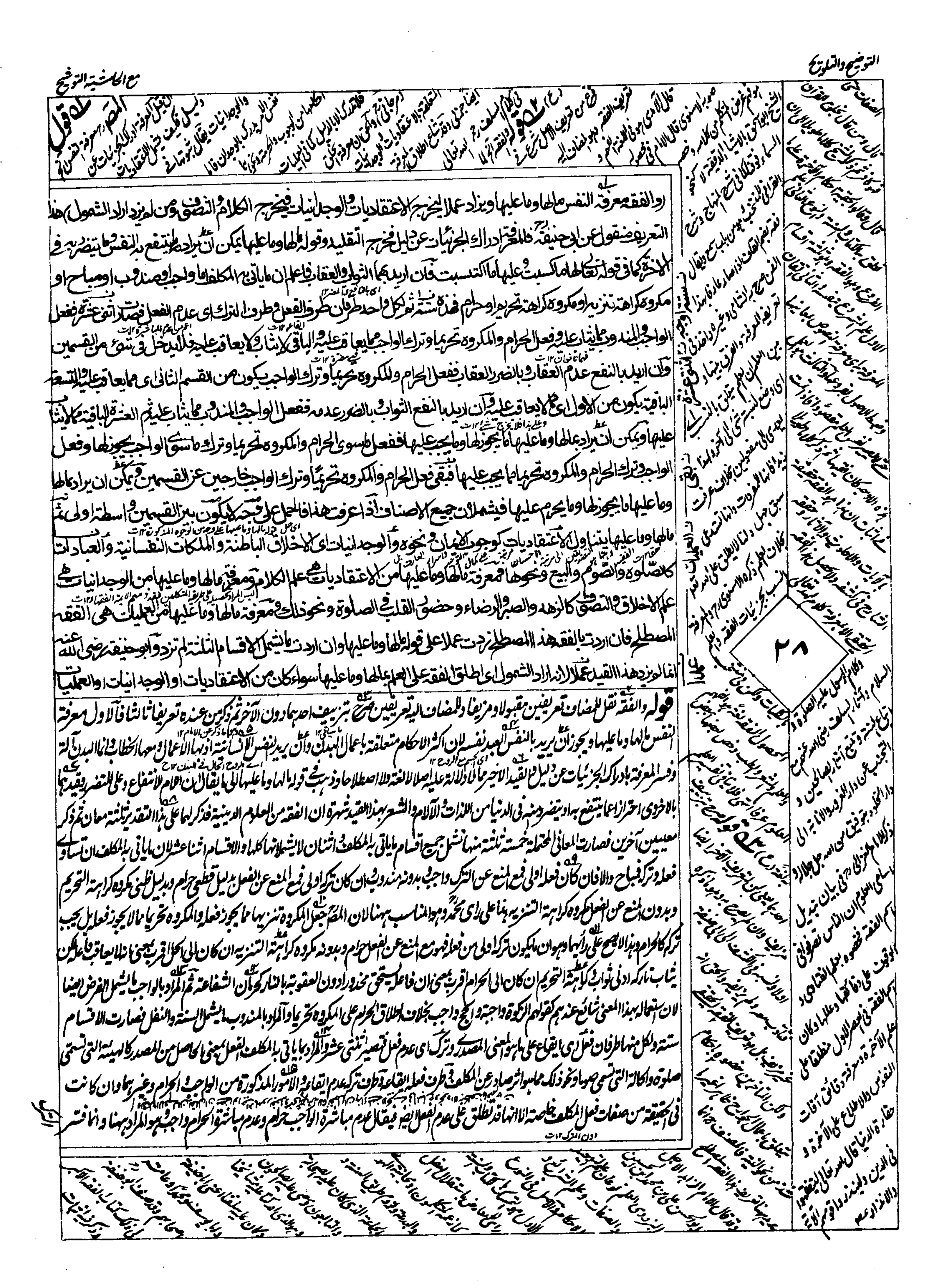


قوله ان التعريف

والفقه والجنس والنوع ونحوها فالتعريف الاسمي هو تبيين ان هذا الاسم لاي شئ وضع (وشرط لكلا التعريفين الطرد) اي كل ماصدق عليه الحد صدق عليه المحدود (والعكس) اي كل ماصدق عليه المحدود صدق عليه الحد فاذا قيل في تعريف الانسان انه حيوان ماشي لايطرد ولو قيل حيوان كاتب بالفعل لاينعكس (ولاشك ان تعريف الاصل تعريف اسمي) اي بيان ان لفظ الاصل لاي شئ وضع (فالتعريف الذي ذكر في المحصول لايطرد لانه) اي الاصل (لايطلق على الفاعل) اي العلة الفاعلية (والصورة) اي العلة الصورية (والغاية) اي العلة الغائية (والشروط) كادوات الصناعة مثلا فعلم ان هذا التعريف صادق على هذه الاشياء لكونها محتاجا اليها والمحدود لايصدق عليها لان شيئا من هذه الاشياء لايسمى اصلا فلا يصح هذا التعريف الاسمي

التعريف الاسمي والحقيقي الا انه قبل العلم بوجود الشئ يكون اسميا وبعد العلم بوجوده ينقلب حقيقيا مثلا تعريف المثلث في مبادي الهندسة بشكل يحيط به ثلثة اضلاع تعريف اسمي وبعد الدلالة على وجوده يصير هو بعينه تعريفا حقيقيا **قوله** وشرط لكلا التعريفين اي الحقيقي والاسمي الطرد والعكس اما الطرد فهو صدق المحدود على ماصدق عليه الحد مطردا كليا اي كل ماصدق عليه الحد صدق عليه المحدود وهو معنى قولهم كلما وجد الحد وجد المحدود فبالاطراد يصير الحد مانعا عن دخول غير المحدود فيه واما العكس فاخذه بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف وهو جعل المحمول موضوعا مع رعاية الكمية بعينها كما يقال كل انسان ضاحك بالعكس اي كل ضاحك انسان وكل انسان حيوان ولا عكس اي ليس كل حيوان انسانا فلهذا قال اي كلما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد عكسا لقولنا كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود فصار حاصل الطرد حكما كليا بالمحدود على الحد والعكس حكما كليا بالحد على المحدود وبعضهم اخذه من ان عكس الاثبات نفي وفسره بانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود اي كلما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود فصار العكس حكما كليا بما ليس بمحدود على ما ليس بحد والحاصل واحد وهو ان يكون الحد جامعا لافراد المحدود كلها **قوله** ولاشك ان تعريف الاصل تعريف اسمي لانه تبيين ان لفظ الاصل في اللغة موضوع للمركب الاعتباري الذي هو الشئ مع وصف ابتناء الغير عليه او احتياج الغير اليه وهذا لادخل له في بيان فساد التعريف اذ عدم الاطراد مفسد له اسميا كان او غيره ففي الجملة تعريف الاصل بالمحتاج اليه غير مطرد اذ لايصدق ان كل محتاج اليه اصل لان مايحتاج اليه الشئ اما داخل فيه او خارج عنه والاول اما ان يكون وجود الشئ معه بالقوة وهو المادة كالخشب للسرير او بالفعل وهو الصورة كالهيئة السريرية له والثاني ان كان منه الشئ فهو الفاعل كالنجار للسرير وان كان لاجله الشئ فهو الغاية كالجلوس على السرير والا فهو الشرط كآلات النجار وقابلية الخشب ونحو ذلك فهذه خمسة اقسام للمحتاج اليه لايطلق لفظ الاصل لغة الا على واحد منها وهو المادة كما يقال اصل هذا السرير خشب كذا والاربعة الباقية يصدق على كل منها انه محتاج اليه ولايصدق عليه انه اصل فلا يكون التعريف مطردا مانعا وههنا بحث من وجوه الاول منع اشتراط الطرد في مطلق التعريف لاسيما في الاسمي فان كتب اللغة مشحونة بتفسير الالفاظ بما هو اعم من مفهوماتها فقد صرح المحققون بان التعريفات الناقصة تجوز ان تكون اعم بحيث لاتفيد الامتياز الا عن بعض ماعدا المحدود فان الغرض من تفسير الشئ قد يكون تمييزه عن شئ معين فيكتفي بافادة الامتياز عنه كما اذا قصد التمييز بين الاصل والفرع فيفسر الاول بالمحتاج اليه والثاني بالمحتاج الثاني منع صدق الاصل على الفاعل كيف والفعل مترتب عليه ومستند اليه ولامعنى للابتناء الا ذلك الثالث ان كلامه في باب المجاز عند بيان جريان الاصالة والتبعية من الجانبين يدل على ان كل محتاج اليه فهو اصل الرابع انا اذا قلنا الفكر ترتيب امور معلومة فلاشك ان الامور المعلومة مادة للفكر واصل له مع ان ابتناء الفكر عليها ليس حسيا وهو ظاهر ولا عقليا بتفسير المصنف رح وهو ترتب الحكم على دليله

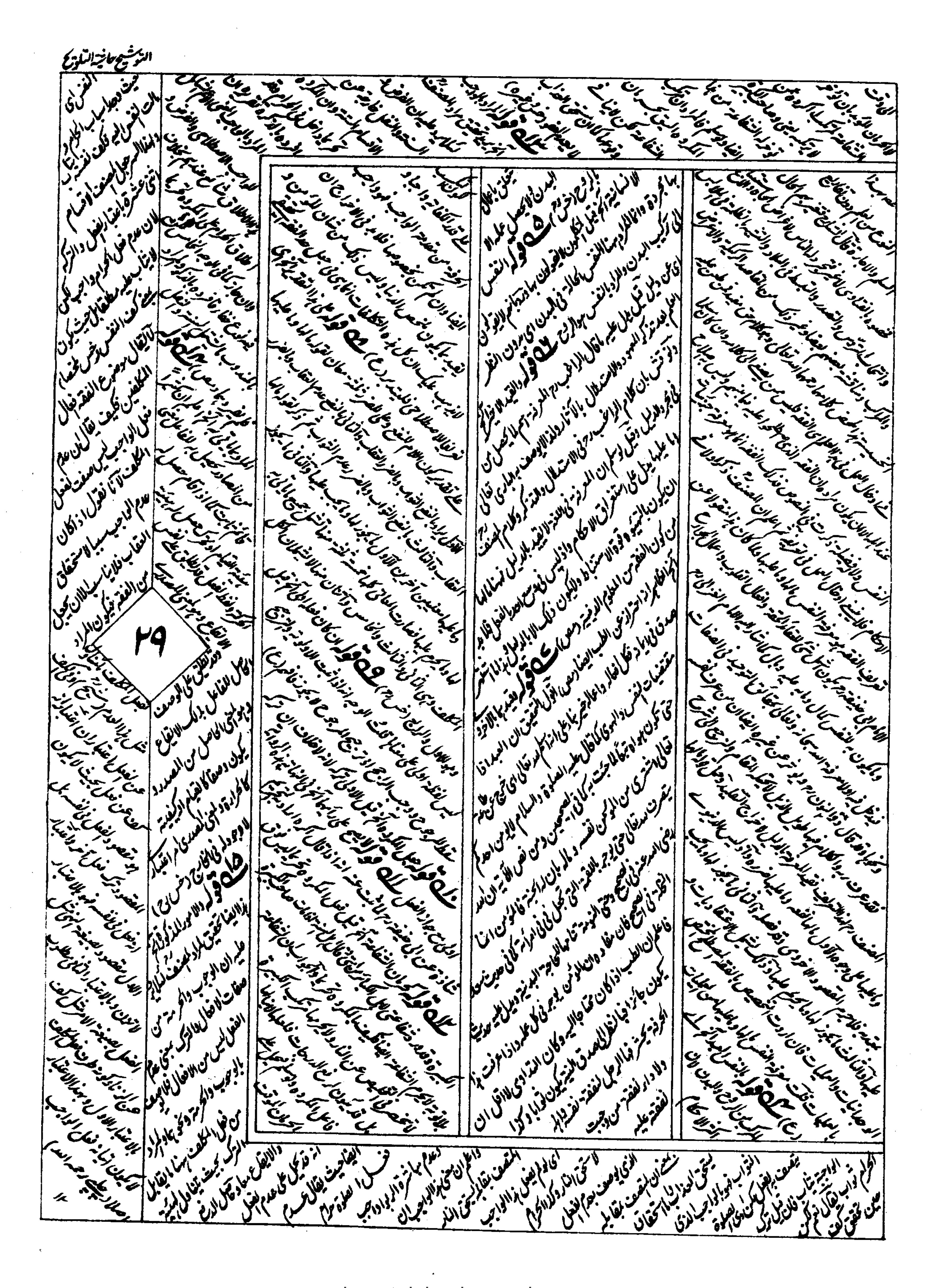


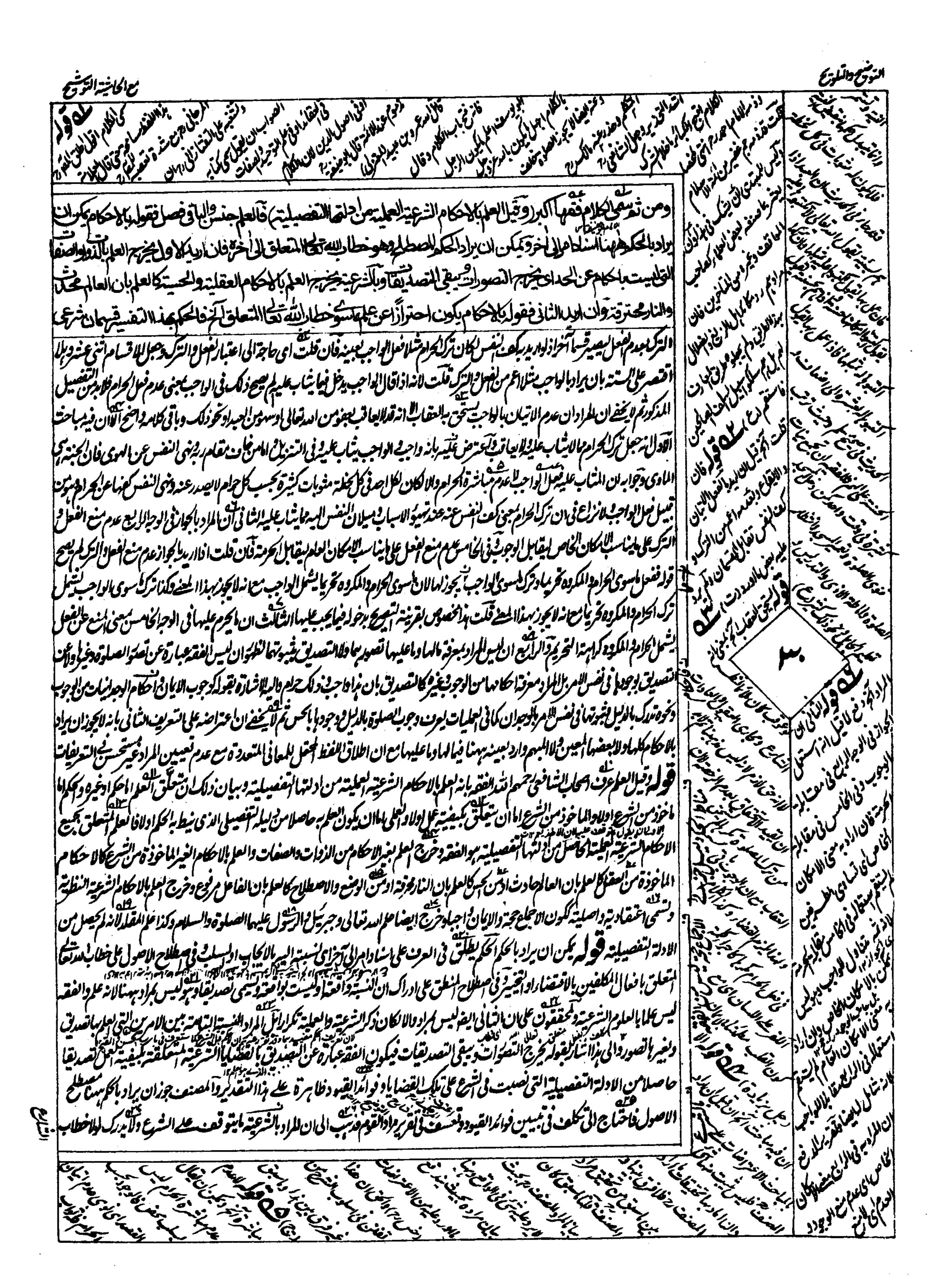


(والفقه معرفة النفس ما لها وما عليها ويزاد عملا ليخرج الاعتقاديات والوجدانيات فيخرج الكلام والتصوف ومن لم يزد اراد الشمول) هذا التعريف منقول عن ابي حنيفة فالمعرفة ادراك الجزئيات عن دليل فخرج التقليد وقوله ما لها وما عليها يمكن ان يراد بها ما ينتفع به النفس وما يتضرر به في الآخرة كما في قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت فان اريد بهما الثواب والعقاب فاعلم ان ما ياتي به المكلف اما واجب او مندوب او مباح او مكروه كراهة تنزيه او مكروه كراهة تحريم او حرام فهذه ستة ثم لكل واحد طرفان طرف الفعل وطرف الترك اي عدم الفعل فصار اثنى عشر ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه وفعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب مما يعاقب عليه والباقي لا يثاب ولا يعاقب عليه فلا يدخل في شيء من القسمين وان اريد بالنفع عدم العقاب وبالضرر العقاب ففعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب يكون من القسم الثاني اي مما يعاقب عليه والتسعة الباقية يكون من الاول اي مما لا يعاقب عليه وان اريد بالنفع الثواب وبالضرر عدمه ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه ثم العشرة الباقية مما لا يثاب عليها ويمكن ان يراد بما لها وما عليها ما يجوز لها وما يجب عليها ففعل ما سوى الحرام والمكروه تحريما وترك ما سوى الواجب يجوز لها وفعل الواجب وترك الحرام والمكروه تحريما مما يجب عليها فبقي فعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب خارجين عن القسمين ويمكن ان يراد بما لها وما عليها ما يجوز لها وما يحرم عليها فيشمل جميع الاصناف اذا عرفت هذا فالحمل على وجه لا يكون بين القسمين واسطة اولى ثم ما لها وما عليها يتناول الاعتقاديات كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات اي الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية والعمليات كالصلوة والصوم والبيع ونحوها فمعرفة ما لها وما عليها من الاعتقاديات هي علم الكلام ومعرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات هي علم الاخلاق والتصوف كالزهد والصبر والرضاء وحضور القلب في الصلوة ونحو ذلك ومعرفة ما لها وما عليها من العمليات هي الفقه المصطلح فان اردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملا على قوله ما لها وما عليها وان اردت ما يشتمل الاقسام الثلثة لم تزد وابو حنيفة رضي الله عنه انما لم يزد هذا القيد عملا لانه اراد الشمول اي اطلق الفقه على العلم بما لها وما عليها سواء كان من الاعتقاديات او الوجدانيات او العمليات

قوله والفقه نقل للمضاف تعريفين مقبولا ومزيفا وللمضاف اليه تعريفين صرح بتزييف احدهما دون الآخر ثم ذكر من عنده تعريفا ثالثا فالاول معرفة النفس ما لها وما عليها ويجوز ان يريد بالنفس العبد نفسه لان اكثر الاحكام متعلقة باعمال البدن وان يريد النفس الانسانية اذ بها الاعمال ومعها الخطاب وانما البدن آلة وفسر المعرفة بادراك الجزئيات عن دليل والقيد الاخير مما لا دلالة عليه اصلا لا لغة ولا اصطلاحا وذهب في قوله ما لها وما عليها الى ما يقال ان اللام للانتفاع وعلى للتضرر وقيدهما بالاخروي احترازا عما ينتفع به او يتضرر منه في الدنيا من اللذات والآلام والشعر بهذا القيد شهرة ان الفقه من العلوم الدينية فذكر لما على هذا التقدير ثلثة معان ثم ذكر معنيين آخرين فصارت المعاني المحتملة خمسة ثلثة منها تشمل جميع اقسام ما ياتي به المكلف واثنان لا يشملان كلها والاقسام اثنا عشر لان ما ياتي به المكلف ان تساوى فعله وتركه فمباح والا فان كان فعله اولى فمع المنع عن الترك واجب وبدونه مندوب وان كان تركه اولى فمع المنع عن الفعل بدليل قطعي حرام وبدليل ظني مكروه كراهة التحريم وبدون المنع عن الفعل مكروه كراهة التنزيه هذا على راي محمد وهو المناسب ههنا لان المص جعل المكروه تنزيها ما يجوز فعله والمكروه تحريما ما لا يجوز فعله بل يجب تركه كالحرام وهذا لا يصح على رايهما وهو ان ما يكون تركه اولى من فعله فهو مع المنع عن الفعل حرام وبدونه مكروه كراهة التنزيه ان كان الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه ادنى ثواب وكراهة التحريم ان كان الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله يستحق محذورا دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة ثم المراد بالواجب ما يشمل الفرض ايضا لان استعماله بهذا المعنى شائع عندهم كقولهم الزكوة واجبة والحج واجب بخلاف اطلاق الحرام على المكروه تحريما والمراد بالمندوب ما يشمل السنة والنفل فصارت الاقسام ستة ولكل منها طرفان فعل اي ايقاع على ما هو المعنى المصدري وترك اي عدم فعل فتصير اثنى عشر والمراد بما ياتي به المكلف الفعل بمعنى الحاصل من المصدر كالهيئة التي تسمى صلوة والحالة التي تسمى صوما ونحو ذلك مما هو اثر صادر عن المكلف في طرف فعله ايقاعه وطرف تركه عدم ايقاعه والامور المذكورة من الواجب والحرام وغيرهما وان كانت في الحقيقة من صفات فعل المكلف خاصة الا انها قد تطلق على عدم الفعل ايضا فيقال عدم مباشرة الواجب حرام وعدم مباشرة الحرام واجب وهو المراد ههنا وانما فسر

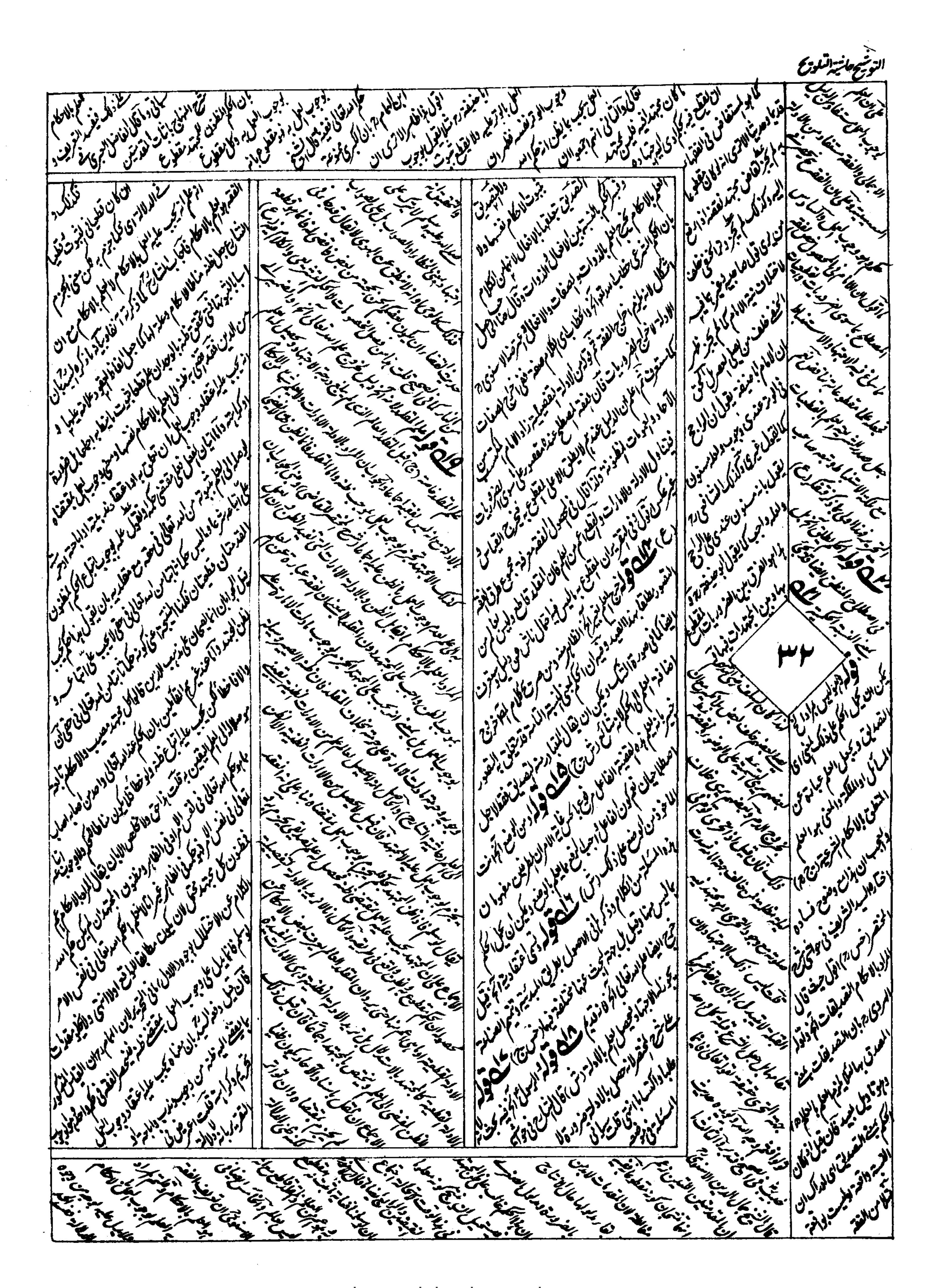
٢٨





ومن ثم سمّي الكلام فقهاً اكبر (وقيل العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية) فالعلم جنس والباقي فصل فقوله بالاحكام يمكن ان يراد بالحكم ههنا اسناد امر الى آخر ويمكن ان يراد الحكم المصطلح وهو خطاب الله تعالى المتعلق الى آخره فان اريد الاول يخرج العلم بالذوات والصفات التي ليست باحكام عن الحد اي يخرج التصورات ويبقى التصديقات وبالشرعية يخرج العلم بالاحكام العقلية والحسية كالعلم بان العالم محدث والنار محرقة وان اريد الثاني فقوله بالاحكام يكون احترازاً عن علم ما سوى خطاب الله تعالى المتعلق الخ فالحكم بهذا التفسير قسمان شرعي

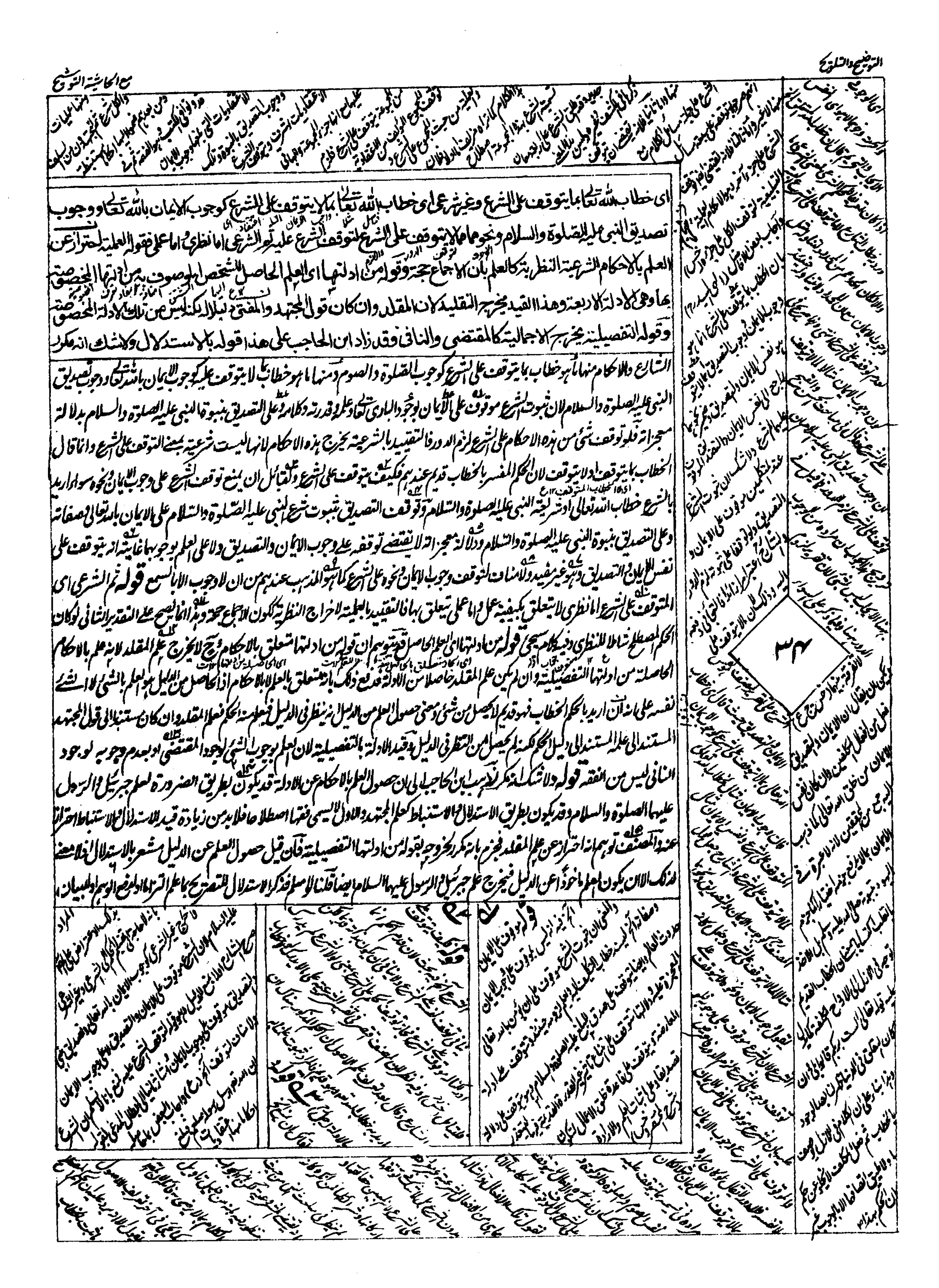
الترك بعدم الفعل ليصير قسماً آخر اذ لو اريد به كف النفس لكان ترك الحرام مثل فعل الواجب بعينه فان قلت اي حاجة الى اعتبار الفعل والترك وجعل الاقسام اثني عشر وهلا اقتصر على الستة بان يراد بالواجب مثلاً اعم من الفعل والترك قلت لانه اذا قال الواجب يدخل فيما يثاب عليه لم يصح ذلك في الواجب بمعنى عدم فعل الحرام فلابد من التفصيل المذكور ثم لا يخفى ان المراد ان عدم الاتيان بالواجب يستحق به العقاب الا انه قد لا يعاقب بعفو من الله تعالى او سهو من العبد او نحو ذلك وباقي كلامه واضح الا ان فيه مباحث الاول انه جعل ترك الحرام مما لا يثاب عليه ولا يعاقب وقد اعترض عليه بانه واجب والواجب يثاب عليه وفي التنزيل واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى وجوابه ان المثاب عليه فعل الواجب لا عدم مباشرة الحرام والا لكان لكل احد في كل لحظة مثوبات كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر عنه ونهي النفس كفها عن الحرام وهو من قبيل فعل الواجب ولا نزاع في ان ترك الحرام بمعنى كف النفس عنه عند تهيؤ الاسباب وميلان النفس اليه مما يثاب عليه الثاني ان المراد بالجواز في الوجه الرابع عدم منع الفعل والترك على ما يناسب الامكان الخاص المقابل للوجوب وفي الخامس عدم منع الفعل على ما يناسب الامكان العام المقابل للحرمة فان قلت اذا اريد بالجواز عدم منع الفعل والترك لم يصح قوله ففعل ما سوى الحرام والمكروه تحريماً وترك ما سوى الواجب يجوز لهما لان ما سوى الحرام والمكروه تحريماً يشمل الواجب مع انه لا يجوز بهذا المعنى وكذا ترك ما سوى الواجب يشمل ترك الحرام والمكروه تحريماً مع انه لا يجوز بهذا المعنى قلت هذا الخصوص بقرينة التصريح بدخوله فيما يجب عليهما الثالث ان ما يحرم عليهما في الوجه الخامس بمعنى المنع عن الفعل يشمل الحرام والمكروه كراهة التحريم والرابع ان ليس المراد بمعرفة ما لها وما عليها تصورها ولا التصديق بثبوتها لظهور ان ليس الفقه عبارة عن تصور الصلوة وغيرها ولا عن التصديق بوجودها في نفس الامر بل المراد معرفة احكامها من الوجوب وغيره كالتصديق بان هذا واجب وذلك حرام واليه الاشارة بقوله كوجوب الايمان واحكام الوجدانيات من الوجوب ونحوه تدرك بالدليل وثبوتها في نفس الامر بالوجدان كما في العمليات يعرف وجوب الصلوة بالدليل ووجودها بالحس ثم لا يخفى ان اعتراضه على التعريف الثاني بانه لا يجوز ان يراد بالاحكام كلها ولا بعضها المعين ولا المبهم وارد بعينه ههنا فيما لها وما عليها مع ان اطلاق اللفظ المحتمل للمعاني المتعددة مع عدم تعيين المراد غير مستحسن في التعريفات **قوله** وقيل العلم عرف اصحاب الشافعي رحمهم الله الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية وبيان ذلك ان متعلق العلم اما حكم او غيره والحكم اما مأخوذ من الشرع اولا والمأخوذ من الشرع اما ان يتعلق بكيفية عمل اولا والعملي اما ان يكون العلم به حاصلا من دليله التفصيلي الذي نيط به الحكم اولا فالعلم المتعلق بجميع الاحكام الشرعية العملية الحاصل من ادلتها التفصيلية هو الفقه وخرج العلم بغير الاحكام من الذوات والصفات والعلم بالاحكام الغير المأخوذة من الشرع كالاحكام المأخوذة من العقل كالعلم بان العالم حادث او من الحس كالعلم بان النار محرقة او من الوضع والاصطلاح كالعلم بان الفاعل مرفوع وخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية وتسمى اعتقادية واصلية ككون الاجماع حجة والايمان واجبا وخرج ايضا علم الله تعالى وجبرئيل والرسول عليهما الصلوة والسلام وكذا علم المقلد لانه لم يحصل من الادلة التفصيلية **قوله** يمكن ان يراد بالحكم الحكم يطلق في العرف على اسناد امر الى آخر اي نسبته اليه بالايجاب او السلب وفي اصطلاح الاصول على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وفي اصطلاح المنطق على ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ويسمى تصديقا وهو ليس بمراد ههنا لانه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية والمحققون على ان الثاني ايضا ليس بمراد والا لكان ذكر الشرعية والعملية تكرارا بل المراد النسبة التامة بين الامرين التي العلم بها تصديق وبغيرها تصور والى هذا اشار بقوله يخرج التصورات ويبقى التصديقات فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصلا من الادلة التفصيلية التي نصبت في الشرع على تلك القضايا وفوائد القيود ظاهرة على هذا التقدير والمصنف جوز ان يراد بالحكم ههنا مصطلح الاصول فاحتاج الى تكلف في تبيين فوائد القيود وتعسف في تقرير مراد القوم فذهب الى ان المراد بالشرعية ما يتوقف على الشرع ولا يدرك لولا خطاب



وستعرف تحقيق المقام في باب الحسن والقبح ان شاء الله تعالى

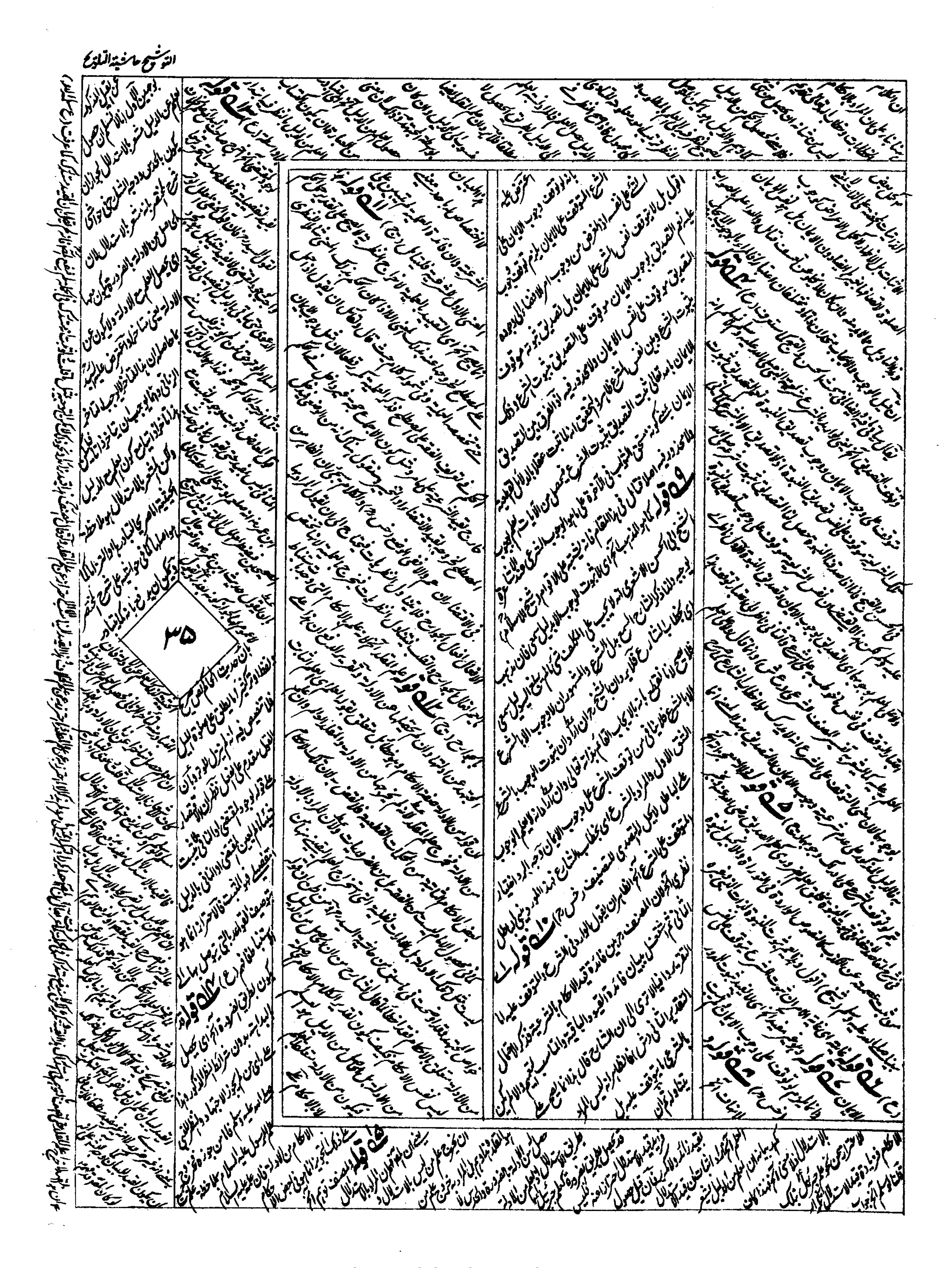
ثم المبيح اعني الله تعالى عنه والحسن ما لم ينه عنه فيشمل المباح الفاسد سيأتي (ت) ع قوله نعما البري وصفه بالبر اشعار بان النعم الاوسط تزكية النفس اسمه بعلم الاخلاق والاصغر ما يتعلق بالجوارح الذي خصه المتأخرون بعلم الفقه (ت) ع قوله نعم الواجب لا عدم بالاخرة ان الواجب يستلزم الحرام بعضه تركه يعني ان من اتى بالواجب على نية ان الله تعالى

ان الله تعالى كان يثيبنا بلطفه وان لم يعاقب ويمنع ولم تكن ذلك سببا لذلك ... ان الله تعالى كان يثيبنا عليه ايضا الله تعالى نهى النفس عن الهوى والثواب ان الثواب الفعل الاختيار ... ان العبد ... تعالى ... الله تعالى



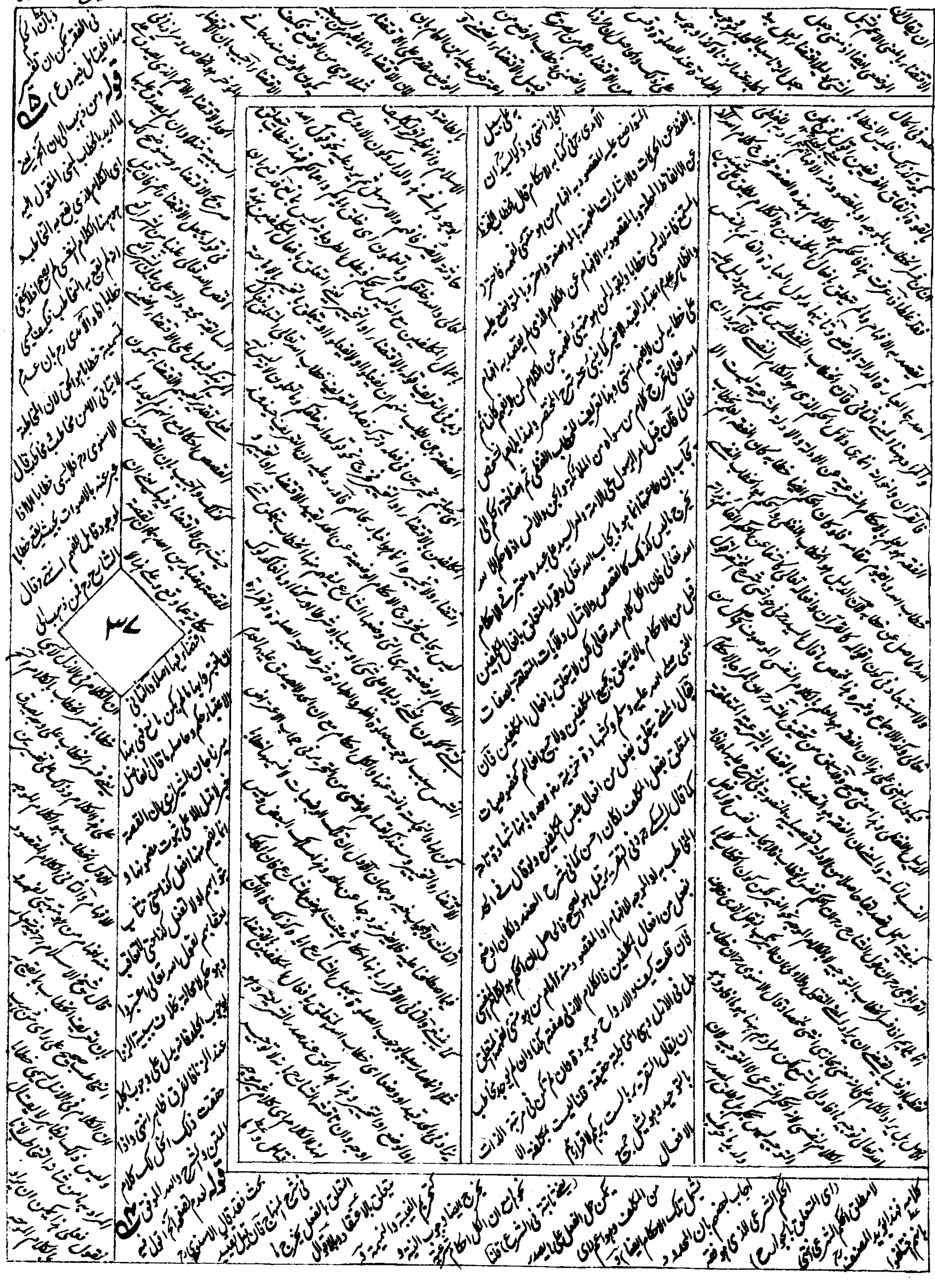
اى خطاب الله تعالى بما يتوقف على الشرع وغيرشرعى اى خطاب الله تعالى بما لا يتوقف على الشرع كوجوب الايمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبى عليه الصلوة والسلام ونحوهما مما لا يتوقف على الشرع لتوقف الشرع عليه ثم الشرعى اما نظرى اما عملى فقوله العملية احتراز عن العلم بالاحكام الشرعية النظرية كالعلم بان الاجماع حجة وقوله من ادلتها اى العلم الحاصل للشخص الموصوف به من ادلتها المخصوصة بها وهى الادلة الاربعة وهذا القيد يخرج التقليد لان المقلد وان كان قول المجتهد والمفتى دليلا له لكنه ليس من تلك الادلة المخصوصة وقوله التفصيلية يخرج الاجمالية كالمقتضى والنافى فقد زاد ابن الحاجب على هذا قوله بالاستدلال ولاشك انه مكرر

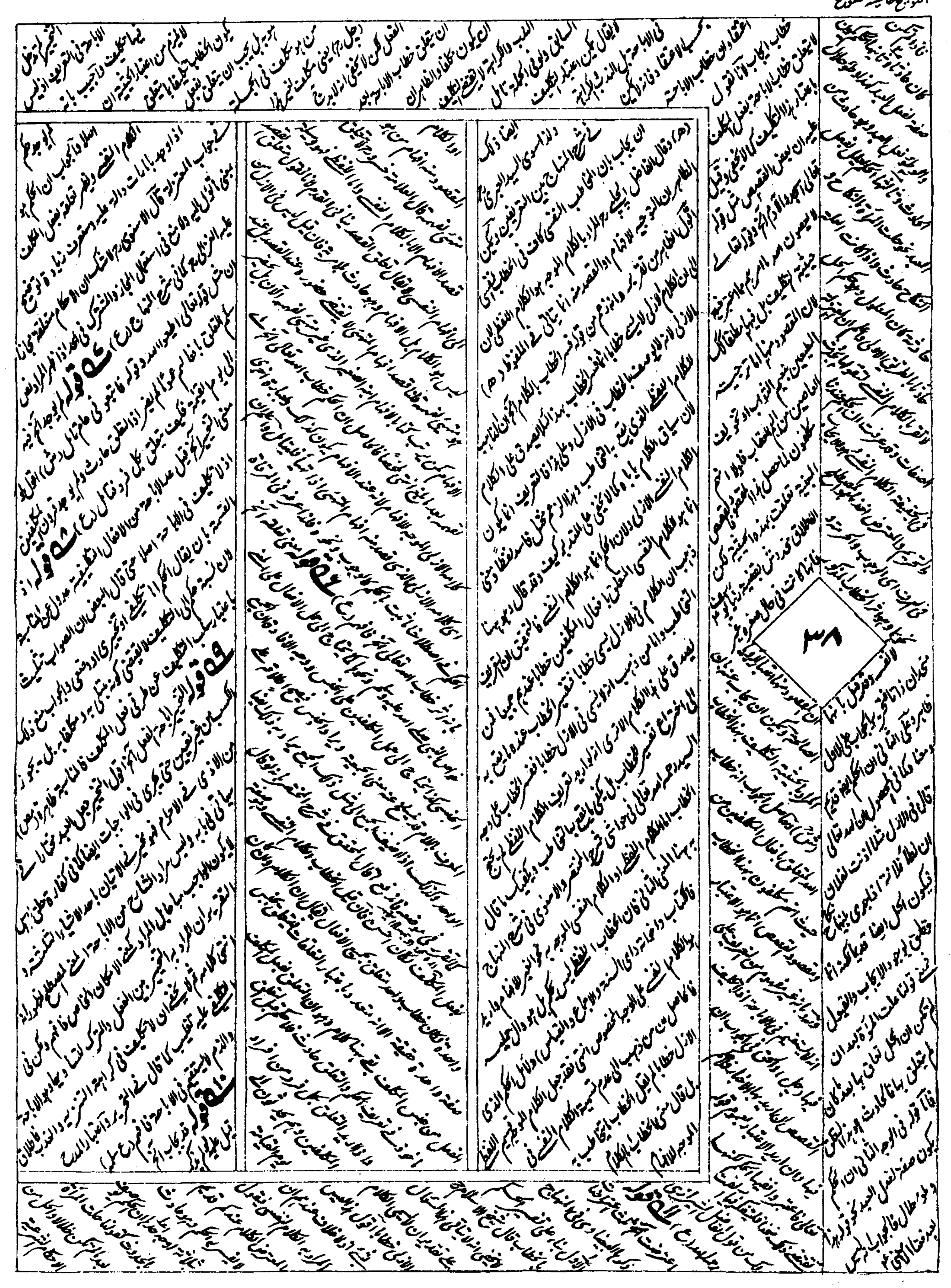
الشارع والاحكام منها ما هو خطاب بما يتوقف على الشرع كوجوب الصلوة والصوم ومنها ما هو خطاب بما لا يتوقف عليه كوجوب الايمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبى عليه الصلوة والسلام لان ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود البارى تعالى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبى عليه الصلوة والسلام بدلالة معجزاته فلو توقف شئ من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور فالتقييد بالشرعية يخرج هذه الاحكام لانها ليست شرعية بمعنى التوقف على الشرع وانما قال الخطاب بما يتوقف او لا يتوقف لان الحكم المفسر بالخطاب قديم عندهم فكيف يتوقف على الشرع وللقائل ان يمنع توقف الشرع على وجوب الايمان ونحوه سواء اريد بالشرع خطاب الله تعالى او شريعة النبى عليه الصلوة والسلام وتوقف التصديق بثبوت شرع النبى عليه الصلوة والسلام على الايمان بالله تعالى وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبى عليه الصلوة والسلام ودلالة معجزاته لا يقتضى توقفه على وجوب الايمان والتصديق ولا على العلم بوجوبهما غايته انه يتوقف على نفس الايمان والتصديق وهو غير مفيد ولا مناف لتوقف وجوب الايمان ونحوه على الشرع كما هو المذهب عندهم من ان لا وجوب الا بالسمع **قوله** ثم الشرعى اى المتوقف على الشرع اما نظرى لا يتعلق بكيفية عمل واما عملى يتعلق بها فالتقييد بالعملية لاخراج النظرية ككون الاجماع حجة وهذا انما يصح على التقدير الثانى لو كان الحكم المصطلح شاملا للنظرى وفيه كلام سيجئ **قوله** من ادلتها اى العلم الحاصل قد يتوهم ان قوله من ادلتها متعلق بالاحكام ثم لا يخرج علم المقلد لانه علم بالاحكام الحاصلة من ادلتها التفصيلية وان لم يكن علم المقلد حاصلا من الادلة فدفع ذلك بانه متعلق بالعلم لا بالاحكام اذ الحاصل من الدليل هو العلم بالشئ لا الشئ نفسه على انه ان اريد بالحكم الخطاب فهو قديم لا يحصل من شئ ومعنى حصول العلم من الدليل انه ينظر فى الدليل فيعلم منه الحكم فعلم المقلد وان كان مستندا الى قول المجتهد المستند الى علمه المستند الى دليل الحكم لكنه لم يحصل من النظر فى الدليل وقيد الادلة بالتفصيلية لان العلم بوجوب الشئ لوجود المقتضى او بعدم وجوبه لوجود النافى ليس من الفقه **قوله** ولاشك انه مكرر ذهب ابن الحاجب الى ان حصول العلم بالاحكام عن الادلة قد يكون بطريق الضرورة كعلم جبرئيل والرسول عليهما الصلوة والسلام وقد يكون بطريق الاستدلال والاستنباط كعلم المجتهد والاول لا يسمى فقها اصطلاحا فلا بد من زيادة قيد الاستدلال والاستنباط احترازا عنه والمصنف توهم انه احتراز عن علم المقلد فجزم بانه مكرر لخروجه بقوله من ادلتها التفصيلية فان قيل حصول العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال اذ لا معنى لذلك الا ان يكون العلم ماخوذا عن الدليل فيخرج علم جبرئيل والرسول عليهما السلام ايضا قلنا لو سلم فذكر الاستدلال للتصريح بما علم التزاما او لدفع الوهم او للبيان

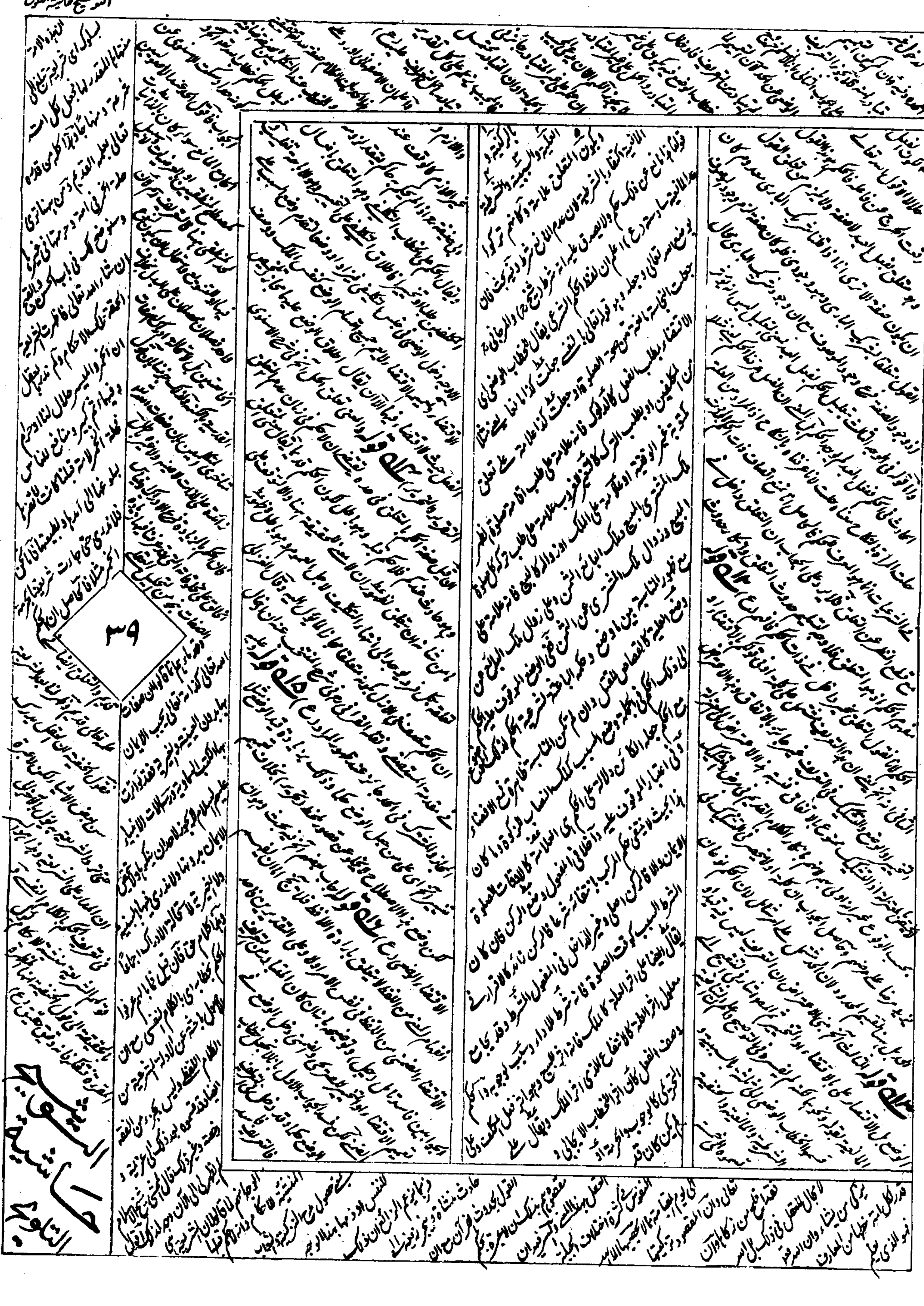


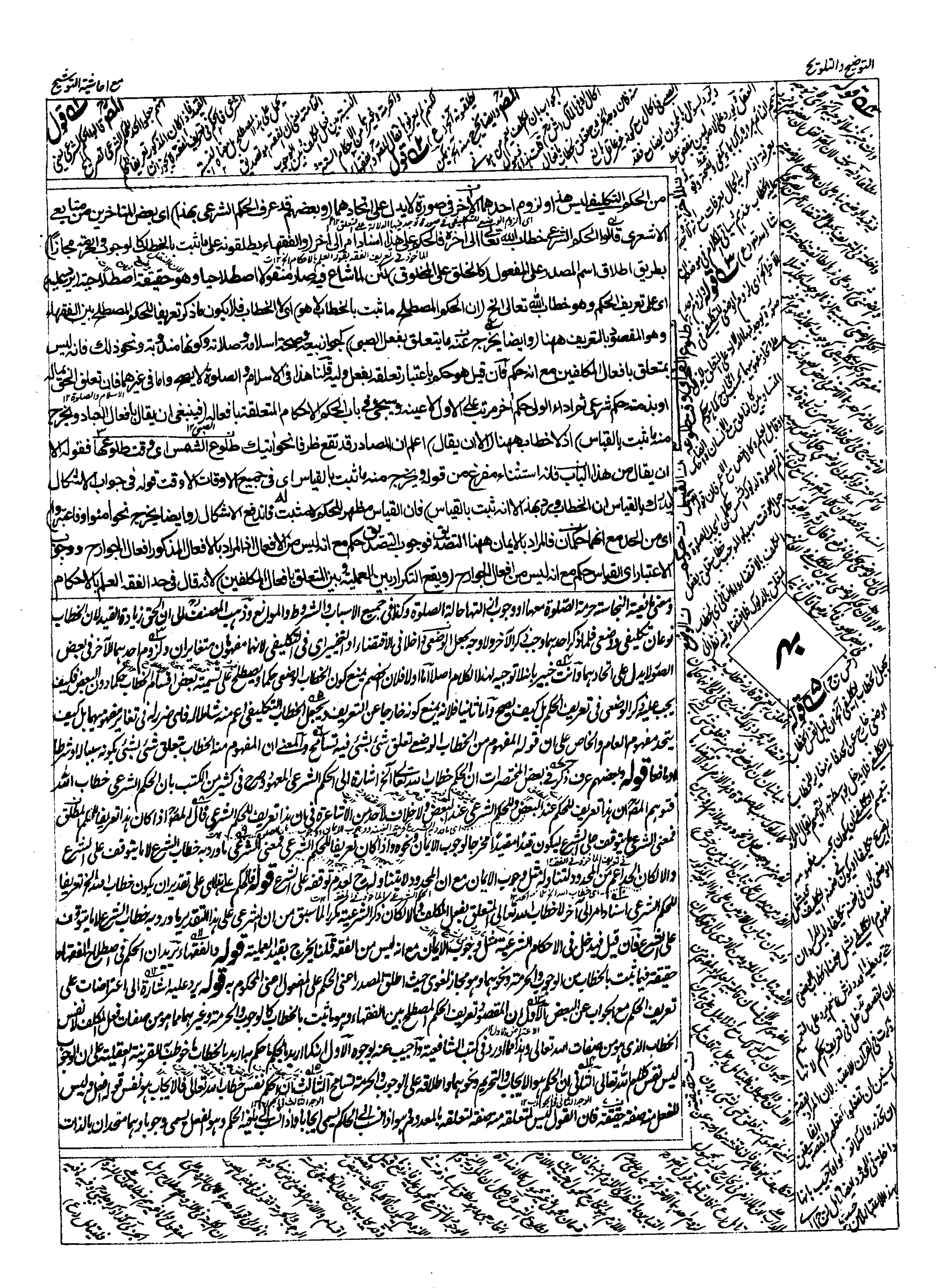
ولما عرف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية وجب تعريف الحكم وتعريف الشرعية فقال (والحكم قيل خطاب الله تعالى) هذا التعريف منقول عن الاشعري فقوله خطاب الله تعالى يشمل جميع الخطابات وقوله (المتعلق بافعال المكلفين) يخرج ما ليس كذلك كالقصص والامثال والآيات المتعلقة بصفات الله تعالى كقوله لا اله الا هو فبقي في الحد نحو والله خلقكم وما تعملون مع انه ليس بحكم فاخرجه بقوله (بالاقتضاء) اي الطلب وهو اما طلب الفعل جازما كالايجاب او غير جازم كالندب واما طلب الترك جازما كالتحريم او غير جازم كالكراهة (او التخيير) اي الاباحة (وقد زاد البعض او الوضع ليدخل الحكم بالسببية والشرطية ونحوهما) اعلم ان خطاب الشرع اما تكليفي وهو المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير واما وضعي وهو الخطاب بان هذا سبب ذلك او شرطه كالدلوك سبب للصلوة والطهارة شرط لها فلما ذكر احد النوعين وهو التكليفي وجب ذكر النوع الآخر وهو الوضعي والبعض لم يذكر الوضعي لانه داخل في الاقتضاء او التخيير لان المعنى من كون الدلوك سببا للصلوة انه اذا وجد الدلوك وجبت الصلوة حينئذ والوجوب من باب الاقتضاء لكن الحق هو الاول لان المفهوم من الحكم الوضعي تعلق شيء بشيء آخر والمفهوم

دون الاختراز ومثله شائع في التعريفات **قوله** ولما عرف الفقه اقول المذكور في كتب الشافعية ان خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين تعريف للحكم الشرعي المتعارف بين الاصوليين لا للحكم المأخوذ في تعريف الفقه والمصنف ذهب الى انه تعريف له ولان الشرعي قيد زائد على خطاب الله تعالى ولان كونه تعريفا للحكم الشرعي انما هو اي لفظ الاشاعرة وكل ذلك لعدم تصفح كتبهم فنقول عرف بعض الاشاعرة الحكم الشرعي بخطاب الله المتعلق بافعال المكلفين والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل الى ما يقع به التخاطب وهو ههنا الكلام النفسي الازلي ومن ذهب الى ان الكلام لا يسمى في الازل خطابا فسر الخطاب بالكلام الموجه للافهام او الكلام المقصود منه افهام من هو متهيئ لفهمه ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم والا لم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فدخل في الحد خواص النبي عليه الصلوة والسلام كاباحة ما فوق الاربع من النساء وخرج خطاب الله تعالى المتعلق باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف لا يقال اضافة الخطاب الى الله تعالى يدل على ان لا حكم الا خطابه وقد وجبت طاعة النبي عليه الصلوة والسلام واولي الامر والسيد فخطابهم ايضا حكم لانا نقول انما وجبت طاعتهم بايجاب الله تعالى اياها فلا حكم الا حكمه تعم ثم اعترض على هذا التعريف بانه غير مانع لانه تدخل فيه القصص المبينة لاحوال المكلفين في افعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون مع انها ليست احكاما فزيد على التعريف قيد يخصصه ويخرج ما دخل فيه من غير افراد المحدود وهو قولهم بالاقتضاء او التخيير فان تعلق الخطاب بالافعال في القصص في الاخبار عن الاعمال ليس تعلق الاقتضاء او التخيير ومعنى التخيير اباحة الفعل والترك للمكلف ومعنى الاقتضاء طلب الفعل منه مع المنع عن الترك وهو الايجاب او بدونه وهو الندب او طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او بدونه وهو الكراهة وقد يجاب بانه لا حاجة الى زيادة قولهم بالاقتضاء او التخيير لان قيد الحيثية مراد والمعنى خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب بالافعال في صور النقض من حيث انها افعال المكلفين وهو ظاهر **قوله** وقد زاد البعض اعترضت المعتزلة على هذا التعريف بثلثة اوجه الاول ان الخطاب عندكم قديم والحكم حادث لكونه متصفا بالحصول بعد العدم كقولنا حلت المرأة بعد ما لم تكن حلالا ولكونه معللا بالحادث كقولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق الثاني انه يشتمل على كلمة او وهي للتشكيك والترديد ينافي التعريف والتحديد الثالث انه غير جامع للاحكام الوضعية مثل سببية الدلوك لوجوب الصلوة وشرطية الطهارة لها ومانعية النجاسة عنها والمعتبر في تفسير الخطاب الوضعي ذكر المانعية فاجابت الاشاعرة عن الاول بمنع اتصاف الحكم بالحصول بعد العدم بل المتصف بذلك هو التعلق والمعنى تعلق الحل بها بعد ما لم يكن متعلقا وبمنع تعليل الحكم بالحادث بمعنى تأثير الحادث فيه بل معناه كون الحادث امارة عليه معرفا له اذ العلل الشرعية امارات ومعرفات لا موجبات ومؤثرات والحادث يصلح امارة ومعرفا للقديم كالعالم للصانع وعن الثاني بان او ههنا للتقسيم المحدود وتفصيله لانه نوعان نوع له تعلق الاقتضاء ونوع له تعلق التخيير فلا يمكن جمعهما في حد واحد بدون التفصيل واما الثالث فالتزمه بعضهم وزاد في التعريف قيدا يجعله شاملا للحكم الوضعي فقال بالاقتضاء او التخيير او الوضع اي وضع الشارع وجعله واجاب بعضهم بانا لا نسلم ان خطاب الوضع حكم ونحن لا نسميه حكما وان اصطلح غيرنا على تسميته حكما فلا مشاحة معه عليه تغيير التعريف ولو سلم فلا نسلم خروجه عن الحد فان المراد من الاقتضاء او التخيير اعم من الصريحي والضمني وخطاب الوضع من قبيل الضمني اذ معنى سببية الدلوك وجوب الصلوة عنده ومعنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلوة او حرمة الصلوة بدونها



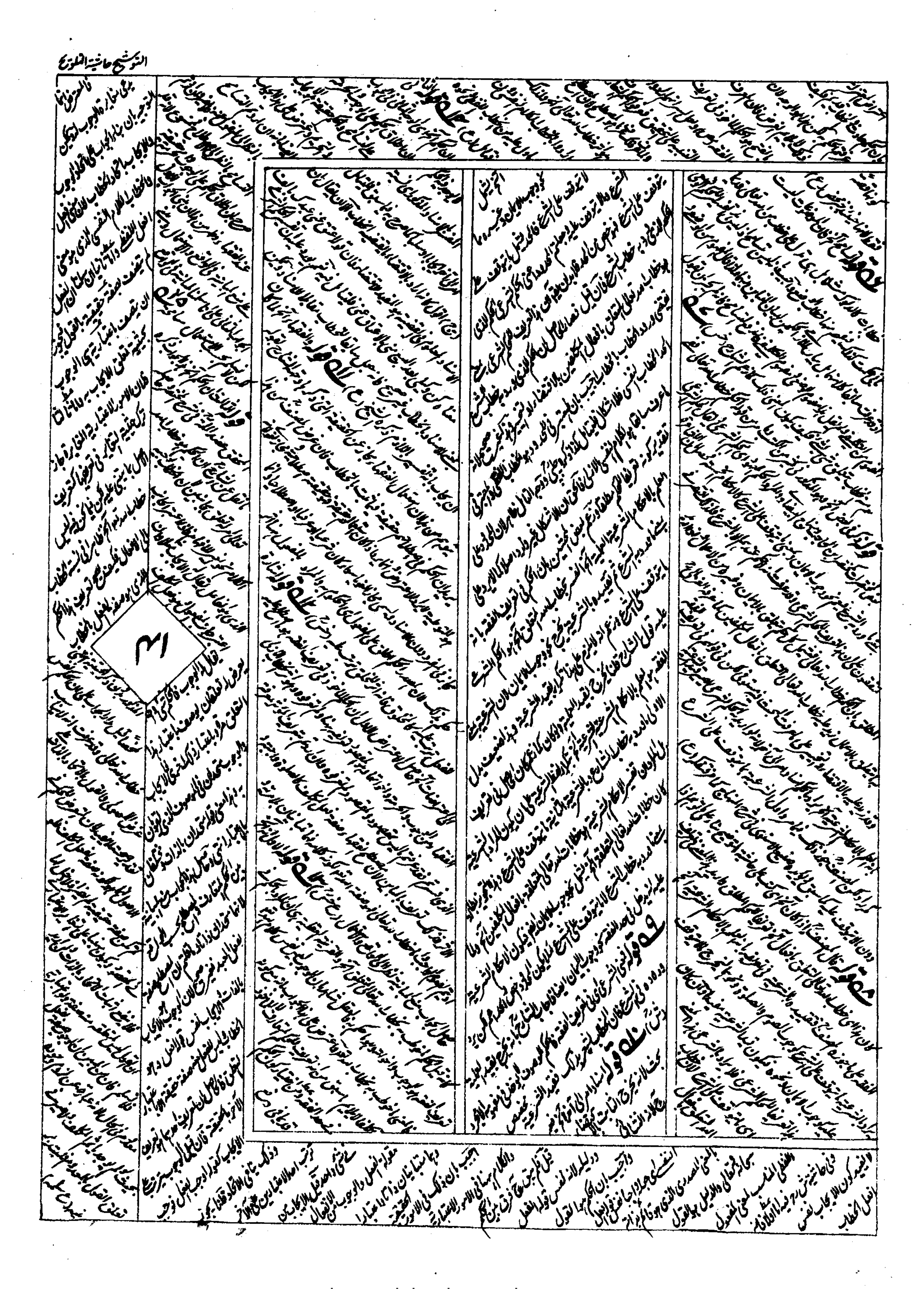


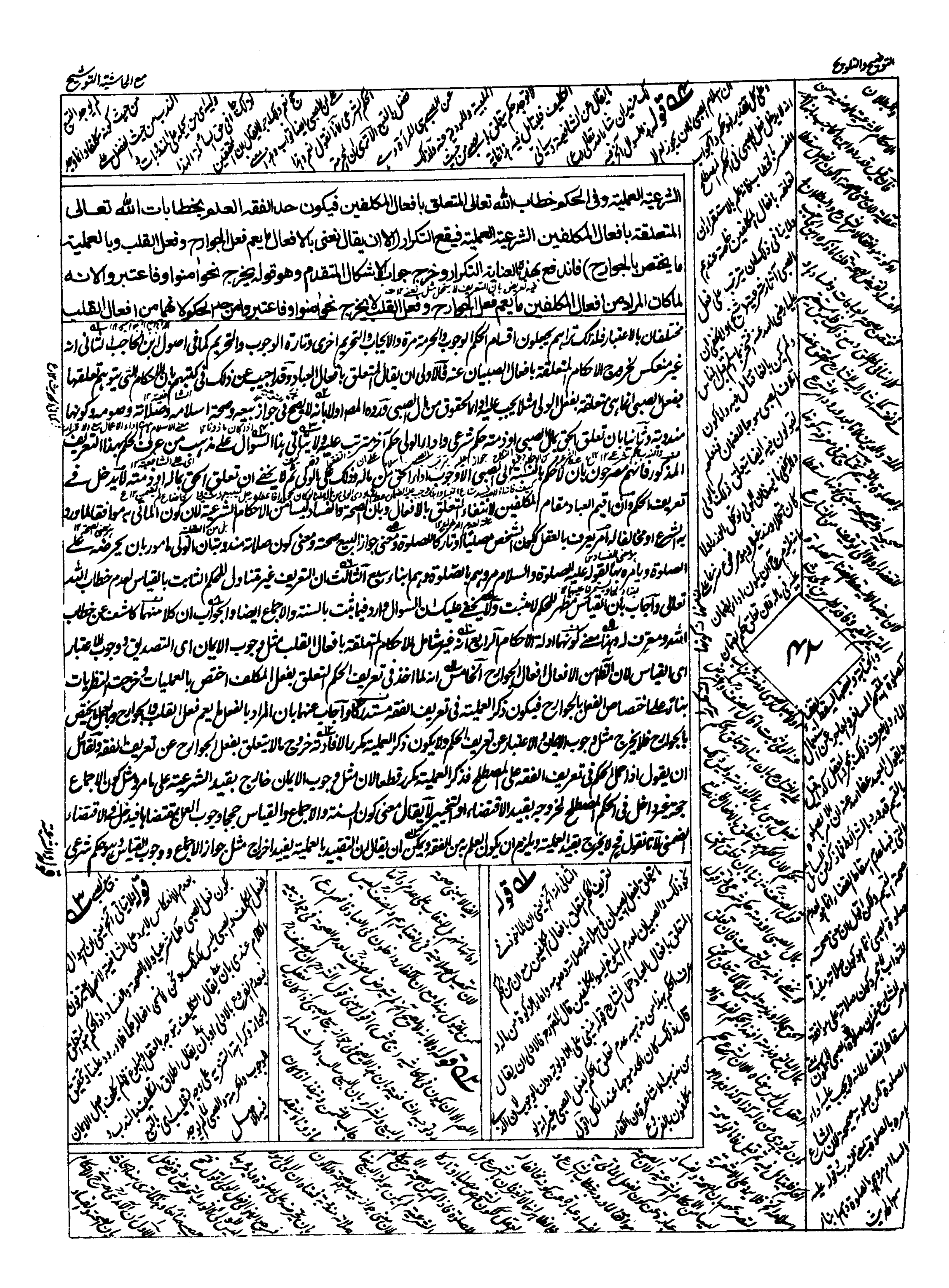




من الحكم التكليفي ليس هذا و لزوم احدهما الآخر في صورة لا يدل على اتحادهما (وبعضهم قد عرف الحكم الشرعي بهذا) اى بعض المتأخرين من متابعي الاشعري قالوا الحكم الشرعي خطاب الله تعالى الى آخره فالحكم على هذا اسناد امر الى آخر (والفقهاء يطلقونه على ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة مجازاً) بطريق اطلاق اسم المصدر على المفعول كالخلق على المخلوق) لكن لما شاع فيه صار منقولاً اصطلاحيا وهو حقيقة اصطلاحية (يرد عليه) اى على تعريف الحكم وهو خطاب الله تعالى الخ (ان الحكم المصطلح ما ثبت بالخطاب لا هو) اى لا الخطاب فلا يكون ما ذكر تعريفا للحكم المصطلح بين الفقهاء وهو المقصود بالتعريف ههنا (وايضا يخرج عنه ما يتعلق بفعل الصبي) كجواز بيعه وصحة اسلامه وصلاته وكونها مندوبة ونحو ذلك فانه ليس بمتعلق بافعال المكلفين مع انه حكم فان قيل هو حكم باعتبار تعلقه بفعل وليه قلنا هذا في الاسلام والصلوة لا يصح واما في غيرهما فان تعلق الحق بماله او بذمته حكم شرعي ثم اداء الولي حكم آخر مترتب على الاول لا عينه وسيجيء في باب الحكم الاحكام المتعلقة بافعاله (فينبغي ان يقال بافعال العباد ويخرج منه ما ثبت بالقياس) اذ لا خطاب ههنا (الا ان يقال) اعلم ان المصادر قد تقع ظرفا نحو آتيك طلوع الشمس اى وقت طلوعها فقوله الا ان يقال من هذا الباب فانه استثناء مفرغ من قوله ويخرج منه ما ثبت بالقياس اى في جميع الاوقات الا وقت قوله في جواب الاشكال ذلك بالقياس ان الخطاب ورد بهذا الا انه ثبت بالقياس) فان القياس مظهر للحكم لا مثبت فاندفع الاشكال (وايضا يخرج نحو آمنوا واعتبروا) اى من الحد مع انهما حكمان فالمراد بالايمان ههنا التصديق فوجوب التصديق حكم مع انه ليس من الافعال اذ المراد بالافعال المذكور افعال الجوارح ووجوب الاعتبار اى القياس حكم مع انه ليس من افعال الجوارح (ويقع التكرار بين العملية وبين التعلق بافعال المكلفين) لانه قال في حد الفقه العلم بالاحكام

ومنع مانعية النجاسة حرمة الصلوة معها او وجوب ازالتها حالة الصلوة وكذا في جميع الاسباب والشروط والموانع وذهب المصنف الى ان الحق زيادة القيد لان الخطاب نوعان تكليفي ووضعي فلما ذكر احدهما وجب ذكر الآخر ولا وجه لجعل الوضعي داخلا في الاقتضاء او التخيير اى في التكليفي لانهما مفهومان متغايران ولزوم احدهما الآخر في بعض الصور لا يدل على اتحادهما وانت خبير بانه لا توجيه لهذا الكلام اصلا اما اولا فلان لهم منع كون الخطاب الوضعي حكما ويصطلح على تسمية بعض اقسام الخطاب حكما دون البعض فكيف يجب عليه ذكر الوضعي في تعريف الحكم بل كيف يصح واما ثانيا فلانه يمنع كونه خارجا عن التعريف ويجعل الخطاب التكليفي اعم منه شاملا له فلا يضر له في تغاير مفهوميهما بل كيف يتحد مفهوم العام والخاص على ان قوله المفهوم من الخطاب الوضعي تعلق شيء بشيء فيه تسامح والمعنى ان المفهوم منه الخطاب بتعلق شيء لشيء بكونه سببا له او شرطا او مانعا **قوله** وبعضهم عرف ذكر في بعض المختصرات ان الحكم خطاب الله تعالى الخ اشارة الى الحكم الشرعي المعهود وصرح في كثير من الكتب بان الحكم الشرعي خطاب الله فتوهم المصنف ان هذا تعريف للحكم عند البعض وللحكم الشرعي عند البعض ولا خلاف لاحد من الاشاعرة في ان هذا تعريف للحكم الشرعي قال المصنف اذا كان هذا تعريفا للحكم المطلق فمعنى الشرعي ما يتوقف على الشرع ليكون قيدا مقيدا مخرجا لوجوب الايمان ونحوه واذا كان تعريفا للحكم الشرعي فمعنى الشرعي ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع والا لكان الحد اعم من المحدود لتناوله مثل وجوب الايمان مع ان المحدود لا يتناوله لعدم توقفه على الشرع **قوله** فالحكم على هذا اى على تقدير ان يكون خطاب الله تعريفا للحكم الشرعي اسناد امر الى آخر لا خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف والا لكان ذكر الشرعية مكررا لما سبق من ان الشرعي على هذا التقدير ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع فان قيل فيدخل في الاحكام الشرعية مثل وجوب الايمان مع انه ليس من الفقه قلنا يخرج بقيد العملية **قوله** والفقهاء يريد ان الحكم في اصطلاح الفقهاء حقيقة فيما ثبت بالخطاب من الوجوب والحرمة ونحوهما وهو مجاز لغوي حيث اطلق المصدر اعني الحكم على المفعول اعني المحكوم به **قوله** يرد عليه اشارة الى اعتراضات على تعريف الحكم مع الجواب عن البعض الاول ان المقصود تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو من صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب الذي هو من صفات الله تعالى وهذا مما اورد في كتب الشافعية واجيب عنه بوجوه الاول انكار ارادة الحكم بما اريد بالخطاب خوطب بالقرينة العقلية على ان الوجوب ليس نفس كلام الله تعالى الثاني ان الحكم هو الايجاب والتحريم ونحوهما واطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح الثالث ان الحكم نفس خطاب الله تعالى فالايجاب هو نفس قوله افعل وليس للفعل منه صفة حقيقة فان القول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات



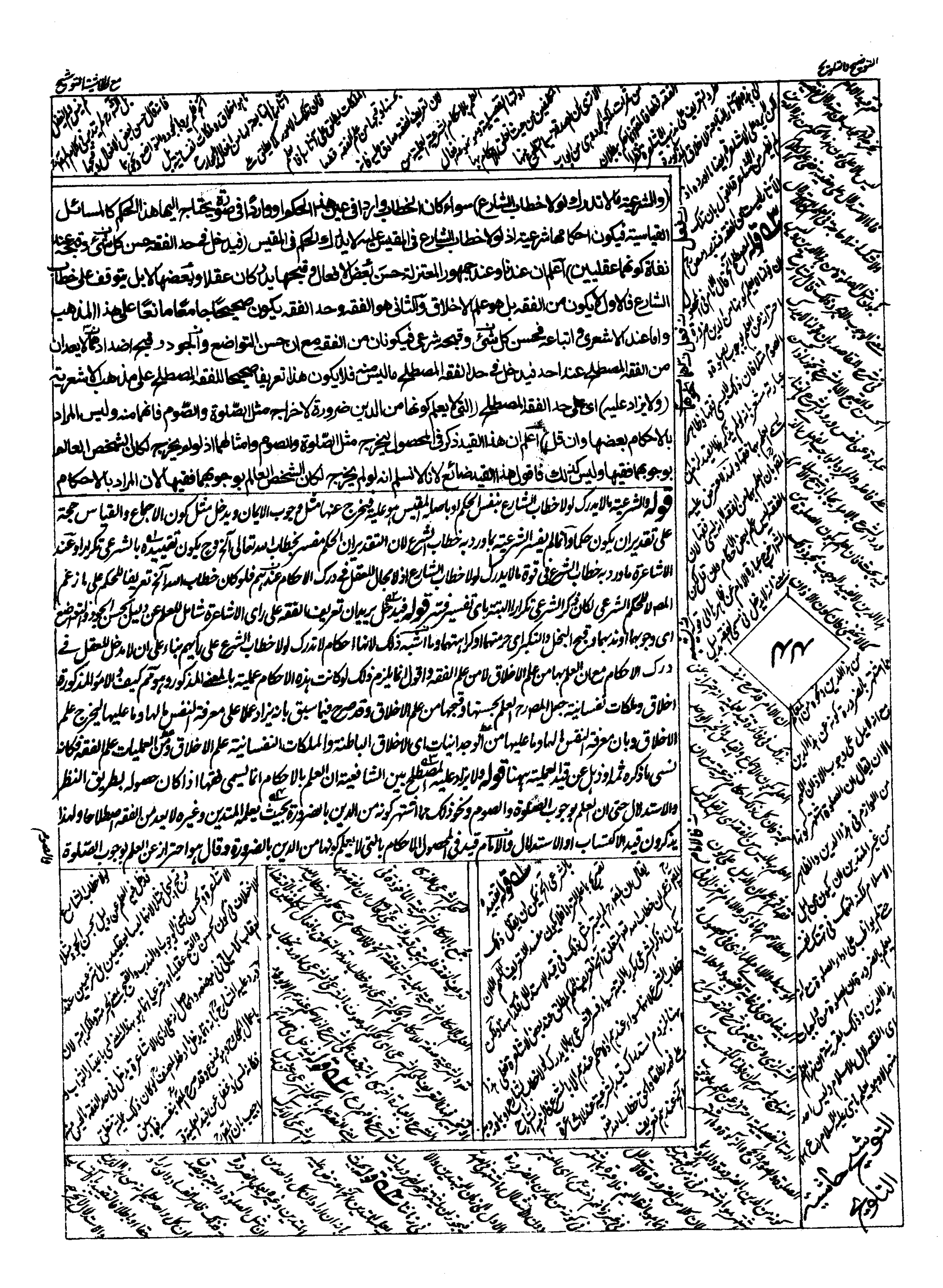


الشرعية العملية وفي الحكم خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين فيكون حد الفقه العلم بخطابات الله تعالى المتعلقة بافعال المكلفين الشرعية العملية فيقع التكرار (الا ان يقال نعني بالافعال ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب وبالعملية ما يختص بالجوارح) فاندفع بهذه العناية التكرار وخرج جواب الاشكال المتقدم وهو قوله يخرج نحو آمنوا وفاعتبروا لانه لما كان المراد من افعال المكلفين ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب لا يخرج نحو آمنوا وفاعتبروا من حد الحكم لانهما من افعال القلب

مختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم اخرى وتارة الوجوب والتحريم كما في اصول ابن الحاجب الثاني انه غير منعكس لخروج الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان عنه فالاولى ان يقال المتعلق بافعال العباد وقد اجيب عن ذلك في كتبهم بان الاحكام التي يتوهم تعلقها بفعل الصبي انما هي متعلقة بفعل الولي مثلا يجب عليه اداء الحقوق من مال الصبي ورده المصنف اولا بانه لا يصح في جواز بيعه وصحة اسلامه وصلاته وصومه وكونها مندوبة وثانيا بان تعلق الحق بمال الصبي او ذمته حكم شرعي واداء الولي حكم آخر مترتب عليه ولا يتأتى هذا السؤال على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف المذكور فانهم مصرحون بان لا حكم بالنسبة الى الصبي الا وجوب اداء الحق من ماله وذلك على الولي ثم لا يخفى ان تعلق الحق بماله او ذمته لا يدخل في تعريف الحكم وان اقيم العباد مقام المكلفين لانتفاء التعلق بالافعال وبان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية لان كون الماتي به موافقا للمامور به الشرع او مخالفا له امر يعرف بالعقل ككون الشخص مصليا او تاركا للصلوة ومعنى جواز البيع صحته ومعنى كون صلاته مندوبة ان الولي مامور بان يحرضه على الصلوة ويامره بها لقوله عليه الصلوة والسلام مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع الثالث ان التعريف غير متناول للحكم الثابت بالقياس لعدم خطاب الله تعالى واجاب بان القياس مظهر للحكم لا مثبت ولا يخفى عليك ان السؤال وارد فيما ثبت بالسنة والاجماع ايضا والجواب ان كلا منهما كاشف عن خطاب الله ومعرف له وههنا معنى كونها ادلة الاحكام الرابع انه غير شامل للاحكام المتعلقة بافعال القلب مثل وجوب الايمان اي التصديق ووجوب الاعتبار اي القياس لان الظاهر من الافعال افعال الجوارح الخامس انه لما اخذ في تعريف الحكم التعلق بفعل المكلف اختص بالعمليات وخرجت النظريات بناء على اختصاص الفعل بالجوارح فيكون ذكر العملية في تعريف الفقه مستدركا واجاب عنهما بان المراد بالفعل ما يعم فعل القلب والجوارح وبالعمل ما يختص بالجوارح فلا يخرج مثل وجوب الايمان والاعتبار عن تعريف الحكم ولا يكون ذكر العملية مكررا لافادته خروج ما لا يتعلق بفعل الجوارح عن تعريف الفقه وللقائل ان يقول اذا حمل الحكم في تعريف الفقه على المصطلح فذكر العملية مكرر قطعا لان مثل وجوب الايمان خارج بقيد الشرعية على ما مر ومثل كون الاجماع حجة غير داخل في الحكم المصطلح لخروجه بقيد الاقتضاء او التخيير لا يقال معنى كون السنة والاجماع والقياس حججا وجوب العمل بمقتضاها فيدخل في الاقتضاء الضمني لانا نقول فح لا يخرج بقيد العملية ويلزم ان يكون العلم به من الفقه ويمكن ان يقال ان التقييد بالعملية ليفيد اخراج مثل جواز الاجماع ووجوب القياس مما هو حكم شرعي

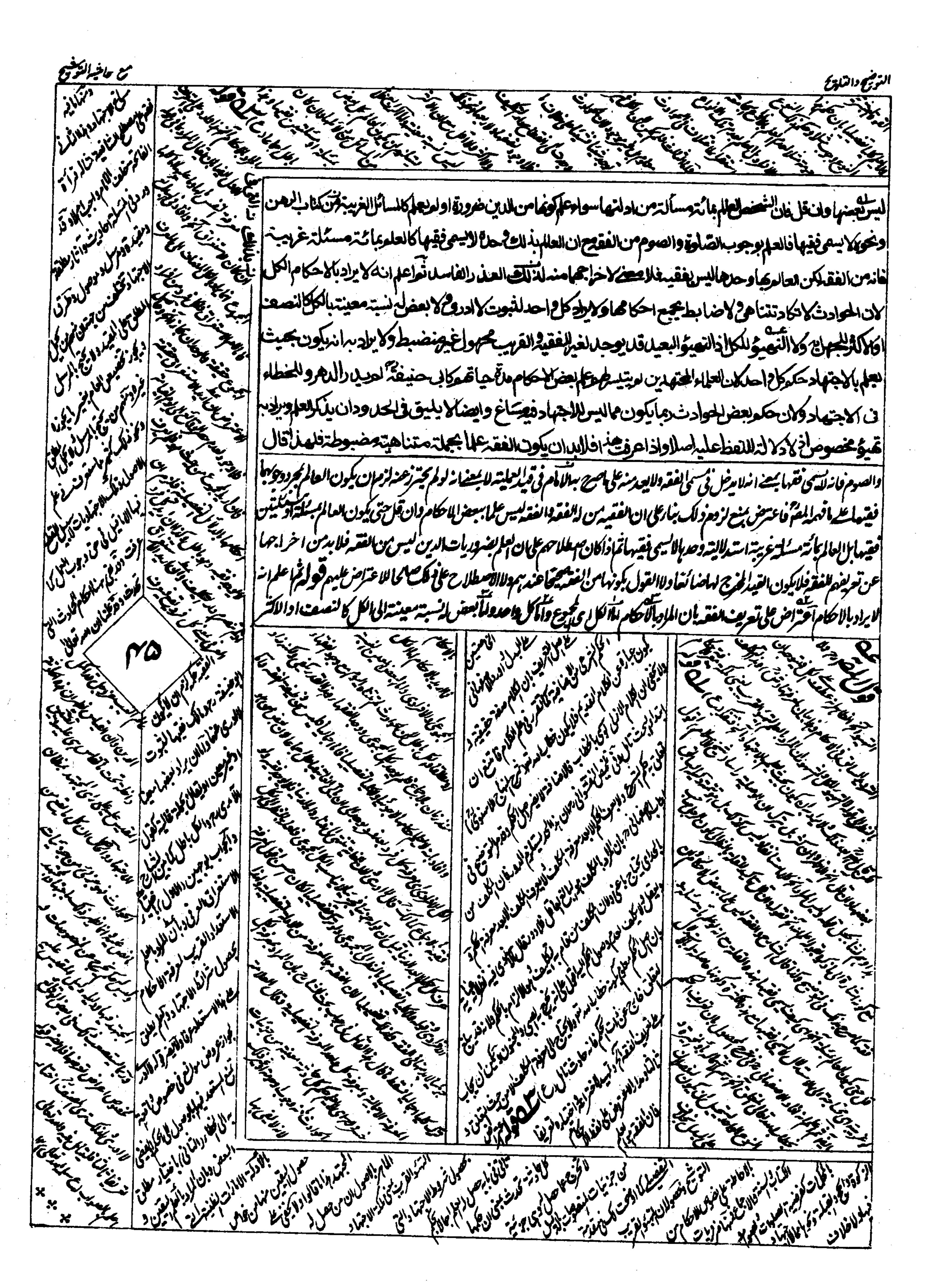
(ع) **قوله** أي تقابل البطلان فإن الصحة ... أي تقابل البطلان الصحة أي

[illegible]



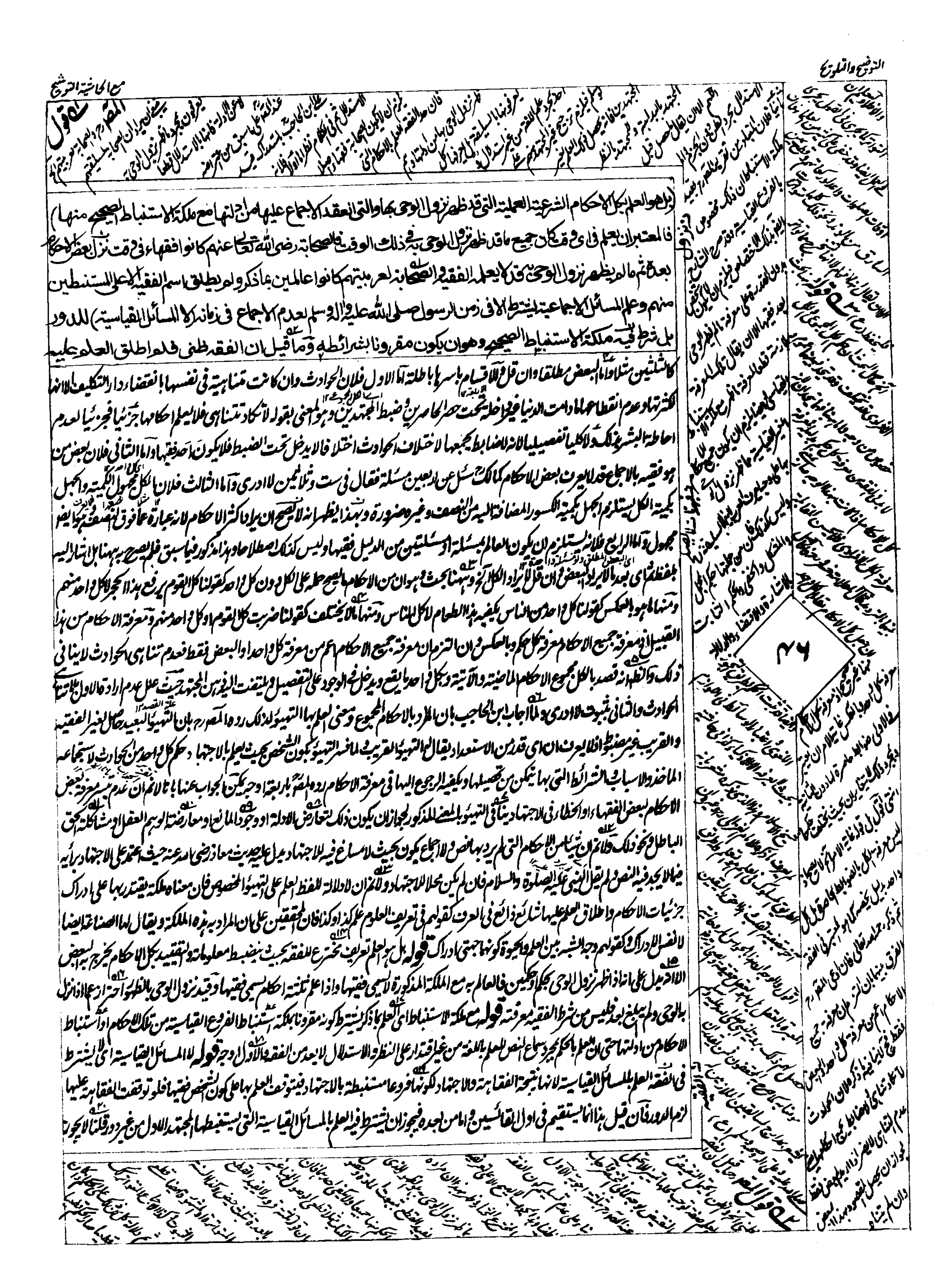
(والشرعية ما لا تدرك لولا خطاب الشارع) سواء كان الخطاب واردًا في عين هذا الحكم او واردًا في صورة يحتاج اليها هذا الحكم كالمسائل القياسية فيكون احكامها شرعية اذ لولا خطاب الشارع في المقيس عليه لا يدرك الحكم في المقيس (فيدخل في حد الفقه حسن كل شئ وقبحه نفاة كونهما عقليين) اعلم ان عندنا وعند جمهور المعتزلة حسن بعض الافعال وقبحها ان كان عقلا وبعضها لا بل يتوقف على خطاب الشارع فالاول لا يكون من الفقه بل هو علم الاخلاق والثاني هو الفقه وحد الفقه يكون صحيحًا جامعًا مانعًا على هذا المذهب واما عند الاشعري واتباعه فحسن كل شئ وقبحه شرعي فيكونان من الفقه مع ان حسن التواضع والجود وقبح اضدادهما لا يعدان من الفقه المصطلح عند احد فيدخل في حد الفقه المصطلح ما ليس منه فلا يكون هذا تعريفا صحيحا للفقه المصطلح على مذهب الاشعرية (ولا يزاد عليه) اي على حد الفقه المصطلح (التي لا يعلم كونها من الدين ضرورة لاخراج مثل الصلوة والصوم فانهما منه وليس المراد بالاحكام بعضها وان قل) اعلم ان هذا القيد ذكر في المحصول ليخرج مثل الصلوة والصوم وامثالهما اذ لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما فقيها وليس كذلك فاقول هذا القيد ضائع لانا لا نسلم انه لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما فقيها لان المراد بالاحكام

قوله والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع بنفس الحكم او باصله المقيس هو عليه فيخرج عنها مثل وجوب الايمان ويدخل مثل كون الاجماع والقياس حجة على تقدير ان يكون حكما وانما لم يفسر الشرعية بما ورد به خطاب الشرع لان التقدير ان الحكم مفسر بخطاب الله تعالى الخ فيكون تقييده بالشرعي تكرارا وعند الاشاعرة ما ورد به خطاب الشرع في قوة ما لا يدرك لولا خطاب الشارع اذ لا مجال للعقل في درك الاحكام عندهم فلو كان خطاب الله الخ تعريفا للحكم على ما زعم المص للحكم الشرعي لكان ذكر الشرعي تكرارا البتة باي تفسير فسر **قوله** فيدخل يريد ان تعريف الفقه على راي الاشاعرة شامل للعلم عن دليل بحسن الجود والتواضع اي وجوبها او ندبها وبقبح البخل والتكبر اي حرمتها او كراهتها وما اشبه ذلك لانها احكام لا تدرك لولا خطاب الشرع على رايهم بناء على ان لا مدخل للعقل في درك الاحكام مع ان العلم بها من علم الاخلاق لا من علم الفقه واقول انما يلزم ذلك لو كانت هذه الاحكام عملية بالمعنى المذكور وهو ممنوع كيف والامور المذكورة اخلاق وملكات نفسانية جعل المص رح العلم بحسنها وقبحها من علم الاخلاق وقد صرح فيما سبق بانه يزاد عملا على معرفة النفس ما لها وما عليها ليخرج علم الاخلاق وبان معرفة النفس ما لها وما عليها من الوجدانيات اي الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية علم الاخلاق ومن العمليات علم الفقه فكانه نسي ما ذكره ثمة او ذهل عن قيد العملية ههنا **قوله** ولا يزاد عليه المصطلح بين الشافعية ان العلم بالاحكام انما يسمى فقها اذا كان حصوله بطريق النظر والاستدلال حتى ان العلم بوجوب الصلوة والصوم ونحو ذلك مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة بحيث يعلمه المتدين وغيره لا يعد من الفقه اصطلاحا ولهذا يذكرون قيد الاكتساب او الاستدلال والامام قيد في المحصول الاحكام بالتي لا يعلم كونها من الدين بالضرورة وقال هو احتراز عن العلم بوجوب الصلوة



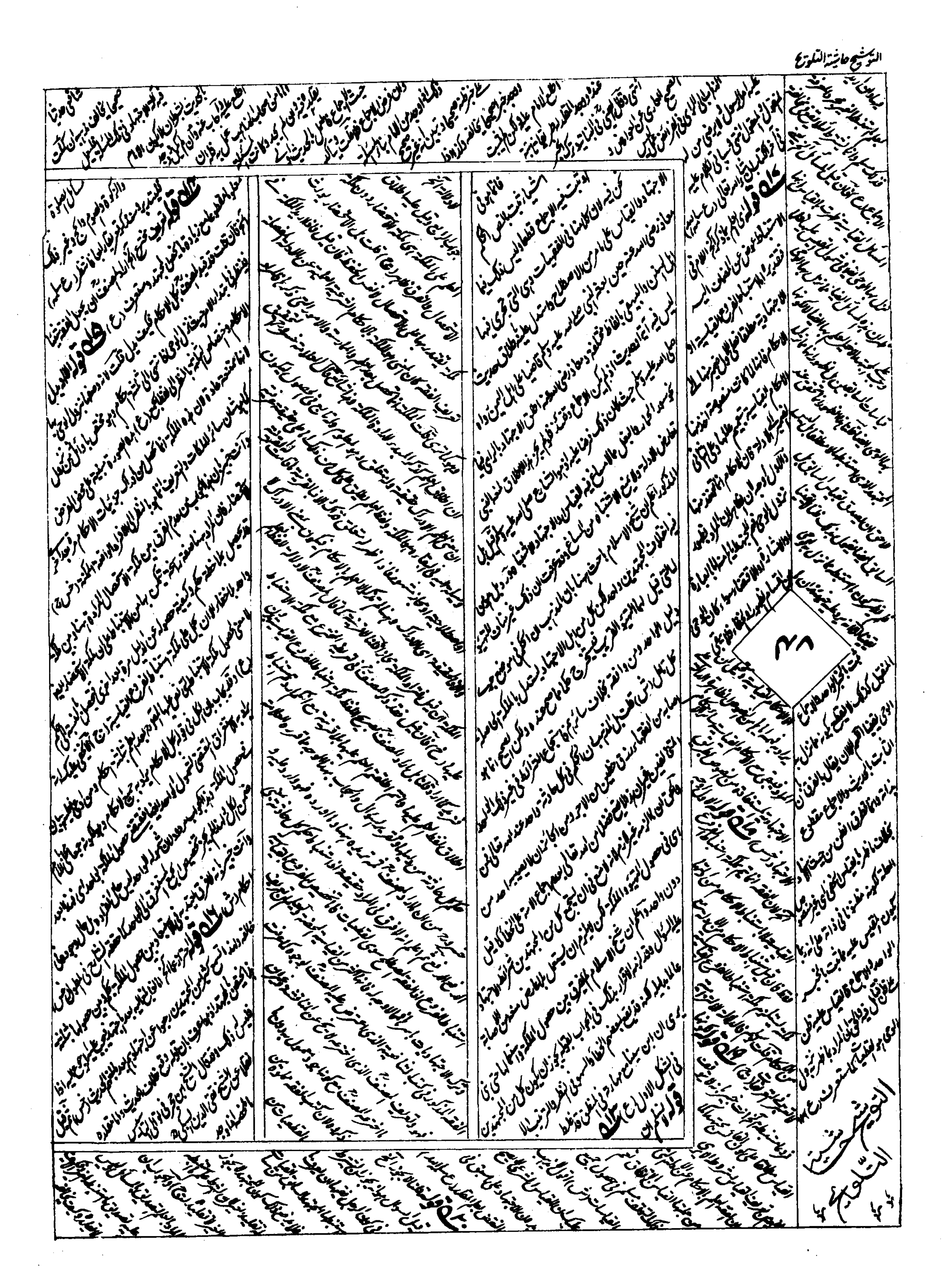
ليس بعضها وان قل فان الشخص العالم بمائة مسألة من ادلتها سواء علم كونها من الدين ضرورة او لم يعلم كالمسائل الغريبة من كتاب الرهن ونحوه لا يسمى فقيها فالعلم بوجوب الصلوٰة والصوم من الفقه مع ان العالم بذلك وحده لا يسمى فقيها كالعلم بمائة مسئلة غريبة فانه من الفقه لكن العالم بها وحدها ليس بفقيه فلا معنى لاخراجها منه لذلك العذر الفاسد ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام الكل لان الحوادث لا تكاد تتناهى و لا ضابط يجمع احكامها ولا يراد كل واحد لثبوت لا ادري ولا بعض له نسبة معينة بالكل كالنصف او الاكثر للجهالة ولا التهيؤ للكل اذ التهيؤ البعيد قد يوجد لغير الفقيه والقريب مجهول غير منضبط ولا يراد به انه يكون بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد لان العلماء المجتهدين لم يتيسر لهم علم بعض الاحكام مدة حياتهم كابي حنيفة لم يدر الدهر والمخطئ في الاجتهاد ولان حكم بعض الحوادث ربما يكون مما ليس للاجتهاد فيه مساغ وايضا لا يليق في الحد ودان يذكر العلم ويراد به تهيؤ مخصوص اذ لا دلالة للفظ عليه اصلا واذا عرفت هذا فلا بد ان يكون الفقه علما بجملة متناهية مضبوطة فلهذا قال

والصوم فانه لا يسمى فقيها بمعنى انه لا يدخل في مسمى الفقه ولا يعد منه على ما صرح به الامام في قيد العملية لا بمعنى انه لو لم يحترز عنه لزم ان يكون العالم بمجرد وجوبها فقيها على ما فهمه المصنف فاعترض بمنع لزوم ذلك بناء على ان الفقيه من له الفقه والفقه ليس علما ببعض الاحكام وان قل حتى يكون العالم بمسئلة او مسئلتين فقيها بل العالم بمائة مسئلة غريبة استدلالية وحدها لا يسمى فقيها ثم اذا كان اصطلاحهم على ان العلم بضروريات الدين ليس من الفقه فلا بد من اخراجها عن تعريفهم للفقه فلا يكون القيد المخرج لها ضائعا ولا القول بكونها من الفقه صحيحا عندهم ولا اصطلاح على ذلك صالحا للاعتراض عليهم قوله ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام اعتراض على تعريف الفقه بان المراد بالاحكام اما الكل اي المجموع واما كل واحد واما البعض له نسبة معينة الى الكل كالنصف او الاكثر



(بل هو العلم بكل الاحكام الشرعية العملية التي قد ظهر نزول الوحي بها والتي انعقد الاجماع عليها من ادلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح منها) فالمعتبر ان يعلم في اي وقت كان جميع ما قد ظهر نزول الوحي به في ذلك الوقت فالصحابة رضي الله تعالى عنهم كانوا فقهاء في وقت نزل بعض الاحكام بعد ثم ما لم يظهر نزول الوحي به في وقت لا يعلمه الفقيه والصحابة لعربيتهم كانوا عالمين بما ذكر ولم يطلق اسم الفقيه الا على المستنبطين منهم وعلم المسائل الاجماعية يشترط الا في زمن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لعدم الاجماع في زمانه (لا المسائل القياسية) للدور بل شرط فيه ملكة الاستنباط الصحيح وهو ان يكون مقرونا بشرائطه وما قيل ان الفقه ظني فلم اطلق العلم عليه

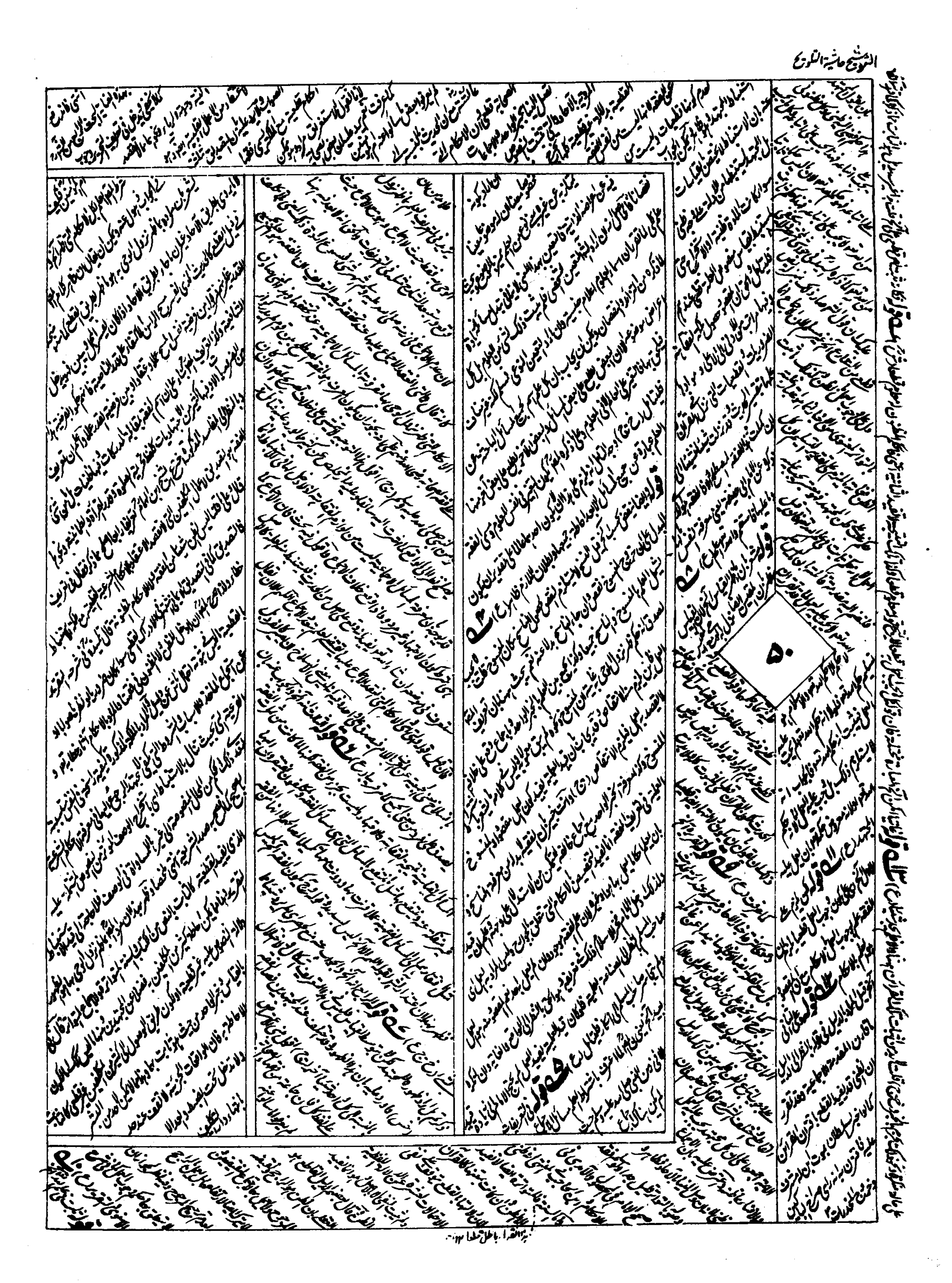
كالثلثين مثلا واما البعض مطلقا وان قل فلان الاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان الحوادث وان كانت متناهية في نفسها بانقضاء دار التكليف الا انها لكثرتها وعدم انقطاعها ما دامت الدنيا غير داخلة تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين وهو المعني بقوله لا تكاد تتناهى فلا يعلم احكامها جزئيا فجزئيا لعدم احاطة البشر بذلك ولا كليا تفصيليا لانه لا ضابط يجمعها لاختلاف الحوادث اختلافا لا يدخل تحت الضبط فلا يكون احد فقيها واما الثاني فلان بعض من هو فقيه بالاجماع قد لا يعرف بعض الاحكام كمالك رح سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين لا ادري واما الثالث فلان الكل مجهول الكمية والجهل بكمية الكل يستلزم الجهل بكمية الكسور المضافة اليه من النصف وغيره مضبوطة وبهذا يظهر انه لا يصح ان يراد اكثر الاحكام لانه عبارة عما فوق النصف وهو ايضا مجهول واما الرابع فلانه يستلزم ان يكون العالم بمسئلة او مسئلتين من الدليل فقيها وليس كذلك اصطلاحا وهذا مذكور فيما سبق فلم يصرح به ههنا بل اشار اليه بلفظ اي بعد ما لا يراد البعض وان قل لا يراد الكل الخ وههنا بحث وهو ان من الاحكام ما يصح حمله على الكل دون كل واحد كقولنا كل القوم يرفع هذا الحجر لا كل واحد منهم ومنها ما هو بالعكس كقولنا كل واحد من الناس يكفيه هذا الطعام لا الكل للناس ومنها ما لا يختلف كقولنا ضربت كل القوم او كل واحد منهم ومعرفة الاحكام من هذا القبيل اذ معرفة جميع الاحكام معرفة كل حكم وبالعكس وان التزم ان معرفة جميع الاحكام اعم من معرفة كل واحد او البعض فقط فعدم تناهي الحوادث لا ينافي ذلك والظاهر انه قصد بالكل مجموع الاحكام الماضية والآتية وبكل واحد ما يقع ويدخل في الوجود على التفصيل ويلتفت اليه ذهن المجتهد حيث علل عدم ارادة الاول بلا تناهي الحوادث والثاني بثبوت لا ادري ولما اجاب ابن الحاجب بان المراد بالاحكام المجموع ومعنى العلم بها التهيؤ لذلك رده المصنف رح بان التهيؤ البعيد حاصل لغير الفقيه والقريب غير منضبط اذ لا يعرف ان اي قدر من الاستعداد يقال له التهيؤ القريب ولما فسر التهيؤ بكون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد من الحوادث لاجتماعه المآخذ والاسباب والشرائط التي بها يتمكن من تحصيلها وبكيفية الرجوع اليها في معرفة الاحكام رده المصنف باربعة اوجه يمكن الجواب عنها بانا لا نم ان عدم تيسر معرفة بعض الاحكام لبعض الفقهاء او الخطاء في الاجتهاد ينافي التهيؤ بالمعنى المذكور لجواز ان يكون ذلك لتعارض الادلة او وجود المانع او معارضة الوهم العقل او مشاكلة الحق الباطل ونحو ذلك ولا نم ان شيئا من الاحكام التي لم يرد بها النص ولا الاجماع يكون بحيث لا مساغ فيه للاجتهاد كيف وقد دل عليه حديث معاذ رضي الله عنه حيث اعتمد على الاجتهاد برأيه فيما لا يجد فيه النص ولم ينكر النبي عليه الصلوة والسلام فان لم يكن محلا للاجتهاد ولا نم ان لا دلالة للفظ العلم على التهيؤ المخصوص فان معناه ملكة يقتدر بها على ادراك جزئيات الاحكام واطلاق العلم عليها شائع ذائع في العرف كقولهم في تعريف العلوم علم كذا وكذا فان المحققين على ان المراد به هذه الملكة ويقال لها الصناعة ايضا لا نفس الادراك وكقولهم وجه الشبه بين العلم والحيوة كونهما جهتي ادراك قوله بل هو العلم تعريف مخترع للفقه بحيث ينضبط معلوماته وتقييد بكل الاحكام يخرج به البعض الا انه يدل على انه اذا ظهر نزول الوحي بحكم او حكمين فالعالم به مع الملكة المذكورة لا يسمى فقيها واذا علم ثلثة احكام يسمى فقيها وقيد نزول الوحي بالظهور احترازا عما اذا نزل بالوحي ولم يبلغ بعد فليس من شرط الفقيه معرفته قوله مع ملكة الاستنباط اي العلم بما ذكر يشترط كونه مقرونا بملكة استنباط الفروع القياسية من تلك الاحكام او استنباط الاحكام من ادلتها حتى ان العلم بالحكم بمجرد سماع النص العلم باللغة من غير اقتدار على النظر والاستدلال لا يعد من الفقه والاول اوجه قوله لا المسائل القياسية اي لا يشترط في الفقه العلم بالمسائل القياسية لانها نتيجة الفقاهة والاجتهاد لكونها فروعا مستنبطة بالاجتهاد فيتوقف العلم بها على كون الشخص فقيها فلو توقفت الفقاهة عليها لزم الدور فان قيل هذا انما يستقيم في اول القائسين واما من بعده فيجوز ان يشترط فيه العلم بالمسائل القياسية التي يستنبطها المجتهد الاول من غير دور قلنا لا يجوز





فجوابه اولاً انه مقطوع به فان الجملة التي ذكرنا انها فقه وهي ما قد ظهر نزول الوحي به وما انعقد الاجماع عليه قطعية وثانيا ان العلم يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات كالطب ونحوه وثالثا ان الشارع لما اعتبر غلبة الظن في الاحكام صار كانه قال كلما غلب ظن المجتهد بالحكم يثبت الحكم فكلما وجد غلبة ظن المجتهد يكون ثبوت الحكم مقطوعا به والظن في طريقه فهذا الجواب على مذهب من يقول ان كل مجتهد مصيب يكون صحيحا واما عند من لا يقول به فيراد بقوله كلما غلب ظن المجتهد يثبت الحكم انه يجب عليه العمل او يثبت الحكم بالنظر الى الدليل وان لم يثبت في علم الله تعالى

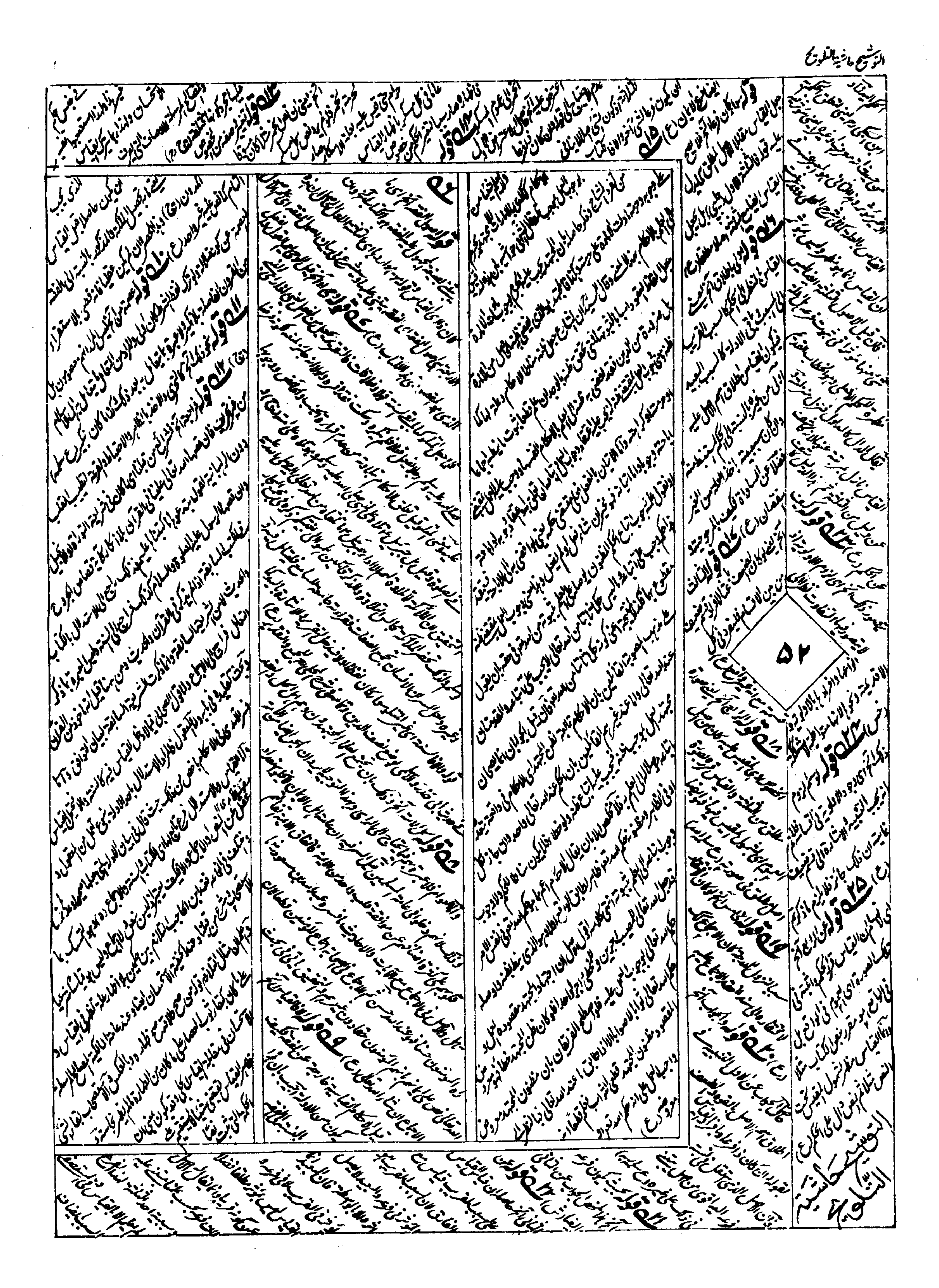
للمجتهد التقليد بل يجب عليه ان يعرف المسائل القياسية باجتهاده فلو اشترط العلم بها لزم الدور نعم يشترط ان يعرف اقوال المجتهدين في المسائل القياسية لئلا يقع في مخالفة اجماع فان قيل المسائل القياسية ما ظهر نزول الوحي بها اذ القياس مظهر لا مثبت فيشترط للمجتهد الآخر العلم بها قلنا نزول الوحي بها انما ظهر للمجتهد السابق لا في الواقع ولا عند المجتهد الثاني وليس له تقليد الاول فلا يشترط له معرفته ويمكن بان يراد ما ظهر نزول الوحي به لا بتوسط القياس ثم ههنا ابحاث الاول ان المقصود تعريف الفقه المصطلح بين القوم وهو عندهم اسم لعلم مخصوص معين كسائر العلوم وعلى ما ذكره المصنف هو اسم لمفهوم كلي يتبدل بحسب الايام والاعصار فيوما يكون علما بجملة من الاحكام ويوما بالاكثر واكثر وهكذا يتزايد الى انقراض زمن النبي صلى الله عليه وسلم ثم اخذ يتزايد بحسب الاعصار وانعقاد الاجماعات وايضا ينقص بحسب النواسخ والاجماع على خلاف اخبار الآحاد والثاني ان التعريف لا يصدق على فقه الصحابة في زمن النبي عليه الصلوة والسلام لعدم الاجماع في زمانه فكانه اراد انه العلم بما ظهر نزول الوحي به قطعا ان لم يكن اجماع وبما انعقد عليه الاجماع ان كان ومثله في التعريفات بعيد الثالث انه يلزم ان يكون العلم بالاحكام القياسية خارجا عن الفقه وذلك عندهم معظم مسائل الفقه اللهم الا ان يقال انه فقه بالنسبة الى من ادى اليه اجتهاده اذ قد ظهر عليه نزول الوحي به فح يكون الفقه بالنسبة الى كل مجتهد شيئا آخر الرابع انه ان اريد بظهور نزول الوحي الظهور في الجملة فكثير من فقهاء الصحابة لم يعرفوا كثيرا من الاحكام التي ظهر نزول الوحي بها على بعض الصحابة بل كانوا يرجعون في كثير من الوقائع الى عائشة رضي الله عنها وعنهم ولا يقدح ذلك في فقاهتهم وان اريد الظهور على الاعم الاغلب فهو غير مضبوط لكثرة الرواة وتفرقهم في الاسفار والاشتغال ولو سلم فيلزم ان لا يكون العلم بالحكم الذي يرويه الآحاد من الفقه حتى يصير شائعا ظاهرا على الاكثر فيصير فقها وبالجملة هذا التعريف لا يخلو عن الاشكال والاختلال **قوله** فجوابه اولا مشعر بان ما اظهر القياس نزول الوحي به فهو خارج عن الفقه للقطع بانه ظني ثم ما ورد به النص والاجماع ايضا انما يكون قطعيا اذا كان ثبوتهما ايضا قطعيا للقطع بان الاحكام الثابتة باخبار الآحاد ظنية **قوله** وثالثا هو الذي ذكر في المحصول وغيره ان الحكم مقطوع به والظن في طريقه وتقريره انه لما دل الاجماع على وجوب العمل بالظن وكثرت اخبار الآحاد في ذلك حتى صار متواتر المعنى وهذا معنى اعتبار الشارع غلبة الظن في الاحكام صار ذلك بمنزلة نص قطعي من الشارع على ان كل حكم يغلب على ظن المجتهد فهو ثابت في علم الله تعالى فيكون ثبوت الحكم المظنون قطعيا فيصح اطلاق العلم على ادراكه هذا على تقدير تصويب كل مجتهد فان قيل المظنون ما يحتمل النقيض والمعلوم ما لا يحتمله فيتنافيان قلنا يكون مظنونا فيصير معلوما بملاحظة هذا القياس وهو انه قد علم كونه مظنونا للمجتهد وكل ما علم كونه مظنونا للمجتهد علم كونه ثابتا في نفس الامر قطعا بناء على تصويب كل مجتهد واما على تقدير ان المصيب واحد فكانه ثبت نص قطعي على ان كل حكم غلب على ظن المجتهد فهو واجب العمل او هو ثابت بالنظر الى الدليل وان لم يكن ثابتا في علم الله تعالى فيكون وجوب العمل به او ثبوته بالنظر الى الدليل قطعيا لكن يلزم على الاول ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام وعلى الثاني ان يكون الثابت بالنظر الى الدليل الظني وان لم يعلم ثبوته في الواقع قطعيا وانت تعلم ان الثابت القطعي ما لا يحتمل عدم الثبوت في الواقع وغاية ما امكن في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين في شرح المنهاج وهو ان الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعا للدليل القاطع وكل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله تعالى والا لم يجب العمل به وكل ما علم قطعا انه حكم الله تعالى فهو معلوم قطعا فكل ما يجب العمل به قطعا معلوم قطعا فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعا فالفقه علم قطعي والظن وسيلة اليه وحله انا لا نسلم ان كل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله تعالى لجواز ان يجب العمل قطعا بما يظن انه حكم الله تعالى



(واصول الفقه الكتاب والسنة والاجماع والقياس وان كان فرعا للثلاثة) لما ذكر ان اصول الفقه ما يبتنى عليه الفقه اراد ان يبين ان ما يبتنى عليه الفقه اى شئ هو فنقول هو هذه الاربعة فالثلثة الاول اصول مطلقة لان كل واحد منها مثبت للحكم واما القياس فهو اصل من وجه لانه اصل بالنسبة الى الحكم وفرع من وجه لانه فرع بالنسبة الى الثلثة الاول (اذ العلة فيه مستنبطة من مواردها) فيكون الحكم الثابت بالقياس ثابتا بتلك الادلة وايضا هو ليس بمثبت بل هو مظهر اما نظير القياس المستنبط من الكتاب فكقياس حرمة اللواطة على حرمة الوطى فى حالة الحيض الثابتة بقوله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء فى المحيض والعلة هى الاذى واما المستنبط من السنة فكقياس حرمة قفيز من الجص بقفيزين على حرمة قفيز من الحنطة بقفيزين منها الثابتة بقوله عليه الصلوة والسلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا واما المستنبط من الاجماع فاوردوا نظيره قياس الوطى الحرام على الحلال فى حرمة المصاهرة كقياس حرمة وطى ام المزنية على حرمة وطى ام امته التى وطيها والحرمة فى المقيس عليه ثابتة اجماعا ولا نص فيه بل النص وارد فى امهات النساء من غير اشتراط الوطى ولما عرف اصول الفقه باعتبار الاضافة فالان يعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص

فقوله والا لم يجب العمل به عين النزاع وان بنى ذلك على ان كل ما هو مظنون للمجتهد فهو حكم الله تعالى قطعا كما هو راى البعض يكون ذكر وجوب العمل ضائعا لا معنى له اصلا

قوله واصول الفقه ما سبق كان بيان مفهوم اصول الفقه وهذا بيان ما صدق عليه هذا المفهوم من الانواع المنحصرة بحكم الاستقراء فى الاربعة ووجه ضبطها ان الدليل الشرعى اما وحى او غيره والوحى ان كان متلوا فالكتاب والا فالسنة وغير الوحى ان كان قول كل الامة من عصر فالاجماع والا فالقياس او ان الدليل اما ان يصل الينا من الرسول عليه الصلوة والسلام او لا والاول ان تعلق بنظمه الاعجاز فالكتاب والا فالسنة والثانى ان اشترط عصمة من صدر عنه فالاجماع والا فالقياس واما شرائع من قبلنا والتعامل وقول الصحابى ونحو ذلك فراجعة الى الاربعة وكذا المعقول نوع استدلال باحدها والا فلا دخل للراى فى اثبات الاحكام وما جعله بعضهم نوعا خامسا من الادلة وسماه الاستدلال فحاصله يرجع الى التمسك بمعقول النص او الاجماع صرح بذلك فى الاحكام ثم الثلثة الاول اصول مطلقة لكونها ادلة مستقلة مثبتة للاحكام والقياس اصل من وجه لاستناد الحكم اليه ظاهرا دون وجه لكونه فرعا للثلثة لابتنائه على علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة والاجماع فالحكم بالتحقيق مستند اليها واثر القياس فى اظهار الحكم وتغيير وصفه من الخصوص الى العموم ومن ههنا يقال ان اصول الفقه ثلثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول الثلثة واعترض عليه بوجوه الاول انه لا معنى للاصل المطلق الا ما يبتنى عليه غيره سواء كان فرعا لشئ آخر او لم يكن ولهذا صح اطلاقه على الاب وان كان فرعا الثانى ان السبب القريب للشئ مع انه مسبب عن البعيد اولى باطلاق اسم السبب عليه من البعيد ان لم يكن مستبعا عن شئ آخر الثالث ان اولوية بعض الاقسام فى معنى المقسم لا يستلزم ان يفرد القسم الضعيف فيقال مثلا الكلمة قسمان اسم وفعل والقسم الثالث هو الحرف الرابع ان تغيير الحكم من الخصوص الى العموم لا يمكن الا بتقريره فى صورة اخرى وهو معنى الاصالة المطلقة الخامس ان الاجماع ايضا يفتقر الى السند فينبغى ان لا يكون اصلا مطلقا والجواب عن الاول انا لا ندعى ان لعدم الفرعية دخلا فى مفهوم الاصل بل ان الاصل مقول بالتشكيك وان الاصل الذى يستقل بمعنى الاصالة وابتناء الفرع عليه كالكتاب مثلا اقوى من الاصل الذى يبتنى فى ذلك المعنى على شئ آخر بحيث يكون فرعه بالحقيقة مبتنيا على ذلك الشئ كالقياس والاضعف غير داخل فى الاصل المطلق بمعنى الكامل فى الاصالة وهذا بين فى الاب فانما يبتنى على ابيه الوجود لا فى الابوة والاصالة للولد فلا يكون مما ذكرنا فى شئ وعن الثانى ان السبب القريب هو المؤثر فى فرعه والمفضى اليه اثر البعيد انما هو فى الواسطة التى هى السبب القريب لا فى فرعه فبالضرورة يكون اولى واقوى من البعيد فى معنى السببية والاصالة لذلك الفرع وفيما نحن فيه القياس ليس بمثبت لحكم الفرع فضلا عن ان يكون قريبا ليكون اولى بالاصالة بل هو مظهر لاستناد حكم الفرع الى النص والاجماع وعن الثالث انا لا نلتزم لزوم اولوية لبعض الاقسام فى كل تقسيم وكيف يتصور ذلك فى تقسيم الماهيات الحقيقية الى انواعها وافرادها كتقسيم الحيوان الى الانسان وغيره ولو سلم لزوم ذلك فى كل قسمة فلا نسلم لزوم الاشارة الى ذلك والتنبيه عليه غايته ما فى الباب انه يجوز وعن الرابع انه ان اريد بالتقرير التقرير بحسب الواقع حتى يكون القياس هو الذى يقرر الحكم ويثبته فى صورة الفرع فلا نسلم امتناع التغيير بدونه



فيقول (وعلم اصول الفقه العلم بالقواعد التي يتوصل بها اليه على وجه التحقيق) اى العلم بالقضايا الكلية التي يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا وانما قلنا توصلا قريبا احترازا عن المبادی كالعربية والكلام وقولنا على وجه التحقيق احترازا عن علم الخلاف والجدل فانه وان اشتمل على القواعد الموصلة الى مسائل الفقه لكن لا على وجه التحقيق بل الغرض منه الزام الخصم وذلك كقواعدهم المذكورة في الارشاد والمقدمة ونحوهما التي تبتنى عليها النكت الخلافية (ونعنى بالقضايا الكلية المذكورة ما يكون احدى مقدمتى الدليل على مسائل الفقه) اى اذا استدللت على حكم مسائل الفقه بالشكل الاول فكبرى الشكل الاول هى تلك القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لانه حكم يدل على ثبوته القياس وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت واذا استدللت على حكم مسائل الفقه بالملازمات الكلية مع وجود الملزوم فالملازمات الكلية هى تلك القضايا كقولنا هذا الحكم ثابت لانه كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتا لكن القياس دل على ثبوت هذا الحكم فيكون ثابتا واعلم انه يمكن ان لا يكون هذه القضية الكلية بعينها مذكورة في مسائل اصول الفقه لكن تكون مندرجة في قضية كلية هى مذكورة في مسائل اصول الفقه كقولنا كلما دل القياس على الوجوب في صورة النزاع يثبت الوجوب فيها فان هذه الملازمة مندرجة تحت هذه الملازمة وهى كلما دل القياس على ثبوت كل حكم هذا شأنه يثبت هذا الحكم والوجوب والحرمة من جزئيات ذلك الحكم فكانه قيل كلما دل القياس على الوجوب يثبت الوجوب وكلما دل القياس على الجواز

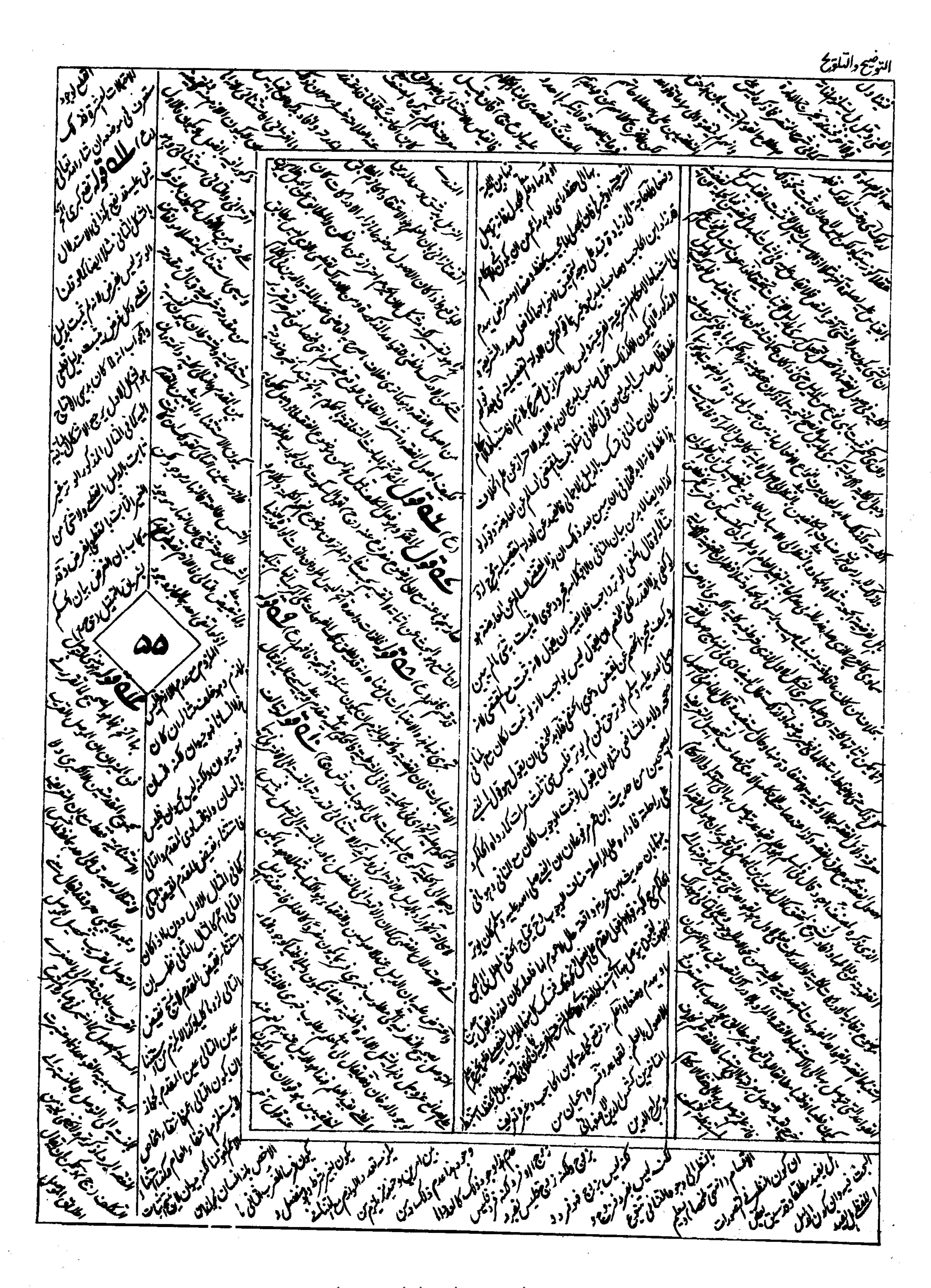
وان اريد بحسب علمنا فهو لا يقتضى استناد الحكم حقيقة الى القياس ليكون اصلا له كاملا وعن الخامس بعد تسليم ما ذكر ان الاجماع انما يحتاج الى السند في تحققه لا في نفس الدلالة على الحكم فان المستدل به لا يفتقر الى ملاحظة السند والالتفات اليه بخلاف القياس فان الاستدلال به لا يمكن بدون اعتبار احد الاصول الثلثة والعلة المستنبطة منها وقد يجاب بان الاجماع يثبت له مزاما ذا لا يثبته السند وهو قطعية الحكم بخلاف القياس فانه لا يفيد زيادة بل بها يورث نقصانا بان يكون حكم الاصل قطعيا وحكمه ظنى **قوله** وعلم اصول الفقه لقب بعد ما تقرر ان اصول الفقه لقب للعلم المخصوص لا حاجة الى اضافة العلم اليه الا ان يقصد زيادة بيان وتوضيح كشجرة الاراك والقاعدة حكم كلى ينطبق على جزئياته ليتعرف احكامها منه كقولنا كل حكم دل عليه القياس فهو ثابت والتوصل القريب مستفاد من الباء السببية الظاهرة في السبب القريب ومن اطلاق التوصل الى الفقه اذ في البعيد يتوصل الى الواسطة ومنها الى الفقه فيخرج العلم بقواعد العربية والكلام لانها من مبادى اصول الفقه والتوصل بها الى الفقه ليس بقريب اذ يتوصل بقواعد العربية الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعية وبواسطة ذلك يقتدر على استنباط الاحكام من الكتاب والسنة وكذلك يتوصل بقواعد الكلام الى ثبوت الكتاب والسنة ووجوب صدقهما ليتوصل بذلك الى الفقه والتحقيق في هذا المقام ان الانسان لم يخلق عبثا ولم يترك سدى بل تعلق بكل من اعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخصه ليستنبط منه عند الحاجة ويقاس على ذلك الحكم ما يناسبه لتعذر الاحاطة بجميع الجزئيات فحصلت قضايا موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها احكام الشارع على التفصيل فسمى العلم بها الحاصل من تلك الادلة فقها ثم نظروا في تفاصيل الادلة والاحكام وعمومها فوجدوا الادلة راجعة الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاحكام راجعة الى الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة وتاملوا في كيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا من غير نظر الى تفاصيلها الا على طريق ضرب المثال فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا وبيان طرقه وشرائطه ليتوصل بكل من تلك القضايا الى استنباط كثير من تلك الاحكام الجزئية عن ادلتها التفصيلية فضبطوها ودونوها واضافوا اليها من اللواحق والمتممات وبيان الاختلافات ما يليق بها وسموا العلم الحاصل بها اصول الفقه فصار عبارة عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه ولفظ القواعد مشعر بقيد الاجمال وزاد المصنف قيد التحقيق احترازا عن علم الخلاف ولقائل ان يمنع كون قواعده مما يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا بل انما يتوصل بها الى محافظة الحكم المستنبط او مدافعته ونسبته الى الفقه وغيره على السوية فان الجدلى اما مجيب يحفظ وضعا او معترض يهدم وضعا الا ان الفقهاء اكثروا فيه من مسائل الفقه وبنوا نكاته عليها حتى يتوهم ان له اختصاصا بالفقه **قوله** ونعنى بالقضايا الكلية اعلم ان المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية ومن حيث احتماله الصدق والكذب خبرا ومن حيث افادته الحكم اخبارا ومن حيث كونه جزءا من الدليل مقدمة ومن حيث يطلب بالدليل مطلوبا ومن حيث يحصل من

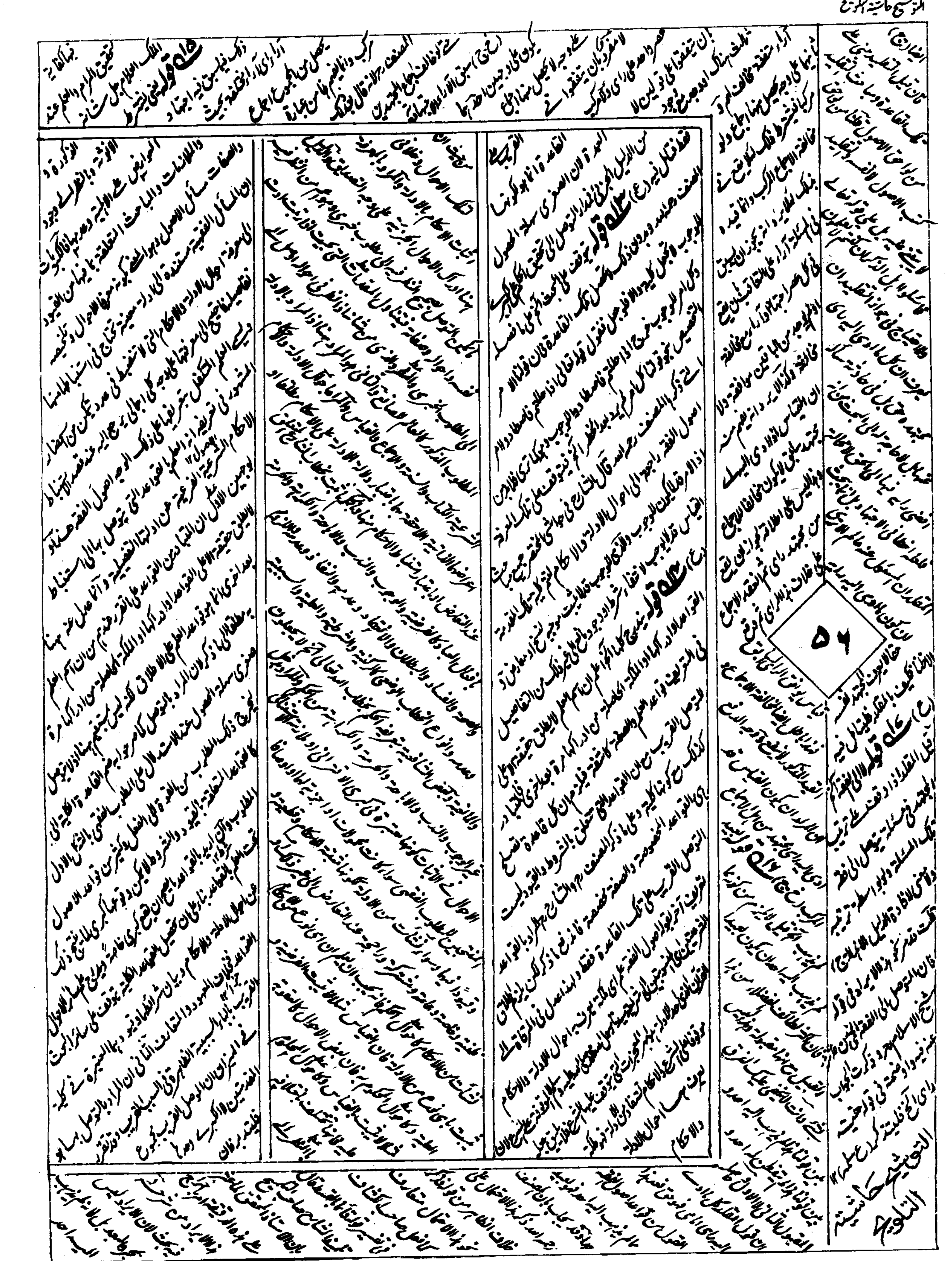
٥٣

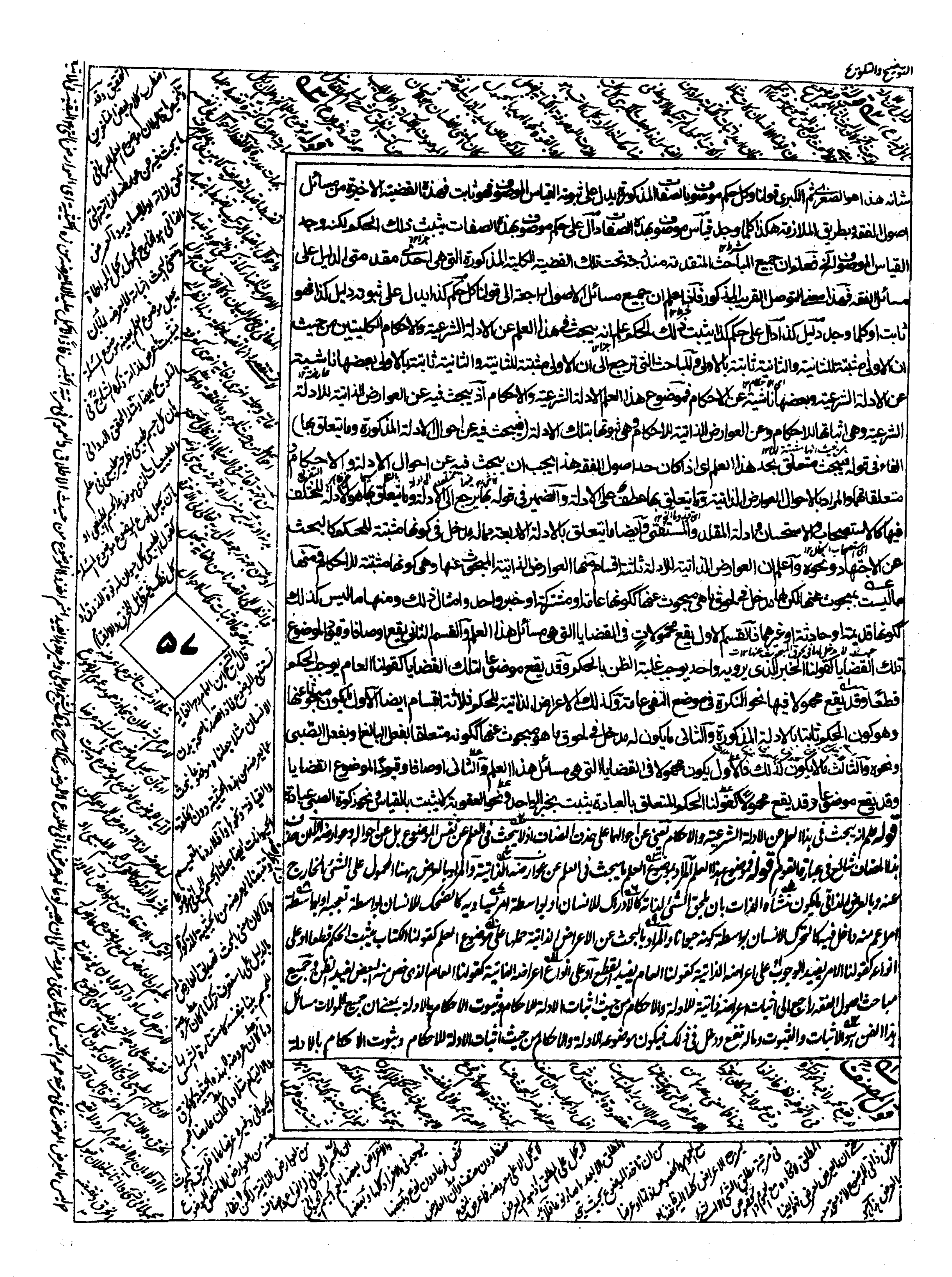


يثبت الجواز فالملازمة التي هي احدى مقدمتي الدليل تكون من مسائل اصول الفقه بطريق التضمن ثم اعلم ان كل دليل من الادلة الشرعية انما يثبت به الحكم اذا كان مشتملا على شرائط تذكر في مواضعها وذلك ان لا يكون الدليل منسوخا ولا يكون له معارض مساو او راجح ويكون القياس قد ادى اليه رأى مجتهد حتى لو خالف اجماع المجتهدين يكون باطلا فالقضية المذكورة سواء جعلناها كبرى او ملازمة انما تصدق كلية اذا اشتملت على هذه القيود فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه القيود يكون علما بالقضية الكلية التي هي احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فيكون تلك المباحث من مسائل اصول الفقه وقولنا يتوصل بها اليه الظاهر ان هذا يخص المجتهد فان المبحوث عنه في هذا العلم قواعد يتوصل المجتهد بها الى الفقه فان المتوصل الى الفقه ليس الا المجتهد فان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة التي ليس دليل المقلد منها فلهذا لم يذكر مباحث التقليد والاستفتاء في كتبنا ولا يبعد ان يقال انه يعم المجتهد والمقلد فالادلة الاربعة انما يتوصل بها المجتهد لا المقلد فاما المقلد فالدليل عنده قول المجتهد فالمقلد يقول هذا الحكم واقع عندي لانه ادى اليه رأى ابي حنيفة وكل ما ادى اليه رأيه فهو واقع عندي فالقضية الثانية من اصول الفقه ايضا فلهذا ذكر بعض العلماء في كتب الاصول مباحث التقليد والاستفتاء فعلى هذا علم اصول الفقه هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى مسائل الفقه ولا يقال الى الفقه لان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة وقولنا على وجه التحقيق لا ينافي هذا المعنى فان تحقيق المقلد ان يقلد مجتهدا بان يعتقد ذلك المقلد حقية رأي ذلك المجتهد وهذا الذي ذكرناه انما هو بالنظر الى الدليل فاما بالنظر الى المدلول فان القضية المذكورة انما يمكن اثباتها كلية اذا عرف انواع الحكم وان اي نوع من الاحكام يثبت باي نوع من الادلة بخصوصية ناشية من الحكم ككون هذا الشيء علة لذلك فان هذا الحكم لا يمكن اثباته بالقياس بل بالنص ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به وهو فعل المكلف ككونه عبادة او عقوبة ونحو ذلك مما له دخل في كلية تلك القضية فان الاحكام تختلف باختلاف افعال المكلفين فان العقوبات لا يمكن ايجابها بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه وهو المكلف كمعرفة الاهلية والعوارض التي تعترض على الاهلية سماوية او مكتسبة مندرجة تحت تلك القضية الكلية ايضا لاختلاف الاحكام باختلاف المحكوم عليه وبالنظر الى وجود العوارض وعدمها فيكون تركيب الدليل على اثبات مسائل الفقه بالشكل الاول هكذا هذا الحكم ثابت لانه حكم هذا شانه متعلق بفعل هذا شانه وهذا الفعل صادر من مكلف هذا شانه ولم يوجد العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم ويدل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا

الدليل نتيجة ومن حيث يقع في العلم ويسأل عنه مسئلة فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات والمحكوم عليه في القضية يسمى موضوعا والمحكوم به محمولا وموضوع المطلوب يسمى اصغر ومحموله يسمى اكبر والدليل يتألف لا محالة عن مقدمتين تشتمل احديهما على الاصغر ويسمى الصغرى والاخرى على الاكبر ويسمى كبرى وكلتاهما تشتمل على امر متكرر فيهما يسمى الاوسط والاوسط اما محمول في الصغرى موضوع في الكبرى ويسمى الدليل بهذا الاعتبار الشكل الاول او بالعكس ويسمى بالشكل الرابع او محمول فيهما ويسمى الشكل الثاني او موضوع فيهما ويسمى الشكل الثالث مثلا اذا قلنا الحج واجب لانه مامور الشارع وكل مامور الشارع فهو واجب فالحج الاصغر والواجب الاكبر والمامور الاوسط وقولنا الحج مامور الشارع هي الصغرى وقولنا كل مامور الشارع فهو واجب الكبرى والدليل المذكور من الشكل الاول فالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه هي القضايا الكلية التي تقع كبرى لصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الاول كما في المثال المذكور وضم القاعدة الكلية الى الصغرى السهلة الحصول لتخرج المطلوب الفقهي من القوة الى الفعل هو معنى التوصل بها الى الفقه لكن تحصيل القاعدة الكلية يتوقف على البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان شرائطها وقيودها المعتبرة في كلية القاعدة فالمباحث المتعلقة بذلك هي مطالب اصول الفقه ويندرج كلها تحت العلم بالقاعدة على ما شرحه المص بما لا مزيد عليه قوله ويكون القياس قد ادى اليه رأي مجتهد يعني يشترط ذلك فيما سبق فيه اجتهاد آخر ليحترز عن مخالفة الاجماع اما اذا لم يسبق في المسئلة اجتهاد او سبق اجتهاد مجتهد واحد فقط فلا خفاء في جواز الاجتهاد على خلافه قوله ولا يبعد ان يقال الظاهر انه بعيد لم يذهب اليه احد والمتعرضون لمباحث التقليد في كتبهم يصرحون بان البحث عنه انما وقع من جهة كونه في مقابلة الاجتهاد قوله ولا يقال الى الفقه لان المقلد يتوصل بقواعدها الى مسائل الفقه لا الى الفقه الذي هو العلم بالاحكام عن ادلتها الاربعة لان علمه بها ليس عن الادلة الاربعة

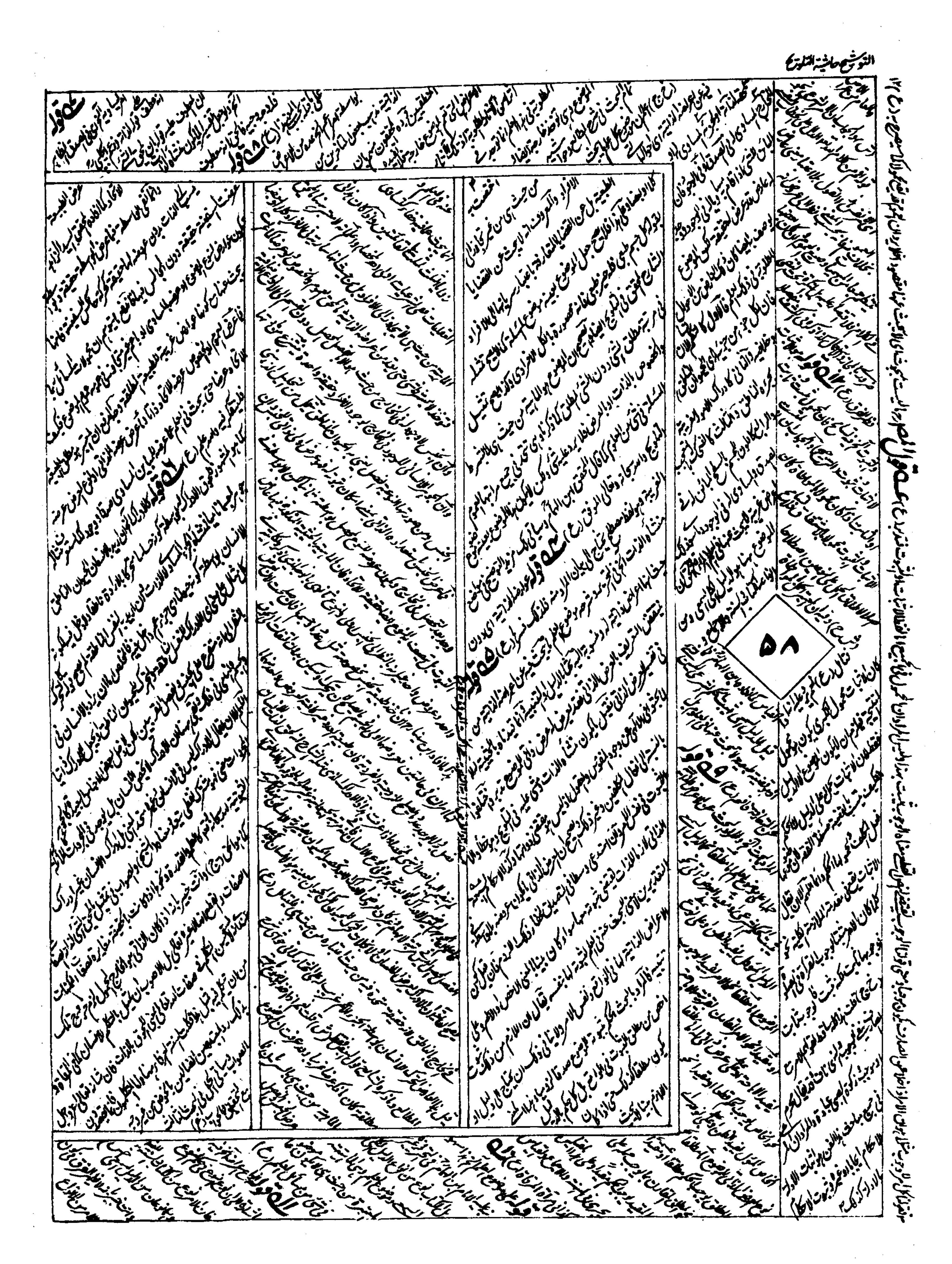


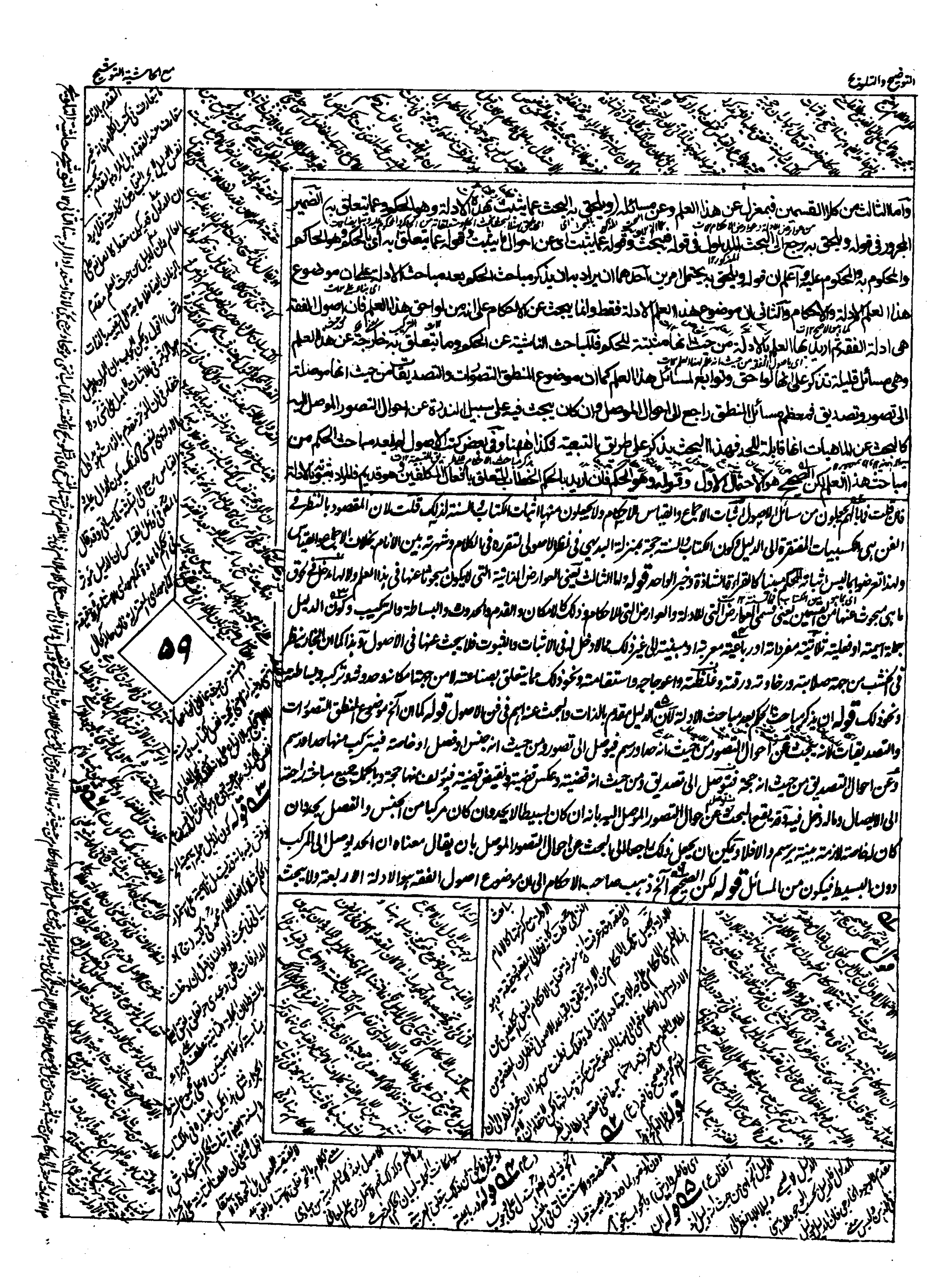




شانه هذا اما الصغرى ثم الكبرى قولنا وكل حكم موصوف بالصفة المذكورة يدل على ثبوته القياس الموصوف فهو ثابت فهذه القضية الاخيرة من مسائل
اصول الفقه وبطريق الملازمة هكذا كلما وجد قياس موصوف بهذه الصفة دال على حكم موصوف بهذه الصفات يثبت ذلك الحكم لكنه وجد
القياس الموصوف الخ فعلم ان جميع المباحث المتقدمة مندرجة تحت تلك القضية الكلية المذكورة التي هي احدى مقدمتي الدليل على
مسائل الفقه فهذا معنى التوصل القريب المذكور فاذا اعلم ان جميع مسائل الاصول راجعة الى قولنا كل حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو
ثابت او كلما وجد دليل كذا دال على حكم كذا يثبت ذلك الحكم علم انه يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام الكليتين من حيث
ان الاولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالاولى والمباحث التي ترجع الى ان الاولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالاولى بعضها ناشية
عن الادلة الشرعية وبعضها ناشية عن الاحكام فموضوع هذا العلم الادلة الشرعية والاحكام اذ يبحث فيه عن العوارض الذاتية للادلة
الشرعية وهي اثباتها للاحكام وعن العوارض الذاتية للاحكام وهي ثبوتها بتلك الادلة (فيبحث فيه عن احوال الادلة المذكورة وما يتعلق بها)
الفاء في قوله فيبحث متعلق بحد هذا العلم اي اذا كان حد اصول الفقه هذا يجب ان يبحث فيه عن احوال الادلة والاحكام و
متعلقاتهما والمراد بالاحوال العوارض الذاتية وما يتعلق بها عطف على الادلة والضمير في قوله بها يرجع الى الادلة وما يتعلق بها هو ادلة المختلف
فيها كالاستصحاب والاستحسان وادلة المقلد والمستفتي وايضا ما يتعلق بالادلة الاربعة ما له مدخل في كونها مثبتة للحكم كالبحث
عن الاجتهاد ونحوه واعلم ان العوارض الذاتية للادلة ثلثة اقسام منها العوارض الذاتية المبحوث عنها وهي كونها مثبتة للاحكام ومنها
ما ليست بمبحوث عنها لكن لها مدخل في لحوق ما هي مبحوث عنها ككونها عامة او مشتركة او خبر واحد وامثال ذلك ومنها ما ليس كذلك
ككونها قديمة وحادثة او غيرهما فالقسم الاول يقع محمولات في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والقسم الثاني يقع اوصافا وقيودا للموضوع
تلك القضايا كقولنا الخبر الذي يرويه واحد يوجب غلبة الظن بالحكم وقد يقع موضوعا لتلك القضايا كقولنا العام يوجب الحكم
قطعا وقد يقع محمولا فيها نحو النكرة في موضع النفي عامة وكذلك الاعراض الذاتية للحكم ثلثة اقسام ايضا الاول ما يكون مبحوثا عنها
وهو كون الحكم ثابتا بالادلة المذكورة والثاني ما يكون له مدخل في لحوق ما هو مبحوث عنها ككونه متعلقا بفعل البالغ وبفعل الصبي
ونحوه والثالث ما لا يكون كذلك فالاول يكون محمولا في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والثاني اوصافا وقيودا لموضوع القضايا
وقد يقع موضوعا وقد يقع محمولا كقولنا الحكم المتعلق بالعبادة يثبت بخبر الواحد ونحو العقوبة لا يثبت بالقياس ونحو زكوة الصبي عبادة

قوله علم انه يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام يعني عن احوالها على حذف المضاف اذ لا يبحث في العلم عن نفس الموضوع بل عن احواله وعوارضه اللاحقة
بذا المضاف شائع في عبارة القوم قوله فموضوع هذا العلم اراد بموضوع العلم ما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية والمراد بالعرض ههنا المحمول على الشيء الخارج
عنه وبالعرض الذاتي ما يكون منشأه الذات بان يلحق الشيء لذاته كالادراك للانسان او بواسطة امر يساويه كالضحك للانسان بواسطة تعجبه او بواسطة
امر اعم منه داخل فيه كالتحرك للانسان بواسطة كونه حيوانا والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم قطعا او على
انواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب او على اعراضه الذاتية كقولنا العام يفيد القطع او على انواع اعراضه الذاتية كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن وجميع
مباحث اصول الفقه راجع الى اثبات اعراضه ذاتية للادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة بمعنى ان جميع المحمولات مسائل
هذا الفن هو الاثبات والثبوت وما له نفع ودخل في ذلك فيكون موضوعه الادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة





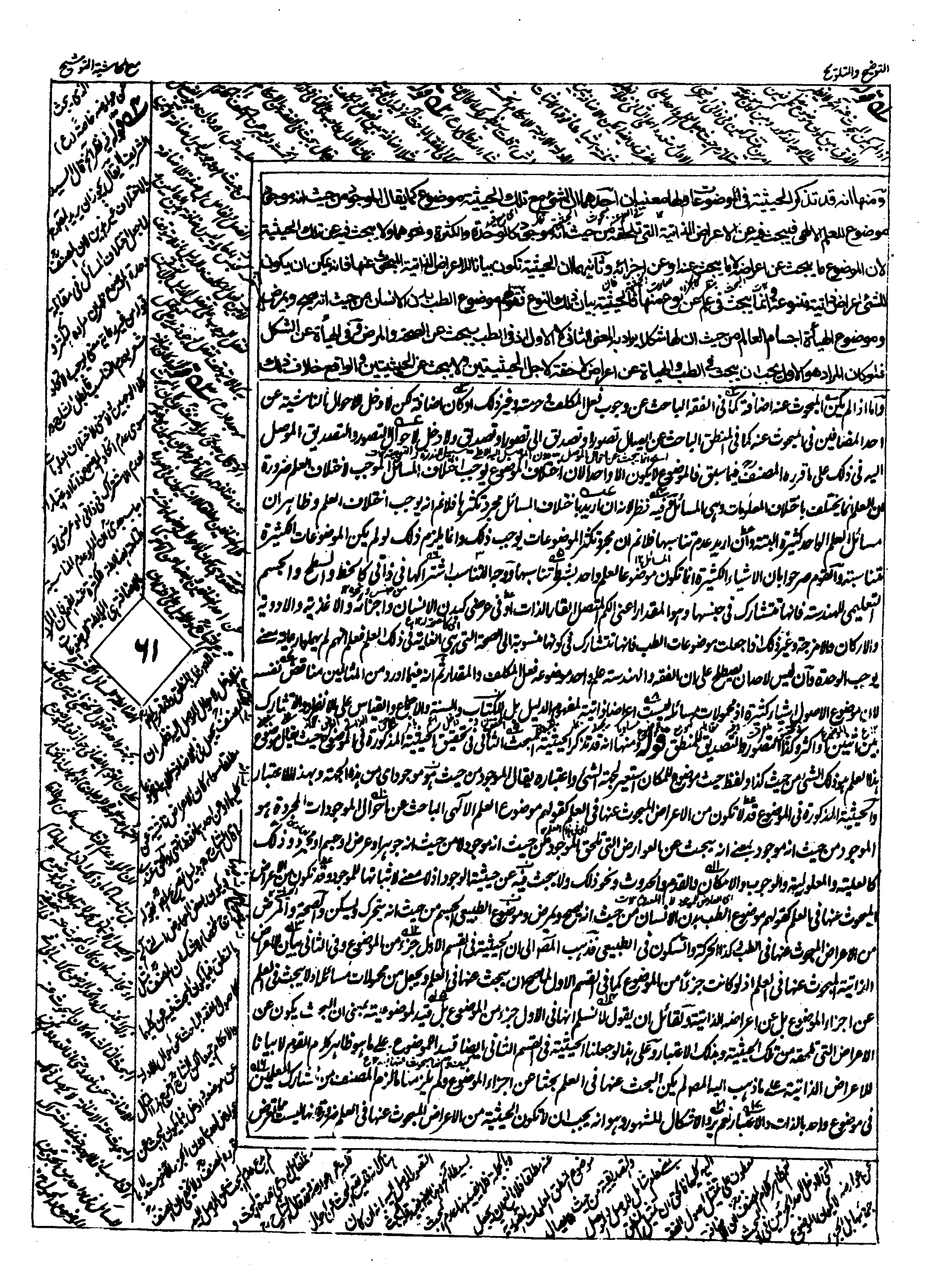
وأما الثالث من كلا القسمين فبمعزل عن هذا العلم وعن مسائله (ويلحق به البحث عما يثبت بهذه الأدلة وهو الحكم وعما يتعلق به) الضمير المجرور في قوله ويلحق به يرجع إلى البحث المذكور أولاً في قوله فيبحث وقوله عما يثبت أي عن أحوال ما يثبت وقوله عما يتعلق به أي بالحكم وهو الحاكم والمحكوم به والمحكوم عليه واعلم أن قوله ويلحق به يحتمل أمرين أحدهما أن يراد به أن يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الأدلة على أن موضوع هذا العلم الأدلة والأحكام والثاني أن موضوع هذا العلم الأدلة فقط وإنما يبحث عن الأحكام على أنه من لواحق هذا العلم فإن أصول الفقه هي أدلة الفقه ثم أريد بها العلم بالأدلة من حيث إنها مثبتة للحكم فالمباحث الناشئة عن الحكم وما يتعلق به خارجة عن هذا العلم وهي مسائل قليلة تذكر على أنها لواحق وتوابع لمسائل هذا العلم كما أن موضوع المنطق التصورات والتصديقات من حيث إنها موصلة إلى تصور وتصديق فمعظم مسائل المنطق راجع إلى أحوال الموصل وإن كان يبحث فيه على سبيل الندرة عن أحوال التصور الموصل إليه كالبحث عن الماهيات أنها قابلة للحد فهذا البحث يذكر على طريق التبعية فكذا ههنا وفي بعض كتب الأصول لم يذكر مباحث الحكم من مباحث هذا العلم لكن الصحيح هو الاحتمال الأول و(قوله وهو الحكم) فإن أريد بالحكم الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين وهو قديم فالمراد بثبوته بالأدلة

فإن قلت فلم لا يجعلون من مسائل الأصول إثبات الإجماع والقياس للأحكام ولا يجعلون منها إثبات الكتاب والسنة لذلك قلت لأن المقصود بالنظر في الفن هي الكسبيات المفتقرة إلى الدليل وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهي في نظر الأصولي لتقرره في الكلام وشهرته بين الأنام بخلاف الإجماع والقياس ولهذا تعرضوا لما ليس إثباته الحكم بيناً كالقراءة الشاذة وخبر الواحد **قوله** وأما الثالث يعني العوارض الذاتية التي لا يكون مبحوثاً عنها في هذا العلم ولا هي داخلة في لواحق ما هو مبحوث عنها من القسمين يعني تسمى العوارض التي للأدلة والعوارض التي للأحكام وذلك كالإمكان والقدم والحدوث والبساطة والتركيب وكون الدليل جملة اسمية أو فعلية ثلاثية مفرداته أو رباعية معربة أو مبنية إلى غير ذلك مما لا دخل له في الإثبات والثبوت فلا يبحث عنها في الأصول وهذا كما أن النجار ينظر في الخشب من جهة صلابته ورخاوته ورقته وغلظته واعوجاجه واستقامته ونحو ذلك مما يتعلق بصناعته لا من جهة إمكانه وحدوثه وتركبه وبساطته ونحو ذلك **قوله** أن يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الأدلة لأن الدليل مقدم بالذات والبحث عنه أهم في فن الأصول **قوله** كما أن إلخ موضوع المنطق التصورات والتصديقات لأنه يبحث عن أحوال التصور من حيث إنه حد أو رسم فيوصل إلى تصور ومن حيث إنه جنس أو فصل أو خاصة فيتركب منها حد أو رسم وعن أحوال التصديق من حيث إنه حجة فيتوصل إلى تصديق ومن حيث إنه قضية وعكس قضية ونقيض قضية فيؤلف منها حجة وبالجملة جميع مباحثه راجعة إلى الإيصال وما له دخل فيه وقد يقع البحث عن أحوال التصور الموصل إليه بأنه إن كان بسيطاً لا يحد وإن كان مركباً من الجنس والفصل يحد وإن كان له خاصة لازمة بينة يرسم وإلا فلا ويمكن أن يحمل ذلك إجمالاً إلى البحث عن أحوال التصور الموصل بأن يقال معناه أن الحد يوصل إلى المركب دون البسيط فيكون من المسائل **قوله** لكن الصحيح إلخ ذهب صاحب الأحكام إلى أن موضوع أصول الفقه هو الأدلة الأربعة ولا يبحث



الاربعة ثبوت علمنا به بتلك الادلة وان اريد بالحكم اثر الخطاب كالوجوب والحرمة فثبوته ببعض الادلة الاربعة صحيح وبالبعض لا كالقياس مثلا لان القياس غير مثبت للوجوب بل هو مثبت بغلبة ظننا بالوجوب كما قيل ان القياس مظهر لا مثبت فيكون المراد بالاثبات اثبات غلبة الظن فان نوقش في ذلك بان اللفظ الواحد لا يراد به المعنى الحقيقي والمجازي معا فنقول نريد في الجميع اثبات العلم او غلبة الظن واعلم اني لما وقعت في مباحث الموضوع والمسائل اردت ان اسمعك بعض مباحثها التي لا يستغني المحصل عنها وان كان لا يليق بهذا المختصر منها انهم قد ذكروا ان العلم الواحد قد يكون له اكثر من موضوع واحد كالطب مثلا يبحث فيه عن احوال بدن الانسان وعن احوال الادوية ونحوهما وهذا غير صحيح والتحقيق فيه ان المبحوث عنه في علم ان كان اضافة شيء الى اخر كما ان في اصول الفقه يبحث عن اثبات الادلة للحكم وفي المنطق يبحث عن ايصال تصور او تصديق الى تصور او تصديق ويكون بعض العوارض التي لها مدخل في المبحوث عنه ناشئة عن احد المضافين وبعضها عن الاخر فموضوع هذا العلم كلا المضافين وان لم يكن المبحوث عنه الاضافة لا يكون موضوع العلم الواحد اشياء كثيرة لان اتحاد العلم واختلافه انما هو باتحاد المعلومات اي المسائل واختلافها فاختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم فان اريد بالعلم الواحد ما وقع الاصطلاح على انه علم واحد من غير رعاية معنى يوجب الوحدة فلا اعتبار به فلكل واحد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة علم واحد وموضوعه شيئان فعل المكلف والمقدار وما اوردوا من النظير وهو بدن الانسان والادوية فجوابه ان البحث في الادوية انما هو من حيث ان بدن الانسان يصح ببعضها ويمرض ببعضها فالموضوع في الجميع بدن الانسان

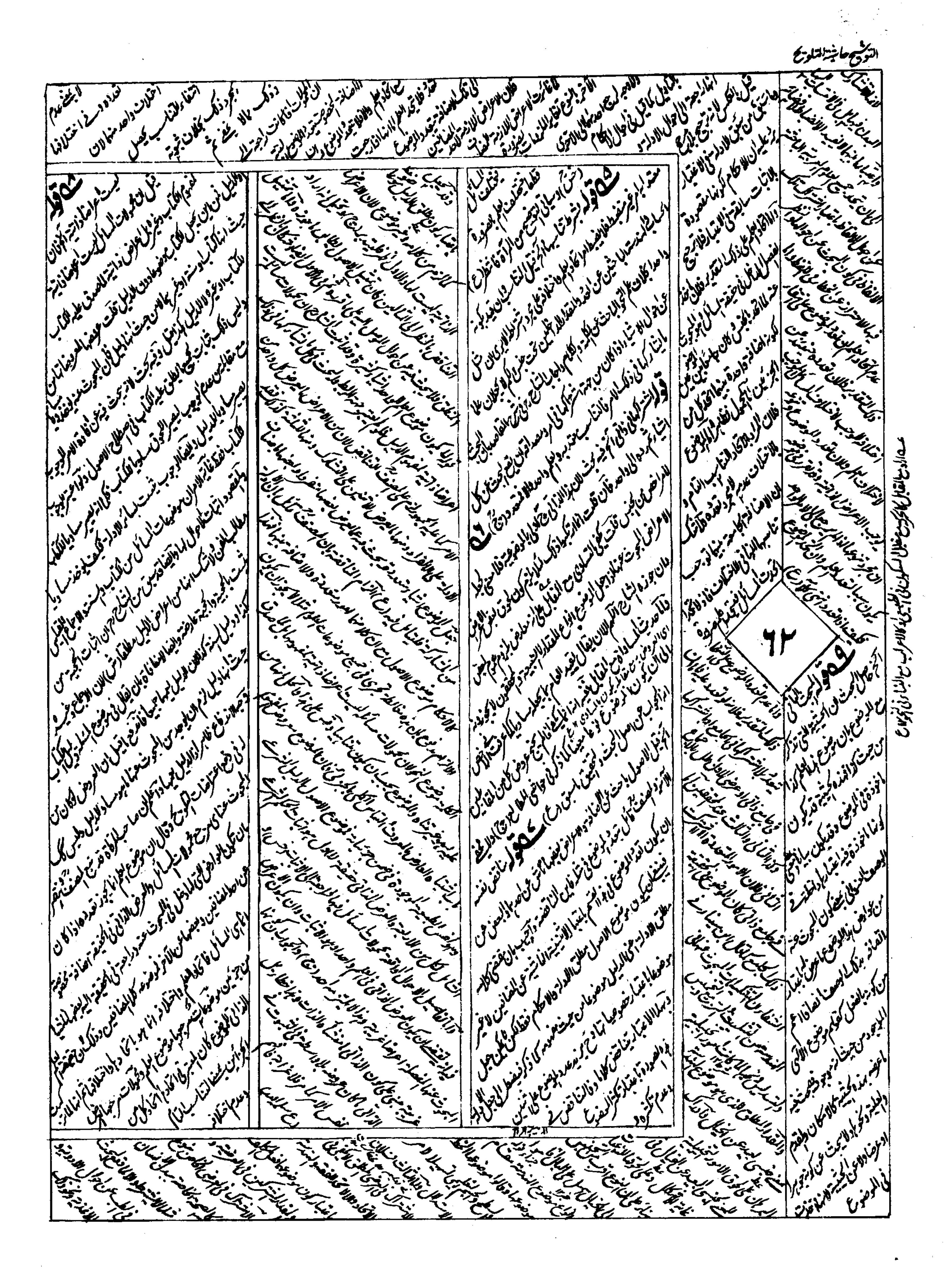
فيه عن احوال الاحكام بل انما يحتاج الى تصورها ليتمكن من اثباتها ونفيها لكن الصحيح ان موضوعه الادلة والاحكام لانا رجعنا الادلة بالتعميم الى الاربعة والاحكام الى الخمسة ونظرنا في المباحث المتعلقة بكيفية اثبات الادلة للاحكام اجمالا فوجدنا بعضها راجعة الى احوال الادلة وبعضها راجعة الى احوال الاحكام كما ذكره المصنف في تحصيل القضية الكلية التي يتوصل بها الى الفقه فجعل احدهما من المقاصد والآخر من اللواحق تحكم غايته في الباب ان مباحث الادلة اكثر واهم لكنه لا يقتضي الاصالة والاستقلال **قوله** ان اريد بالحكم هذا الكلام لا حاصل له لان الادلة الشرعية معرفات وامارات ولو سلم انها ادلة حقيقية فلا معنى الدليل الا ما يفيد العلم بثبوت الشيء او انتفائه غاية ما في الباب ان العلم بمعنى الادراك الجازم او الراجح ليعم القطعي والظني فيعم في جميع الادلة وبهذا الاعتبار يتفاوت بقدم الحكم وحدوثه وقد اضطر الى ذلك آخر الامر وليس معنى الدليل ما يفيد نفس الثبوت كما هو شان العلل الخارجية وان جعلنا الحكم حادثا على ما يشعر به كلامه **قوله** واعلم هذه ثلثة مباحث في الموضوع اوردها في لفظ جمهور المحققين يتعجب منها الناظر فيها الواقف على كلام القوم في هذا المقام الاول بان اطلاق القول بجواز تعدد الموضوع وان كان فوق الاثنين غير صحيح بل التحقيق ان المبحوث عنه في العلم اما ان يكون اضافة بين الشيئين اولا وعلى الاول اما ان يكون العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه بعضها ناشيا عن احد المضافين وبعضها ناشيا عن المضاف الآخر اولا فان كان كذلك فموضوع العلم كلا المضافين كما وقع البحث في الاصول عن اثبات الادلة للاحكام والاحوال التي لها دخل في ذلك بعضها ناشئ عن الدليل كالعموم والاشتراك والتواتر وبعضها عن الحكم لكونه عبادة او عقوبة فموضوعه الادلة والاحكام جميعا

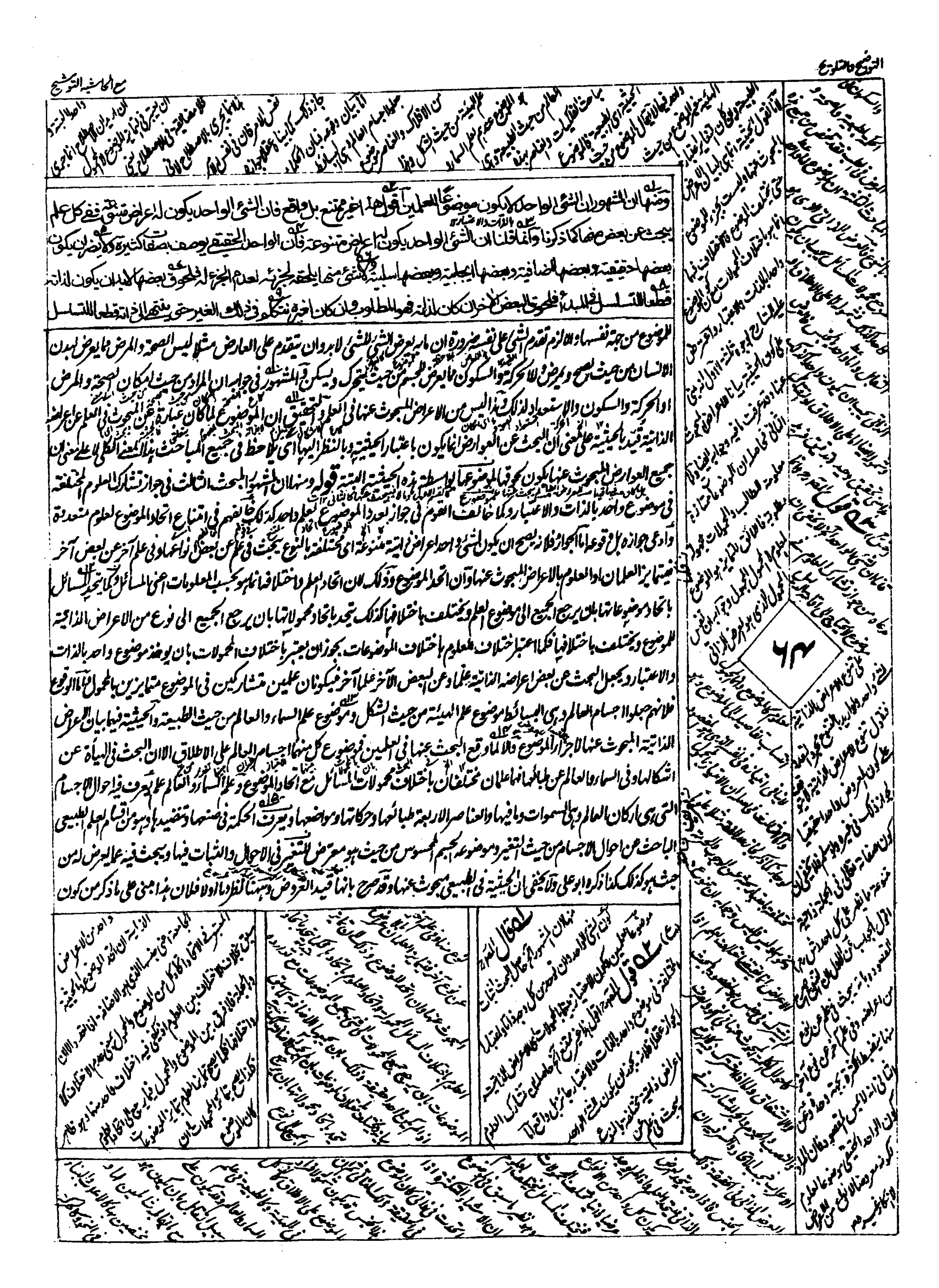


ومنها انه قد تذكر الحيثية في الموضوعات ولها معنيان احدهما ان الشيء مع تلك الحيثية موضوع كما يقال الموجود من حيث انه موجود
موضوع للعلم الالهي فيبحث فيه عن الاعراض الذاتية التي تلحقه من حيث انه موجود كالوحدة والكثرة ونحوهما ولا يبحث فيه عن تلك الحيثية
لان الموضوع ما يبحث عن اعراضه لا ما يبحث عنه او عن اجزائه وثانيهما ان الحيثية تكون بيانا للاعراض الذاتية المبحوث عنها فانه يمكن ان يكون
للشيء اعراض ذاتية متنوعة وانما يبحث في علم عن نوع منها فالحيثية بيان ذلك النوع كقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض
وموضوع الهيأة اجسام العالم من حيث ان لها اشكالا يراد بالمعنى الثاني لا الاول اذ في الطب يبحث عن الصحة والمرض وفي الهيأة عن الشكل
فلو كان المراد هو الاول يجب ان يبحث في الطب والهيأة عن اعراض لاحقة لاجل الحيثيتين لا يبحث عن الحيثيتين والواقع خلاف ذلك

واما اذا لم يكن المبحوث عنه اضافة كما في الفقه الباحث عن وجوب فعل المكلف وحرمته وغير ذلك او كان اضافة لكن لا دخل للاحوال الناشية عن
احد المضافين في المبحوث عنه كما في المنطق الباحث عن ايصال تصور او تصديق الى تصور او تصديق ولا دخل لاحوال التصور والتصديق الموصل
اليه في ذلك على ما قرره المصنف فيما سبق فالموضوع لا يكون الا واحدا لان اختلاف الموضوع يوجب اختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم ضرورة
ان العلم انما يختلف باختلاف المعلومات وهي المسائل وفيه نظر لانه ان اريد باختلاف المسائل مجرد تكثرها فلا نم انه يوجب اختلاف العلم وظاهر ان
مسائل العلم الواحد كثيرة البتة وان اريد عدم تناسبها فلا نم ان مجرد تكثر الموضوعات يوجب ذلك وانما يلزم ذلك لو لم يكن الموضوعات الكثيرة
متناسبة والقوم صرحوا بان الاشياء الكثيرة انما تكون موضوعا لعلم واحد بشرط تناسبها ووجه التناسب اشتراكها في ذاتي كالخط والسطح والجسم
التعليمي للهندسة فانها تتشارك في جنسها وهو المقدار اعني الكم المتصل القار الذات او في عرضي كبدن الانسان واجزائه والاغذية والادوية
والاركان والامزجة وغير ذلك اذا جعلت موضوعات الطب فانها تتشارك في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم فعلم انهم لم يجعلوا جهة
يوجب الوحدة وان ليس لاحد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة علم واحد موضوعه فعل المكلف والمقدار ثم انه فيما اورد من المثالين مناقض نفسه
لان موضوع الاصول اشياء كثيرة اذ محمولات مسائله ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الدليل بل للكتاب والسنة والاجماع والقياس على الانفراد والتشارك
بين اثنين او اكثر وكذا التصور والتصديق للمنطق **قوله** ومنها انه قد تذكر الحيثية البحث الثاني في تحقيق الحيثية المذكورة في الموضوع حيث يقال موضوع
هذا العلم هو ذلك الشيء من حيث كذا ولفظ حيث موضوع للمكان استعير لجهة الشيء واعتباره يقال الموجود من حيث هو موجود اي من هذه الجهة وبهذا الاعتبار
والحيثية المذكورة في الموضوع قد لا تكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع العلم الالهي الباحث عن احوال الموجودات المجردة هو
الموجود من حيث انه موجود بمعنى انه يبحث عن العوارض التي تلحق الموجود من حيث انه موجود لا من حيث انه جوهر او عرض او جسم او مجرد ونحو ذلك
كالعلية والمعلولية والوجوب والامكان والقدم والحدوث ونحو ذلك ولا يبحث فيه عن حيثية الوجود اذ لا معنى لاثباتها للموجود وقد تكون من الاعراض
المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض وموضوع الطبيعي الجسم من حيث انه يتحرك ويسكن والصحة والمرض
من الاعراض المبحوث عنها في الطب كذا الحركة والسكون في الطبيعي فذهب المص الى ان الحيثية في القسم الاول جزء من الموضوع وفي الثاني بيان للاعراض
الذاتية المبحوث عنها في العلم اذ لو كانت جزءا من الموضوع كما في القسم الاول لما صح ان يبحث عنها في العلم ويجعل من محمولات مسائله اذ لا يبحث في العلم
عن اجزاء الموضوع بل عن اعراضه الذاتية ولقائل ان يقول لا نسلم انها في الاول جزء من الموضوع بل قيد لموضوعيته بمعنى ان البحث يكون عن
الاعراض التي تلحقه من تلك الحيثية وبذلك الاعتبار وعلى هذا لو جعلنا الحيثية في القسم الثاني ايضا قيد الموضوع على ما هو ظاهر كلام القوم لا بيانا
للاعراض الذاتية على ما ذهب اليه المص لم يكن البحث عنها في العلم بحثا عن اجزاء الموضوع ولم يلزمنا ما الزم المصنف من تشارك العلمين
في موضوع واحد بالذات والاعتبار نعم يرد الاشكال المشهور وهو انه يجب ان لا تكون الحيثية من الاعراض المبحوث عنها في العلم ضرورة انها ليست مما يعرض

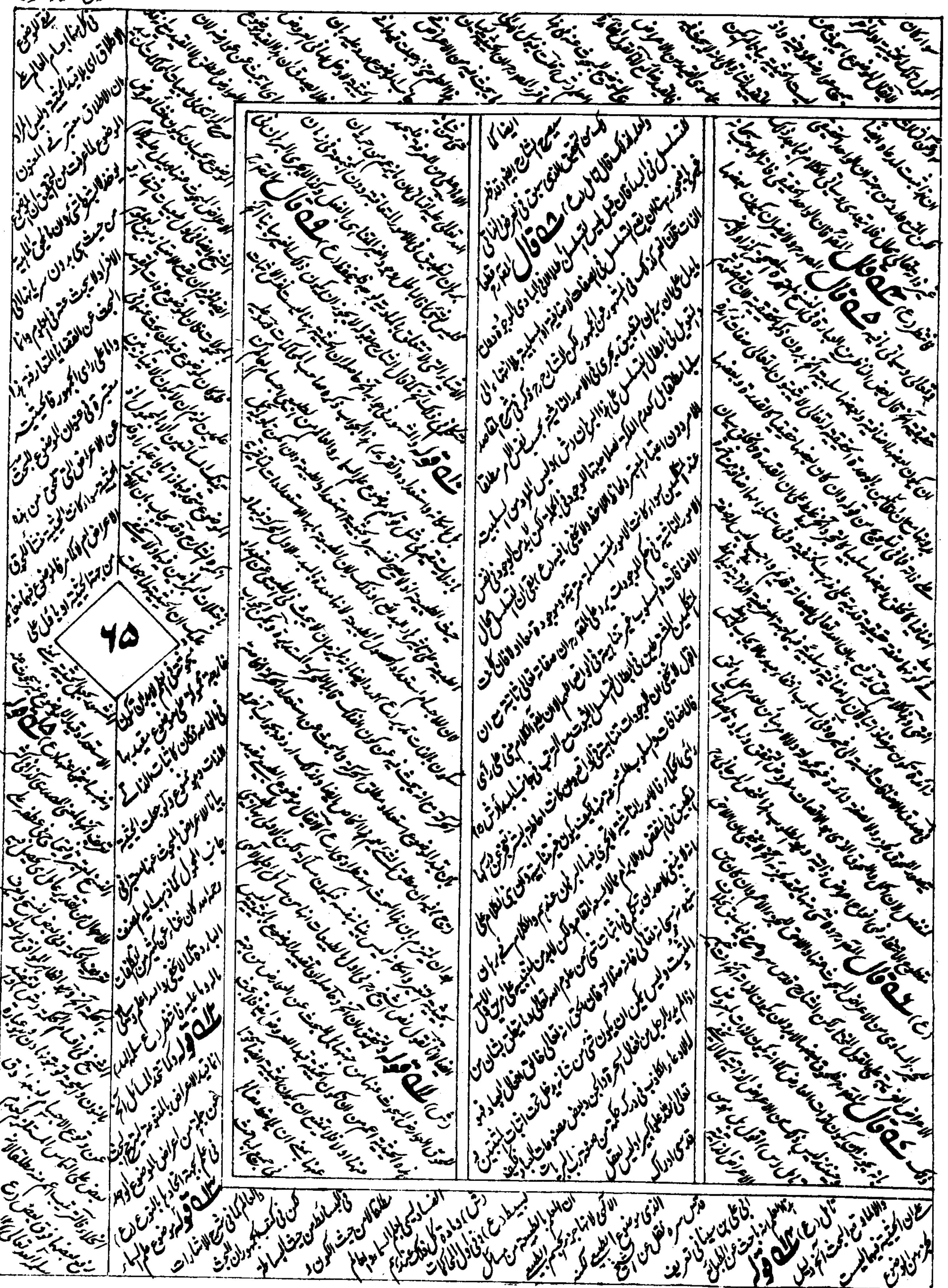
61

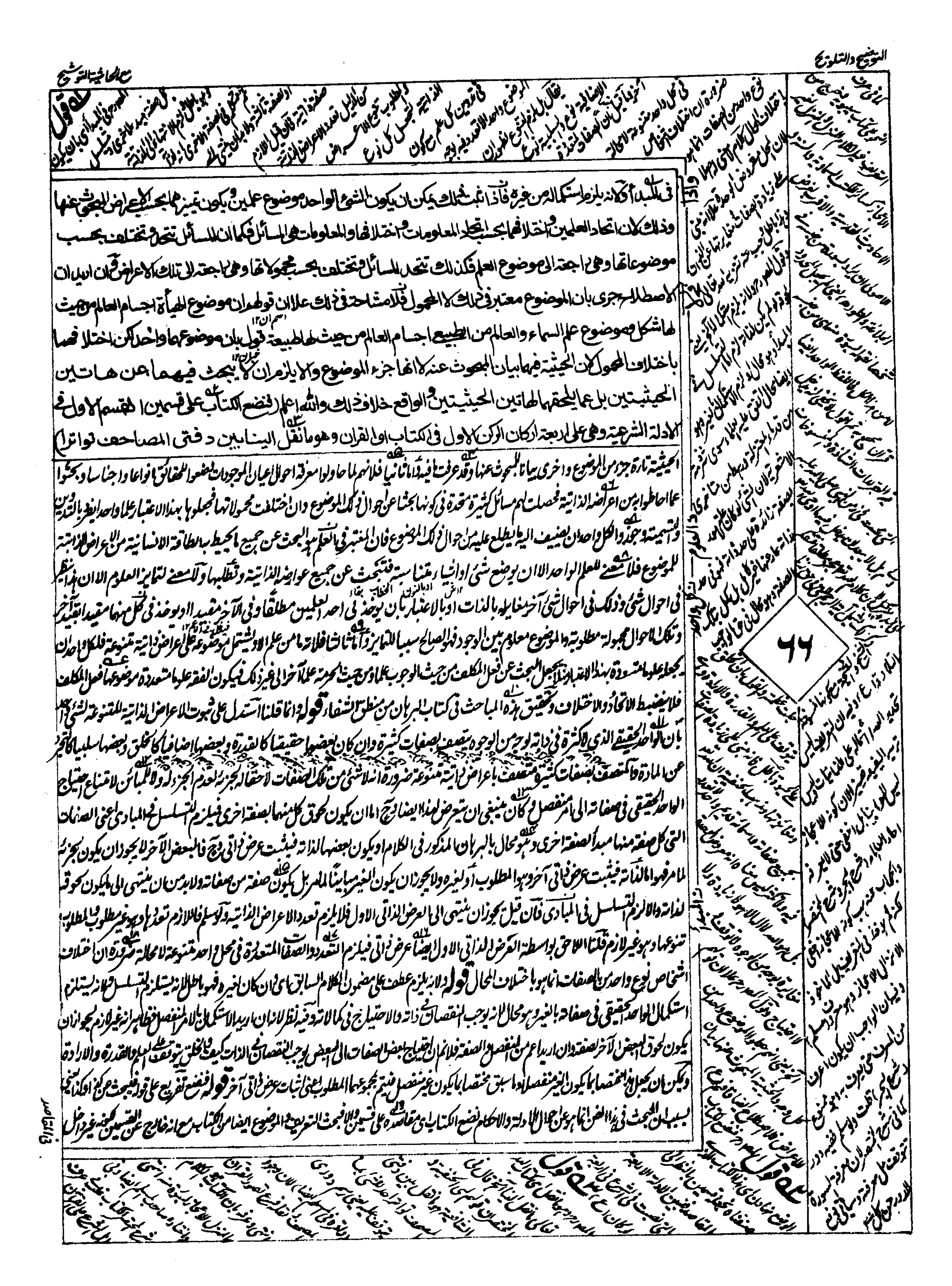




ومنها ان المشهور ان الشئ الواحد لا يكون موضوعًا لعلمين اقول هذا غير ممتنع بل واقع فان الشئ الواحد يكون له اعراض متنوعة ففي كل علم يبحث عن بعض منها كما ذكرنا وانما قلنا ان الشئ الواحد يكون له اعراض متنوعة فان الواحد الحقيقي يوصف بصفات كثيرة وكذا يصح ان يكون بعضها حقيقية وبعضها اضافية وبعضها ايجابية وبعضها سلبية لا شئ منها يلحقه لجزئه لعدم الجزء له فلحوق بعضها لا بد ان يكون لذاته قطعا للتسلسل في المبدأ فلحوق البعض الآخر ان كان لذاته فهو المطلوب وان كان لغيره نتكلم في ذلك الغير حتى ينتهي الى ذاته قطعا للتسلسل

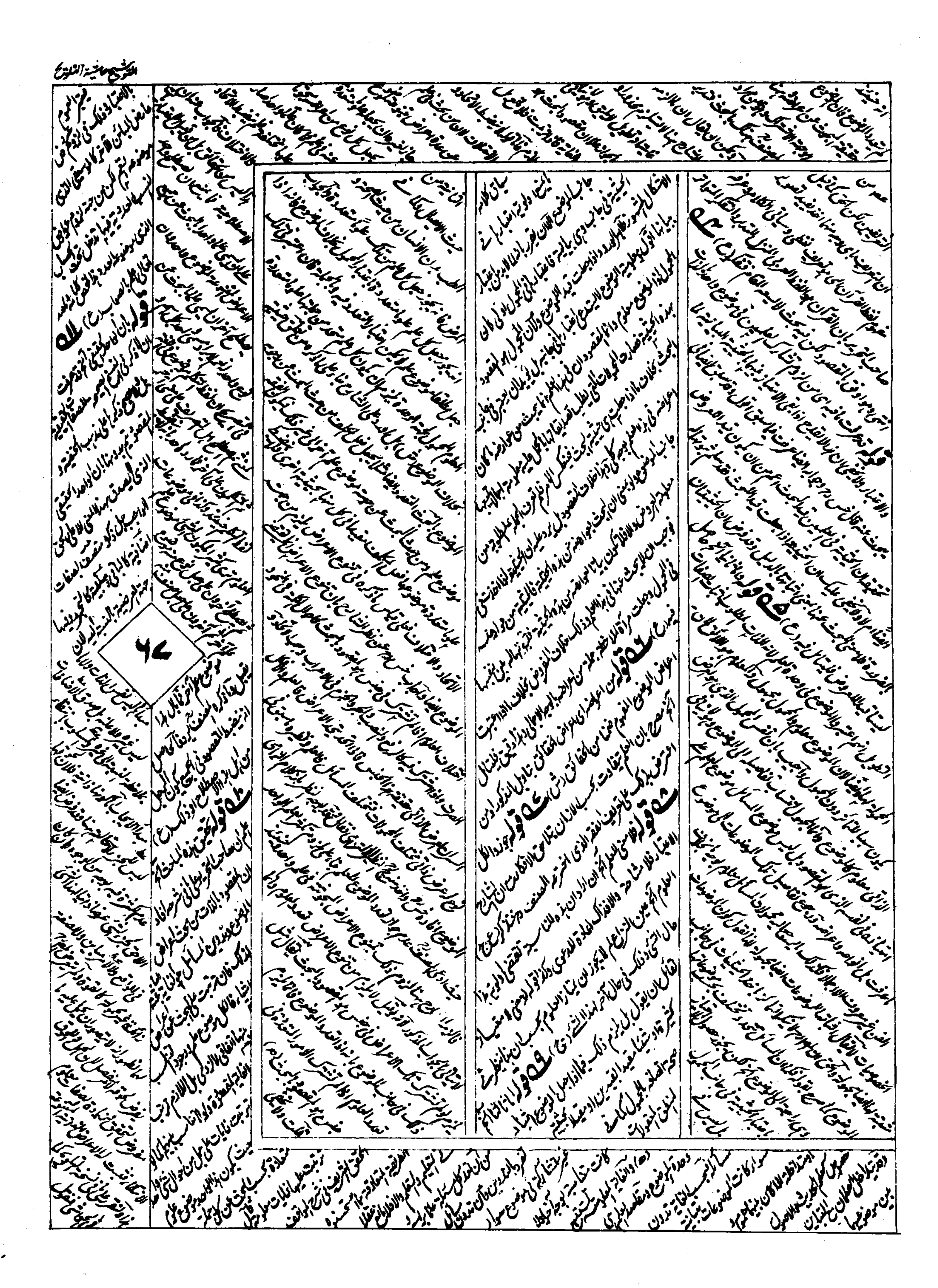
للموضوع من جهة نفسها لا لزم تقدم الشئ على نفسه ضرورة ان ما به يعرض الشئ للشئ لا بد وان يتقدم على العارض مثلا ليس الصحة والمرض مما يعرض لبدن الانسان من حيث يصح ويمرض ولا الحركة والسكون مما يعرض للجسم من حيث يتحرك ويسكن فالمشهور في جوابه ان المراد من حيث امكان الصحة والمرض او الحركة والسكون والاستعداد لذلك وهذا ليس من الاعراض المبحوث عنها في العلم والتحقيق ان الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث في العلم عن اعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض انما يكون باعتبار الحيثية وبالنظر اليها اي يلاحظ في جميع المباحث هذا المعنى الكلي لا على معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها يكون لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحيثية البتة قوله ومنها ان المشهور البحث الثالث في جواز تشارك العلوم المختلفة في موضوع واحد بالذات والاعتبار ولما خالف القوم في جواز تعدد الموضوع لعلم واحد كذلك خالفهم في امتناع اتحاد الموضوع لعلوم متعددة وادعى جوازه بل وقوعه اما الجواز فلانه يصح ان يكون للشئ الواحد اعراض ذاتية متنوعة اي مختلفة بالنوع يبحث في علم عن بعض انواعها وفي علم آخر عن بعض آخر فيتمايز العلمان او العلوم بالاعراض المبحوث عنها وان اتحد الموضوع وذلك لان اتحاد العلم واختلافه انما هو بحسب المعلومات اعني المسائل وكما يتحد المسائل باتحاد موضوعاتها بان يرجع الجميع الى موضوع العلم ويختلف باختلافها كذلك يتحد باتحاد محمولاتها بان يرجع الجميع الى نوع من الاعراض الذاتية للموضوع ويختلف باختلافها فكما اعتبر اختلاف العلوم باختلاف الموضوعات يجوز ان يعتبر باختلاف المحمولات بان يؤخذ موضوع واحد بالذات والاعتبار ويجعل البحث عن بعض اعراضه الذاتية علما وعن البعض الآخر علما آخر فيكونان علمين متشاركين في الموضوع متمايزين بالمحمول واما الوقوع فلانهم جعلوا اجسام العالم وهي البسائط موضوع علم الهيئة من حيث الشكل وموضوع علم السماء والعالم من حيث الطبيعة والحيثية فيهما بيان الاعراض الذاتية المبحوث عنها لا اجزاء الموضوع والا لما وقع البحث عنها في العلمين فموضوع كل منهما اجسام العالم على الاطلاق الا ان البحث في الهيئة عن اشكالها وفي السماء والعالم عن طبائعها فانهما علمان مختلفان باختلاف محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع وعلم السماء والعالم علم يعرف فيه احوال الاجسام التي هي اركان العالم وهي السموات وما فيها والعناصر الاربعة طبائعها وحركاتها ومواضعها ويعرف الحكمة في صنعها وتنضيدها وهو من اقسام العلم الطبيعي الباحث عن احوال الاجسام من حيث التغير وموضوعه الجسم المحسوس من حيث هو معرض للتغير في الاحوال والثبات فيها ويبحث فيه عما يعرض له من حيث هو كذلك كذا ذكره ابو علي ولا يخفى ان الحيثية في الطبيعي مبحوث عنها وقد صرح بانها قيد العروض وههنا لطريقة اولا فلان هذا مبني على ما ذكر من كون

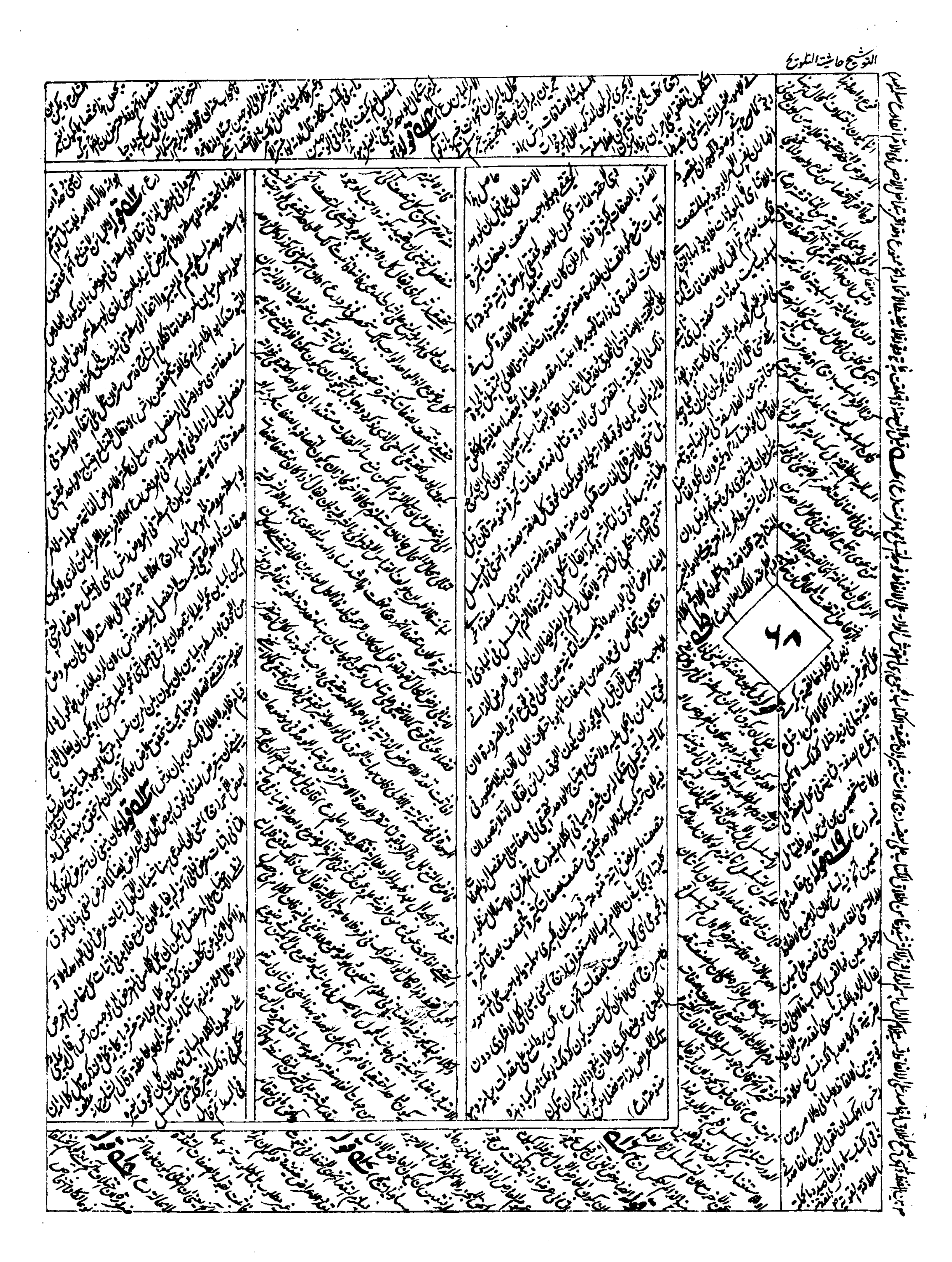




فی المبدأ ولانه یلزم استکماله من غیره فاذا ثبت ذلک یمکن ان یکون الشیء الواحد موضوع علمین ویکون تمیزهما بحسب الاعراض المبحوث عنها وذلک لان اتحاد العلمین واختلافهما بحسب اتحاد المعلومات واختلافها والمعلومات هی المسائل فکما ان المسائل تتحد وتختلف بحسب موضوعاتها وهی راجعة الی موضوع العلم فکذلک تتحد المسائل وتختلف بحسب محمولاتها وهی راجعة الی تلک الاعراض فان اریدان الاصطلاح جری بان الموضوع معتبر فی ذلک لا المحمول فلا مشاحة فی ذلک علا ان قولهم ان موضوع الهیأة اجسام العالم من حیث لها شکل وموضوع علم السماء والعالم من الطبیعی اجسام العالم من حیث لها طبیعة قول بان موضوعهما واحد لکن اختلافهما باختلاف المحمول لان الحیثیة فیهما بیان المبحوث عنه لا انها جزء الموضوع ولا یلزم ان لا یبحث فیهما عن هاتین الحیثیتین بل عما یلحقهما لهاتین الحیثیتین والواقع خلاف ذلک والله اعلم فنضع الکتاب علی قسمین القسم الاول فی الادلة الشرعیة وهی علی اربعة ارکان الرکن الاول فی الکتاب ای القران وهو ما نقل الینا بین دفتی المصاحف تواترا

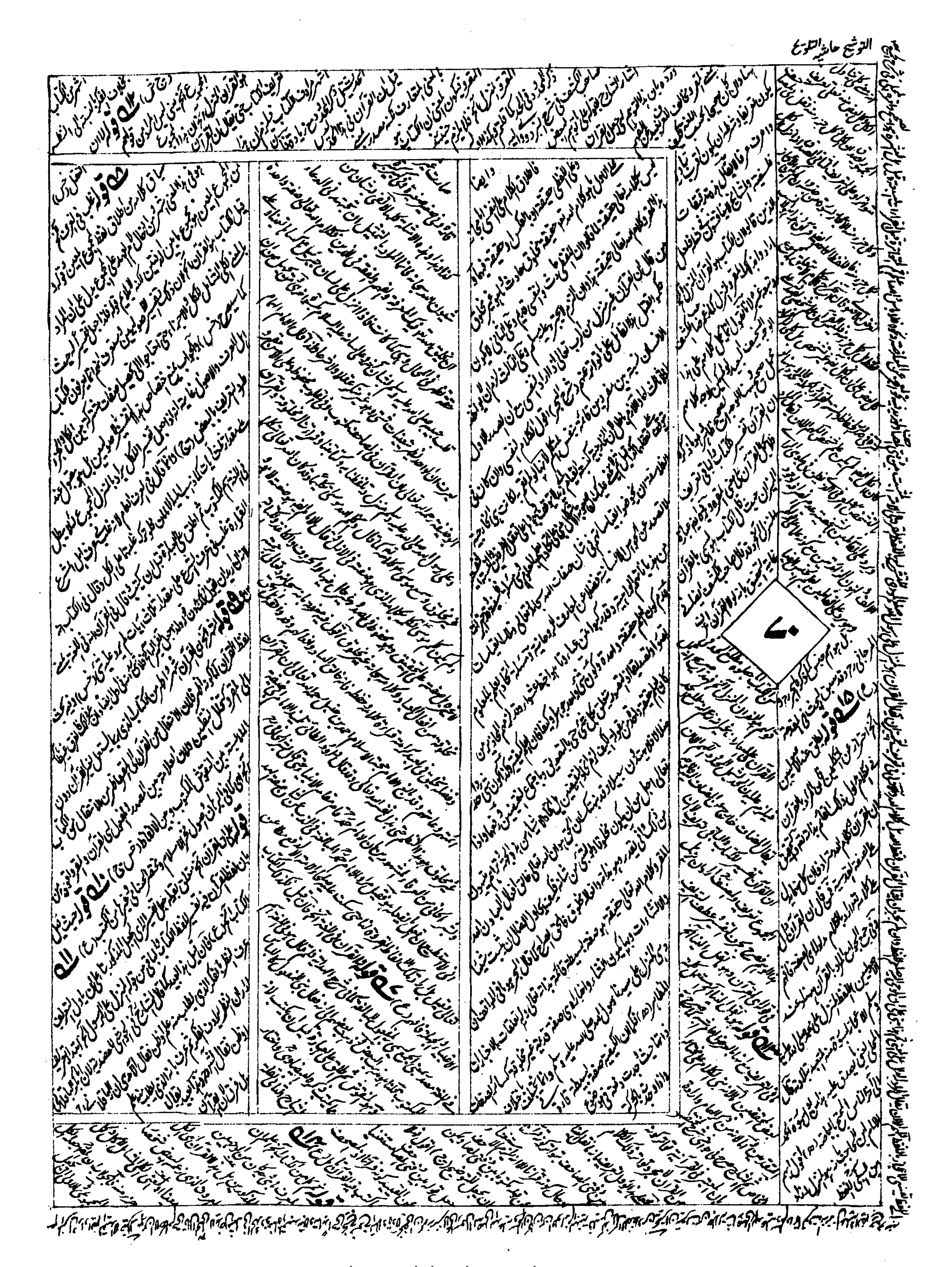
الحیثیة تارة جزء من الموضوع واخری بیانا للمبحوث عنها وقد عرفت ما فیه واما ثانیا فلانهم لما حاولوا معرفة احوال اعیان الموجودات وضعوا الحقائق انواعا واجناسا وبحثوا عما احاطوا به من اعراضه الذاتیة فحصلت لهم مسائل کثیرة متحدة فی کونها بحثا عن احوال ذلک الموضوع وان اختلفت محمولاتها فجعلوها بهذا الاعتبار علما واحدا یفرد بالتدوین والتسمیة وجوزوا لکل واحد ان یضیف الیه ما یطلع علیه من احوال ذلک الموضوع فان المعتبر فی العلم هو البحث عن جمیع ما یحیط به الطاقة الانسانیة من الاعراض الذاتیة للموضوع فلا معنی للعلم الواحد الا ان یوضع شیء او اشیاء متناسبة فیبحث عن جمیع عوارضه الذاتیة وتطلبها ولا معنی لتمایز العلوم الا ان هذا ینظر فی احوال شیء وذلک فی احوال شیء آخر مغایر له بالذات او بالاعتبار بان یؤخذ فی احد العلمین مطلقا وفی الآخر مقیدا او یؤخذ فی کل منهما مقیدا بقید آخر وتلک الاحوال مجهولة مطلوبة والموضوع معلوم بین الوجود فهو الصالح سببا للتمایز واما ثالثا فلانه ما من علم الا ویشتمل موضوعه علی اعراض ذاتیة متنوعة فلکل واحد ان یجعله علوما متعددة بهذا الاعتبار مثلا یجعل البحث عن فعل المکلف من حیث الوجوب علما ومن حیث الحرمة علما آخر الی غیر ذلک فیکون الفقه علوما متعددة موضوعها فعل المکلف فلا ینضبط الاتحاد والاختلاف وتحقیق هذه المباحث فی کتاب البرهان من منطق الشفاء **قوله** انما قلنا استدل علی ثبوت الاعراض الذاتیة المتنوعة لشیء واحد بان الواحد الحقیقی الذی لا کثرة فی ذاته بوجه من الوجوه یتصف بصفات کثیرة وان کان بعضها حقیقیا کالقدرة وبعضها اضافیا کالخلق وبعضها سلبیا کالتجرد عن المادة والمتصف بصفات کثیرة متصف باعراض ذاتیة متنوعة ضرورة انه لا شیء من تلک الصفات لاحقا له بجزئه لعدم الجزء له ولا للمباین لامتناع احتیاج الواحد الحقیقی فی صفاته الی امر منفصل وکان ینبغی ان یتعرض لهذا ایضا ثم اما ان یکون لحوق کل منها بصفة اخری فیلزم التسلسل فی المبادی اعنی الصفات التی کل صفة منها مبدأ لصفة اخری وهو محال بالبرهان المذکور فی الکلام او یکون بعضها لذاته فیثبت عرض ذاتی ثم فالبعض الآخر لا یجوز ان یکون بجزئه لما مر فهو اما لذاته فیثبت عرض ذاتی آخر وهو المطلوب او لغیره ولا یجوز ان یکون الغیر مباینا لما مر بل یکون صفة من صفاته ولابد من ان ینتهی الی ما یکون لحوقه لذاته والا لزم التسلسل فی المبادی فان قیل یجوز ان ینتهی الی العرض الذاتی الاول فلا یلزم تعدد الاعراض الذاتیة ولو سلم فاللازم تعددها وهو غیر مطلوب فالمطلوب تنوعها وهو غیر لازم قلنا اللاحق بواسطة العرض الذاتی الاول ایضا عرض ذاتی فیلزم التعدد والصفات المتعددة فی محل واحد متنوعة لا محالة ضرورة ان اختلاف اشخاص نوع واحد من الصفات انما هو باختلاف المحال **قوله** ولانه یلزم عطف علی مضمون الکلام السابق ای ان کان لغیره فهو باطل لانه یستلزم التسلسل ولانه یستلزم استکمال الواحد الحقیقی فی صفاته بالغیر وهو محال لانه یوجب النقصان فی ذاته والاحتیاج فی کمالاته وفیه نظر لانه ان ارید الاستکمال بالامر المنفصل فظاهر انه غیر لازم لجواز ان یکون لحوق البعض لآخر لصفة وان ارید اعم من المنفصل والصفة فلا نم ان احتیاج بعض الصفات الی البعض یوجب النقصان فی الذات کیف وفی الخلق یتوقف علی العلم والقدرة والارادة ویمکن ان یجعل هذا مختصا بما یکون الغیر منفصلا وما سبق مختصا بما یکون غیر منفصل فیتم بمجموعهما المطلوب یعنی اثبات عرض ذاتی آخر **قوله** فنضع تفریع علی قوله فیبحث عن کذا وکذا یعنی لما کان البحث فی هذا الفن انما هو عن احوال الادلة والاحکام نضع الکتاب ای مقاصده علی قسمین والا فبحث التعریف والموضوع ایضا من الکتاب مع انه خارج عن القسمین لکونه غیر داخل

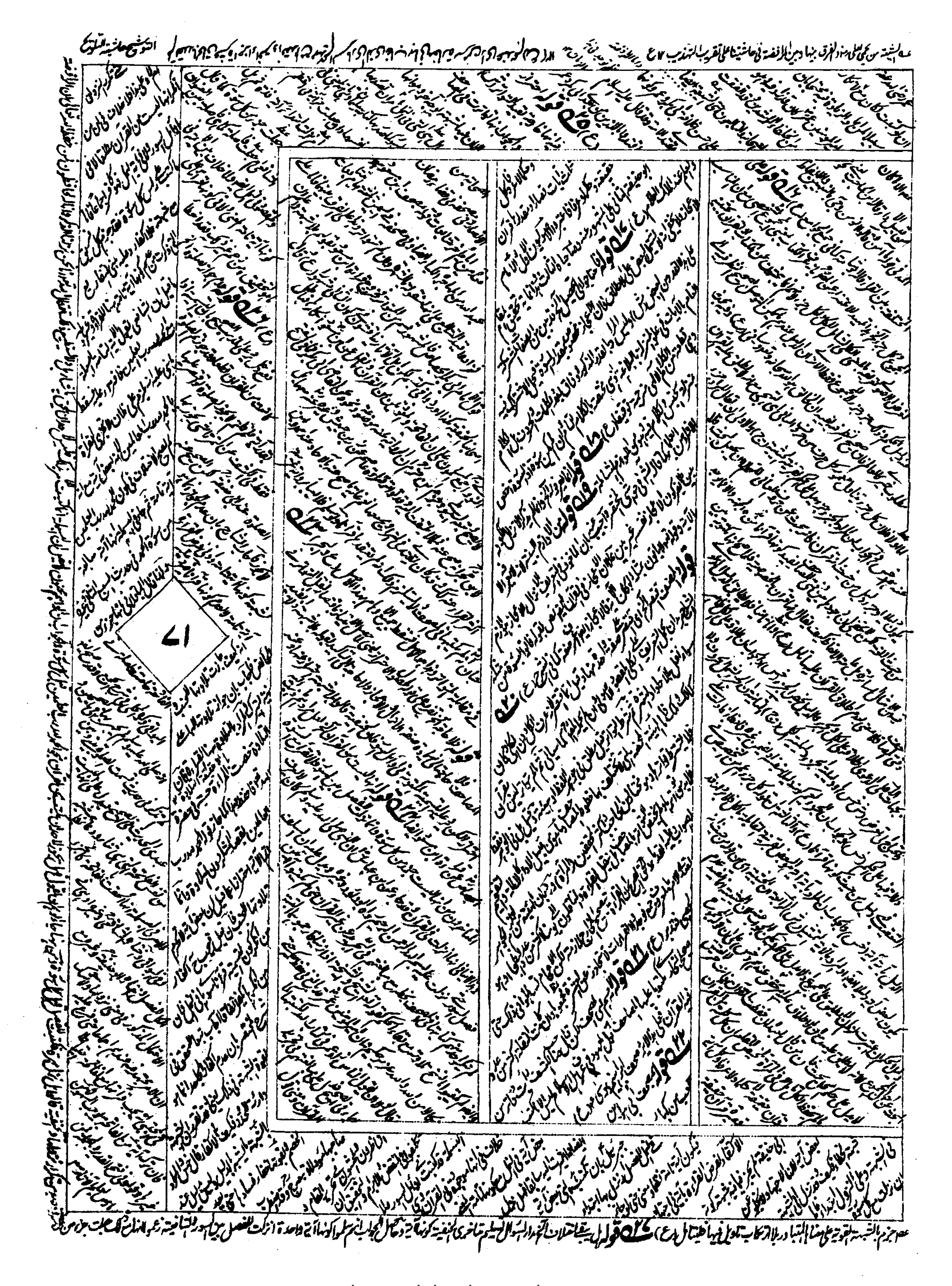




فخرج سائر الكتب والاحاديث الالهية والنبوية والقراءات الشاذة وقد اورد ابن الحاجب ان هذا التعريف دوري لانه عرف القرآن بما نقل في المصحف فان سئل ما المصحف فلا بد ان يقال الذي كتب فيه القرآن فاجبت عن هذا بقولي ولا دور لان المصحف معلوم اي في العرف فلا يحتاج الى تعريفه بقوله الذي كتب فيه القرآن ثم اردت تحقيقا في هذا الموضع ان هذا التعريف اي نوع من انواع التعريفات

في المقاصد والقسم الاول مرتب على اربعة اركان في الادلة الاربعة الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس تقديما للاقدم بالذات والشرف واما باب الترجيح والاجتهاد فكانه جعلهما تتمة وتذييلا لركن القياس **قوله الركن الاول** في الكتاب وهو في اللغة اسم للمكتوب غلب في عرف الشرع على كتاب الله تعالى المثبت في المصاحف كما غلب في عرف اهل العربية على كتاب سيبويه والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى المقروء على السنة العباد وهو في هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب واظهر فلذا جعل تفسيرا له حيث قيل الكتاب هو القرآن المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول الينا نقلا متواترا بلا شبهة على ان القرآن تفسير للكتاب وباقي الكلام تعريف للقرآن وتمييز له عما يشتبه به لا ان المجموع تعريف الكتاب ليلزم ذكر المحدود في الحد ولا ان القرآن مصدر بمعنى المقروء ليشمل كلام الله تعالى وغيره على ما توهم البعض لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وان كان صحيحا في اللغة والمشايخ وان كانوا لا يناقشون في ذلك الا انه لا وجه لحمل كلامهم عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول عند الكل ولازالة هذا الوهم صرح المص بحرف التفسير وقال اي القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا ثم كل من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لانهم يبحثون عنه من حيث انه دليل على الحكم وذلك آية آية لا مجموع القرآن فاحتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بها ككونه معجزا منزلا على الرسول ﷺ مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر فاعتبر في تفسيره بعضهم جميع الصفات لزيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتابة والنقل ليسا من اللوازم لتحقق القرآن بدونهما في زمن النبي عليه السلام وبعضهم الانزال والكتابة والنقل لان المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبي عليه السلام وهم انما يعرفونه بالنقل والكتابة في المصاحف ولا ينفك عنهما في زمانهم فهما بالنسبة اليهم من ابين اللوازم واوضحها دلالة على المقصود بخلاف الاعجاز فانه ليس من اللوازم البينة ولا الشاملة لكل جزء اذ المعجز هو السورة او مقدارها اخذا من قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله والمص اقتصر على ذكر النقل في المصاحف تواترا لحصول الاحتراز بذلك عن جميع ما عدا القرآن لان سائر الكتب السماوية وغيرها والاحاديث الالهية والنبوية ومنسوخ التلاوة لم ينقل شيء منها بين دفتي المصاحف لانه اسم لهذا المعهود المعلوم عند الناس حتى الصبيان والقراءات الشاذة لم تنقل بطريق التواتر بل بطريق الآحاد كما اختص بمصحف ابي او الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود فلا حاجة الى ذكر الانزال والاعجاز ولا الى تاكيد التواتر بقولهم بلا شبهة لحصول المقصود بدونها واما التسمية فالمشهور من مذهب ابي حنيفة على ما ذكر في كثير من كتب المتقدمين انها ليست من القرآن الا ما تواتر بعض آية من سورة النمل وان قولهم بلا شبهة احتراز عنها الا ان المتاخرين ذهبوا الى ان الصحيح من المذهب انها في اوائل السور آية من القرآن انزلت للفصل بين السور بدليل انها كتبت في المصاحف بخط القرآن من غير انكار من السلف وعدم جواز الصلوة بها انما هو للشبهة في كونها آية تامة وجواز تلاوتها للجنب والحائض انما هو على قصد التيمن والتبرك كما اذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر دون التلاوة وعدم تكفير من انكر كونها من القرآن في غير سورة النمل انما هو لقوة شبهة في ذلك بحيث يخرج كونها من القرآن من حيز الوضوح الى حيز الاشكال ومثل هذا يمنع التكفير فان قيل فعلى ما اختاره المتاخرون لا يبقى الاختلاف بين الفريقين قلنا نعم هي عند الشافعية مائة وثلاث عشرة آية من السور كما ان قوله فباي آلاء ربكما تكذبان عدة آيات من سورة الرحمن وعند الحنفية آية واحدة من

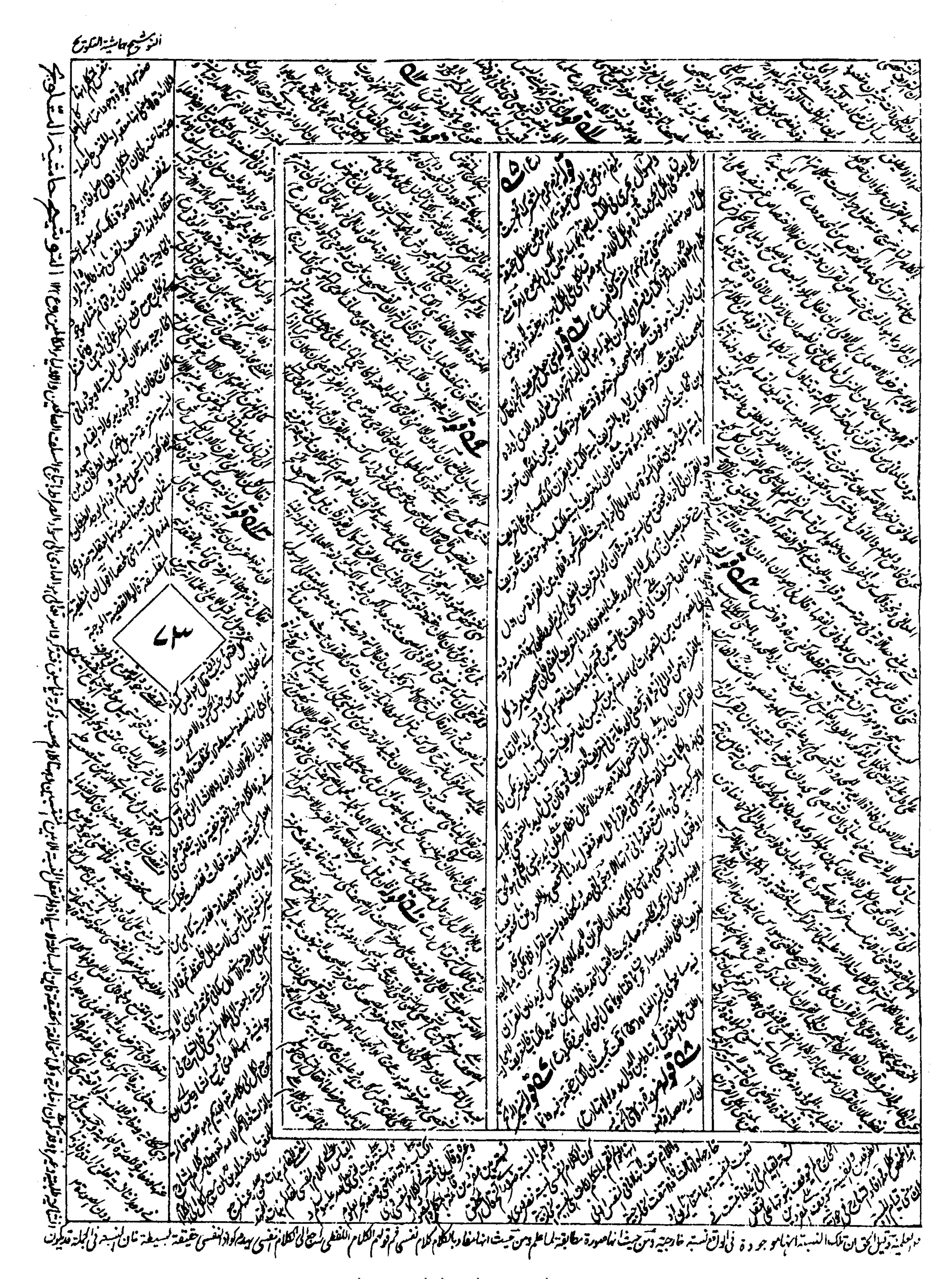






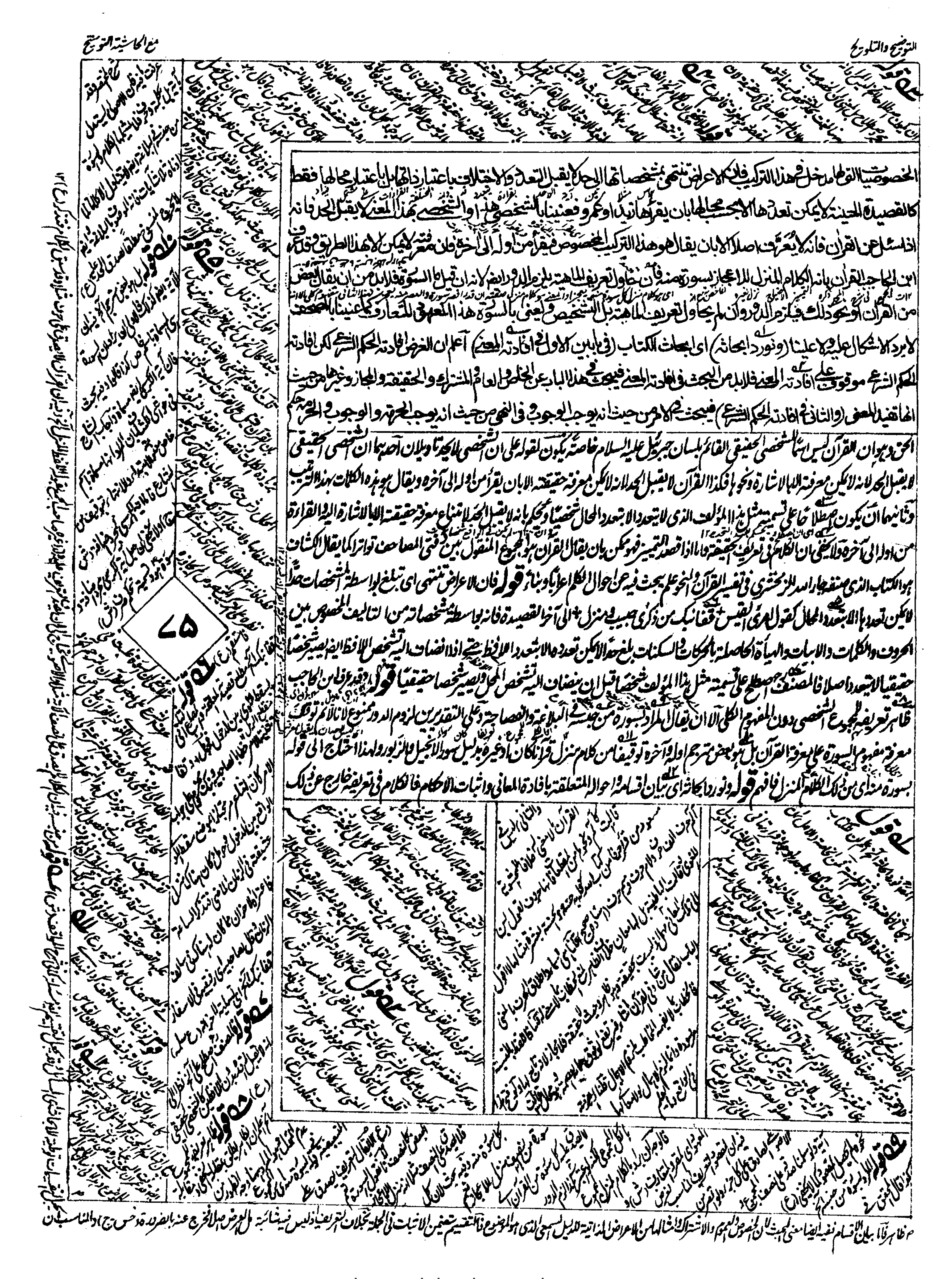
فان اتمام الجواب موقوف على هذا فقلت (وليس هذا التعريف لماهية الكتاب بل تشخيصه في جواب اى كتاب تريد وكذا القرآن) فان علماءنا قالوا هو ما نقل الينا الخ فلا يخلو اما ان عرفوا الكتاب بهذا او عرفوا القرآن بهذا فان عرفوا الكتاب بهذا فليس تعريفا لماهية الكتاب بل تشخيصه في جواب اى كتاب تريد وان عرفوا القرآن بهذا فليس تعريفا لماهية القرآن ايضا بل تشخيصه (لان القرآن يطلق على الكلام الازلى وعلى المقروء فهذا تعيين احد محتمليه وهو المقروء) فان القرآن لفظ مشترك يطلق على الكلام الازلى الذى هو صفة للحق عز وعلا ويطلق ايضا على ما يدل عليه وهو المقروء فكانه قيل اى المعنيين تريد فقال ما نقل الينا الى آخره اى نريد المقروء فعلى هذا لا يلزم الدور وانما يلزم الدور ان اريد تعريف ماهية القرآن لانه لو عرف ماهية القرآن بالمكتوب في المصحف فلا بد من معرفة ماهية المصحف ولا يمكن معرفة ماهية المصحف ببعض الوجوه كالاشارة ونحوها ثم معرفة ماهية المصحف موقوفة على معرفة ماهية القرآن ثم اراد ان يبين

القرآن كررت للفصل والتبرك وليست بآية من شيء من السور وجاز تكريرها في اوائل السور لانها نزلت لذلك ونقلت كذلك بخلاف من اخذ يلحق بالمصحف آيات مكررة مثل ان يكتب في اول كل سورة الحمد لله رب العالمين فانه يعد زنديقا او مجنونا فعلى ما هو المناسب لغرض الاصولى يكون المراد بما نقل بين دفتي المصاحف هو ما يشمل الكل والبعض الا انه ان ابقى على عمومه يدخل في الحد الحرف والكلمة من القرآن ولا يسمى قرآنا في عرف الشرع وان خص بالكلام التام خرج بعض ما ليس بكلام تام مع انه يسمى قرآنا ويحرم مسه على المحدث وتلاوته على الجنب على ما دل عليه سياق كلام المصنف يكون المراد بما نقل مجموع ما نقل لانه جعله تعريفا للمجموع الشخصي للمعنى الكلى ولا يرد عليه شيء الا انه لا يناسب غرض الاصولى فان قيل فالكتاب بالمعنى الثاني بل يصح تفسيره بالقرآن قلنا نعم على ان يكون القرآن ايضا حقيقة في البعض كما انه حقيقة في الكل فان قيل فيلزم عموم المشترك قلنا ليس معنى كونه حقيقة في البعض كما انه حقيقة في الكل انه موضوع للبعض خاصة كما انه موضوع للكل خاصة حتى يكون حمله على الكل والبعض من عموم المشترك بل هو موضوع تارة للكل خاصة وتارة لما يعم الكل والبعض اعنى الكلام المنقول في المصحف تواترا فيكون حقيقة في الكل والبعض باعتبار وضع واحد ولا يكون من عموم المشترك في شيء **قوله** فان اتمام الجواب يتوقف على هذا يعنى ان جعل التعريف المذكور تفسيرا للفظ الكتاب او القرآن وتمييزا له عن سائر الكتب او الكلام الازلى يجوز في معرفة المصحف الاكتفاء بالعرف او الاشارة ونحو ذلك ولا يلزم الدور وان جعل تعريفا لماهية الكتاب والقرآن فلا بد من معرفة ماهية المصحف وهى موقوفة على معرفة ماهية القرآن ضرورة انه لا معنى له الا ما كتب فيه القرآن فيلزم الدور لا يقال فالدور انما يلزم اذا جعل تعريفا لماهية القرآن دون الكتاب لانا نقول ماهية الكتاب هى بعينها ماهية القرآن لما مر من انهما اسمان لشيء واحد فتوقف المصحف على ماهية القرآن عين توقفه على ماهية الكتاب وبهذا يظهر ان تفسير المصحف بما جمع فيه الوحى المتلو لا يدفع الدور لانه ايضا مرادف للكتاب والقرآن فالمصرح بانه ليس تعريفا للماهية سواء عرف به الكتاب او القرآن اشارة الى انه لا فرق في لزوم الدور بين الصورتين ثم قال وانما يلزم الدور ان اريد تعريف ماهية القرآن اشارة الى ان ماهية الكتاب هى ماهية القرآن فذكر احدهما مغن عن الآخر فان قيل يفسر المصحف بما جمع فيه الصحائف مطلقا على ما هو موضوع اللغة ويخرج منسوخ التلاوة عن التعريف بقيد التواتر فلا دور قلنا عدول عن الظاهر الى الخفى وعن الحقيقة الى المجاز العرفى فلا يحسن في التعريفات فان قيل تعريف الاصولى انما هو للمفهوم الكلى الصادق على المجموع وعلى كل بعض ومعرفة المصحف انما تتوقف على القرآن بمعنى المجموع الشخصى وهو كلام معهود بين الناس يحفظونه ويتدارسونه فلا يشتبه عليهم فلا دور قلنا لو سلم معرفة المجموع الشخصى بحقيقته بدون معرفة المفهوم الكلى فمبنى كلام المصنف على ان التعريف للمجموع الشخصى دون المفهوم الكلى **قوله** بل تشخيصه اى تمييزه بخواصه فان كلمة اى يطلب بها تمييز الشيء بما يخصه شخصا كان او غيره **قوله** يطلق على الكلام الازلى كما في قوله عليه السلام القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق الحديث وهى صفة قديمة منافية للسكوت والآفة ليست من جنس الحروف والاصوات لا يختلف الى الامر والنهى والاخبار ولا يتعلق بالماضى والحال والاستقبال الا بحسب التعلقات والاضافات كالعلم والقدرة وهذا الكلام اللفظى الحادث المؤلف من الاصوات والحروف القائمة بمحالها يسمى كلام الله تعالى والقرآن على معنى انه عبارة عن ذلك المعنى القديم الا ان الاحكام لما كانت في نظر الاصولى منوطة بالكلام اللفظى دون الازلى جعل القرآن اسما له



ان القرآن ليس قابلا للحد بقوله (على ان الشخصي لا يحد) فان الحد هو القول المعرف للشئ المشتمل على اجزائه وهذا لا يفيد معرفة الشخصيات بل لا بد من الاشارة ونحوها الى مشخصاتها ليحصل المعرفة واذا عرفت ذلك فاعلم ان القرآن لما نزل به جبريل ع فقد وجد مشخصا فان كان القرآن عبارة عن ذلك المشخص لا يقبل الحد لكونه شخصيا وان لم يكن عبارة عن ذلك المشخص بل القرآن هذه الكلمات المركبة تركيبا خاصا سواء يقرؤه جبرئيل او زيد او عمرو على ان الحق هذا فقولنا على ان الشخصي لا يحد لنا ويلات احدهما انا لا نعني ان القرآن شخصي بل عنينا ان القرآن لما كان هو الكلام المركب تركيبا خاصا فانه لا يقبل الحد كما ان الشخصي لا يقبل الحد فكون الشخصي لا يحد جعل دليلا على ان القرآن لا يحد اذ معرفة كل منهما موقوفة على الاشارة اما معرفة الشخصي فظاهرة واما معرفة القرآن فلا تحصل الا بان يقال هو هذه الكلمات ويقرأ من اوله الى اخره وثانيهما ان نقول لا مشاحة في الاصطلاحات فنعني بالشخصي هذه الكلمات مع

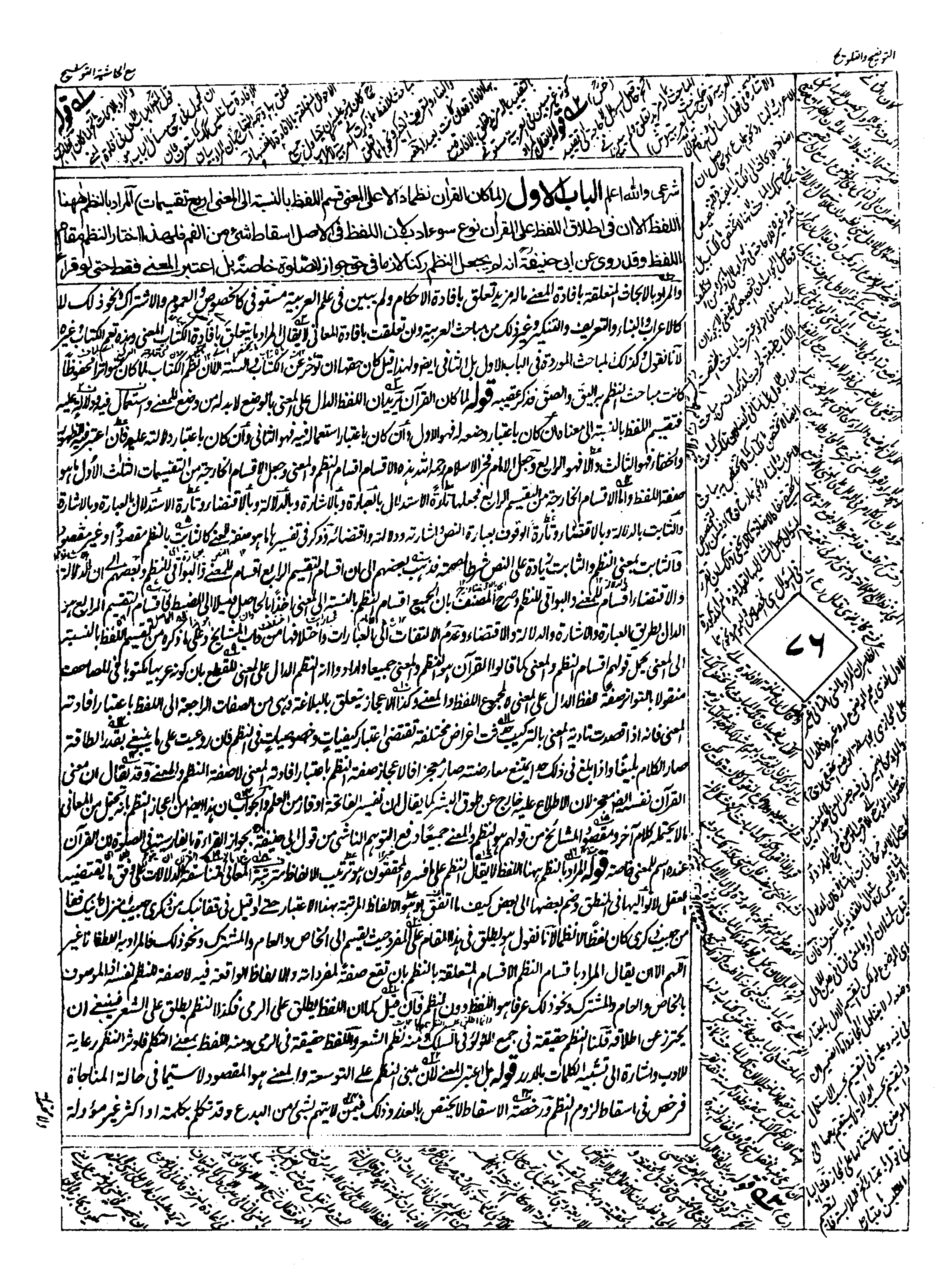
واعتبر في تفسيره بالمميز عن المعنى القديم لا يقال التمييز يحصل بمجرد ذكر النقل فلا حاجة الى باقي القيود لانا نقول التعريف وان كان للتمييز لا بد وان يساوي المعرف فذكر باقي القيود لتحصيل المساواة **قوله** على ان الشخصي لا يحد لان معرفته لا تحصل الا بتعيين مشخصاته بالاشارة ونحوها كالتعبير عنه باسم العلم والحد لا يفيد ذلك لان غاية الحد التام هو انما يشتمل على مقومات الشئ دون مشخصاته ولقائل ان يقول الشخص مركب اعتباري هو مجموع الماهية والتشخص فلم لا يجوز ان يحد بما يفيد معرفة الامرين لا يقال تعريف المركب الاعتباري لفظي والكلام في الحد الحقيقي لانا نقول لو سلم ذلك فمجموع القرآن مركب اعتباري بلا محالة فلا حاجة الى سائر المقدمات والى ما ذكر في تشخيصه من التكلفات وقد يقال ان اقتصر في تعريف الشخص على مقومات الماهية لم يختص بالشخص فلم يفد التمييز الذي هو اقل مراتب التعريف وان ذكر معها العرضيات المشخصة ايضا لم يجب دوام صدقها لامكان زوالها فلا يكون حدا وفيه نظر لجواز ان يذكر معها العرضيات المشخصة وعند زوالها يزول المحدود ايضا اعني ذلك الشخص فلا يضر عدم صدق الحد بل يجب الحق ان الشخصي يمكن ان يحد بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد تعينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل فان ذلك انما يحصل بالاشارة لا غير **قوله** على ان الحق بذا وتوبهان القرآن عبارة عن بذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين للقطع بان ما يقرؤه كل واحد منا هو القرآن المنزل على النبي عليه السلام بلسان جبرئيل عليه السلام ولو كان عبارة عن ذلك الشخص القائم بلسان جبرئيل عليه السلام لكان بذا مماثلا له لا عينه ضرورة ان الاعراض تتشخص بمحالها فتتعدد بتعدد المحال وكذا الكلام في كل كتاب او شعر ينسب الى احد فانه اسم لذلك المؤلف المخصوص سواء قرأه زيد او عمرو او غيرهما وانما التحقق بذا في العلوم ايضا من بذا القبيل مثلا النحو عبارة عن القواعد المخصوصة سواء علمها زيد او عمرو والمعتبر في جميع ذلك هو الوحدة في غير المحال فعلى بذا التقدير



الخصوصيات التي لها مدخل في هذا التركيب فان الاعراض تنتهي بتشخصاتها الى حد لا يقبل التعدد والاختلاف باعتبار ذاتها بل باعتبار محالها فقط كالقصيدة المعينة لا يمكن تعددها الا بحسب محالها بان يقرأها زيد او عمرو وعنينا بالتشخص هذا او الشخصي بهذا المعنى لا يقبل الحد فانه اذا سئل عن القرآن فانه لا يعرف اصلا الا بان يقال هو هذا التركيب المخصوص فيقرأ من اوله الى آخره فان معرفته لا يمكن الا بهذا الطريق وقد عرّف ابن الحاجب القرآن بانه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فان حاول تعريف الماهية يلزم الدور وانتقض لانه ان قيل ما السورة فلا بد من ان يقال بعض من القرآن او نحو ذلك فيلزم الدور وان لم يحاول تعريف الماهية بل التشخيص ويعني بالسورة هذا المعهود المتعارف كما عنينا بالمصحف لا يرد الاشكال عليه ولا علينا (ونورد ابحاثه) اي ابحاث الكتاب (في بابين الاول في افادته المعنى) اعلم ان الغرض افادة الحكم الشرعي لكن افادته الحكم الشرعي موقوف على افادته المعنى فلا بد من البحث في افادته المعنى فيبحث في هذا الباب عن الخاص والعام والمشترك والحقيقة والمجاز وغيرها من حيث انها تفيد المعنى (والثاني في افادته الحكم الشرعي) فيبحث في الامر من حيث انه يوجب الوجوب وفي النهي من حيث انه يوجب الحرمة والوجوب والحرمة حكم

الحق وهو ان القرآن ليس اسما للشخصي الحقيقي القائم بلسان جبرئيل عليه السلام خاصة يكون لقوله على ان الشخصي لا يحد تاويلان احدهما ان الشخصي الحقيقي لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفته الا بالاشارة ونحوها فكذا القرآن لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفة حقيقته الا بان يقرأ من اوله الى آخره ويقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب وثانيهما ان يكون اصطلاحا على تسمية مثل هذا المؤلف الذي لا يتعدد الا بتعدد المحال شخصيا ويحكم بانه لا يقبل الحد لامتناع معرفة حقيقته الا بالاشارة اليه والقراءة من اوله الى آخره ولا يخفى ان الكلام في تعريف الحقيقة واما اذا قصد التمييز فهو ممكن بان يقال القرآن هو المجموع المنقول بين دفتي المصاحف تواترا كما يقال الكشاف هو الكتاب الذي صنفه جار الله الزمخشري في تفسير القرآن والنحو علم يبحث فيه عن احوال الكلم اعرابا وبناء **قوله** فان الاعراض تنتهي اي تبلغ بواسطة المشخصات حدا لا يمكن تعددها الا بتعدد المحال كقول امرئ القيس ؎ قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل ٭ الى آخر القصيدة فانه بواسطة تشخصاته من التاليف المخصوص بين الحروف والكلمات والابيات والهيأة الحاصلة بالحركات والسكنات بلغ حدا لا يمكن تعدده الا بتعدد الالفاظ حتى اذا انضاف اليه تشخص الالفاظ اليه يصير تشخصا حقيقيا لا يتعدد اصلا فالمصنف اصطلح على تسميته مثل هذا المؤلف شخصا قبل ان ينضاف اليه تشخص المحل ويصير شخصا حقيقيا **قوله** وقد عرف ابن الحاجب ظاهر تعريفه المجموع الشخصي دون المفهوم الكلي الا ان يقال المراد بسورة من جنسه في البلاغة والفصاحة وعلى التقديرين لزوم الدور ممنوع لانا لا نم توقف معرفة مفهوم السورة على معرفة القرآن بل هو بعض مترجم اوله وآخره توقيفا من كلام منزل قرآنا كان او غيره بدليل سورة الانجيل والزبور ولهذا احتاج الى قوله بسورة منه اي من ذلك الكلام المنزل فافهم **قوله** ونورد ابحاثه اي بيان اقسامه واحواله المتعلقة بافادة المعاني واثبات الاحكام فالكلام في تعريفه خارج عن ذلك

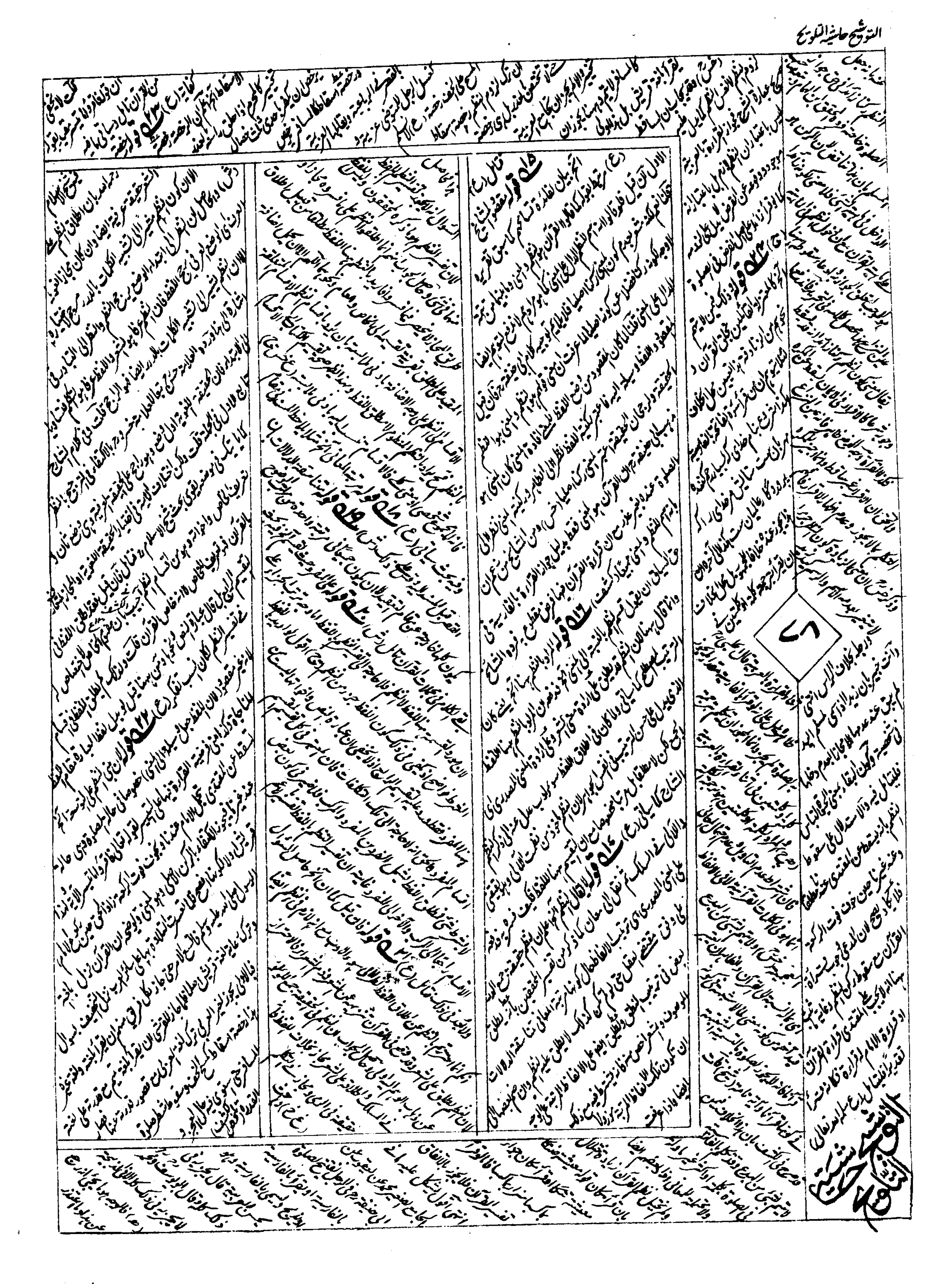
ظاهر فاما بيان الاقسام نفسه ايضا معنى البحث لان الخصوص والعموم والاشتراك امثالها من الاعراض الذاتية للدليل السمعي الذي هو الموضوع فالتقسيم متضمن الاثبات في الجملة بخلاف التعريف اذ ليس فيه شائبة حمل العرض فلا يخرج عنه بالضرورة قد خص ج والمناسب ان



شرعی واللہ اعلم **الباب الاول** (لما كان القرآن نظما دالا على المعنى قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى اربع تقسيمات) المراد بالنظم ههنا اللفظ الا ان في اطلاق اللفظ على القرآن نوع سوء ادب لان اللفظ في الاصل اسقاط شيء من الفم فلهذا اختار النظم مقام اللفظ وقد روى عن ابي حنيفة انه لم يجعل النظم ركنا لازما في حق جواز الصلوة خاصة بل اعتبر المعنى فقط حتى لو قرأ

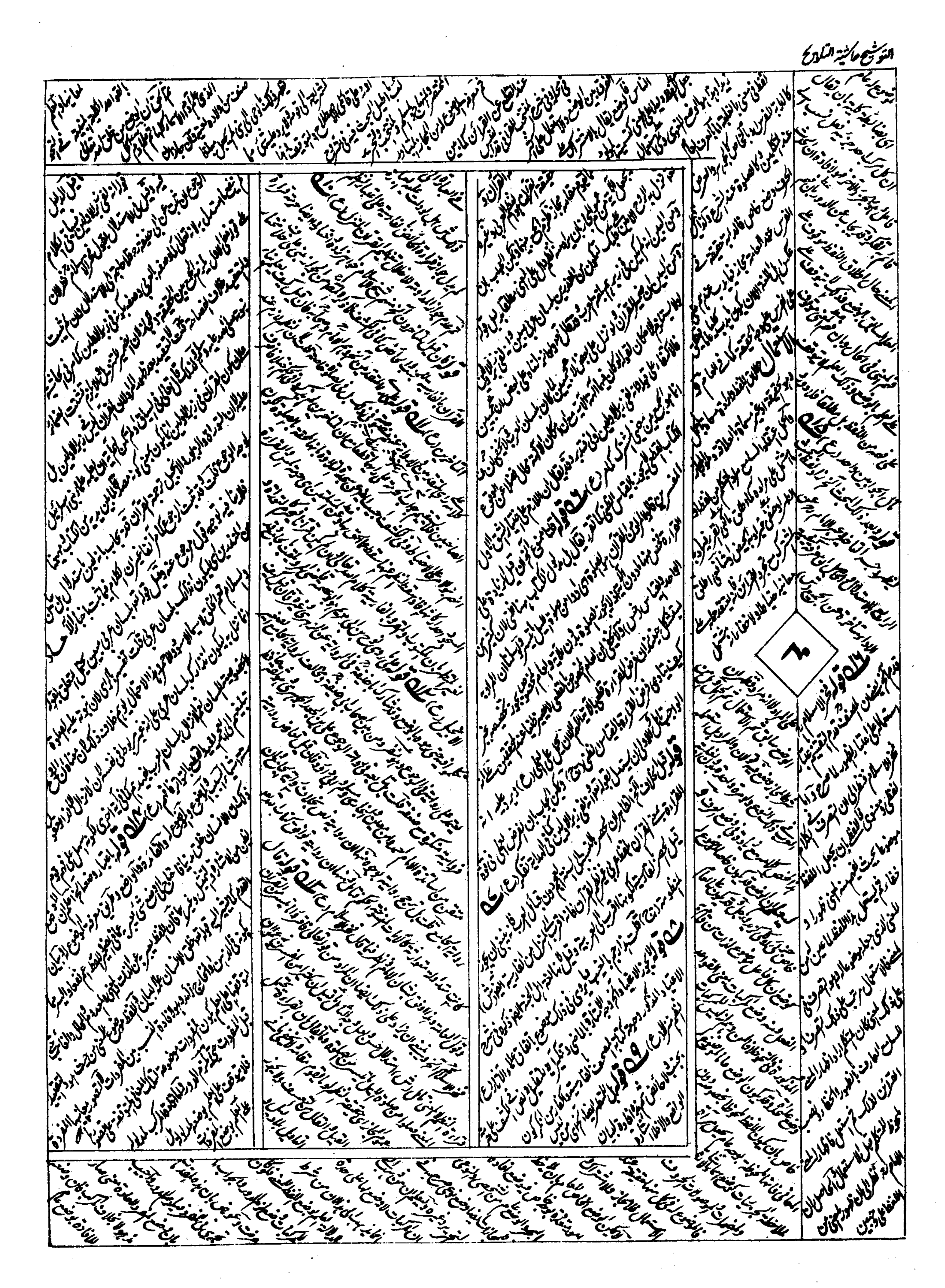
والمراد بالابحاث المتعلقة بافادة المعنى ما له مزيد تعلق بافادة الاحكام ولم يبين في علم العربية مستوفى كالخصوص والعموم والاشتراك ونحو ذلك لا كالاعراب والبناء والتعريف والتنكير وغير ذلك من مباحث العربية وان تعلقت بافادة المعاني لا يقال المراد ما يتعلق بافادة الكتاب المعنى وهذه تعم الكتاب وغيره لانا نقول وكذلك المباحث المورودة في الباب الاول بل الثاني ايضا ولهذا قيل كان حقها ان تؤخر عن الكتاب والسنة لان نظم الكتاب لما كان متواترا محفوظا كانت مباحث النظم به اليق والصق فذكر عقيبه **قوله** لما كان القرآن يريد ان اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا بد له من وضع للمعنى واستعمال فيه ودلالة عليه فتقسيم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار وضعه له فهو الاول وان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثاني وان كان باعتبار دلالته عليه فان اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو الثالث والا فهو الرابع وجعل الامام فخر الاسلام رحمه الله هذه الاقسام اقسام النظم والمعنى وجعل الاقسام الخارجة من التقسيمات الثلث الاول ما هو صفة اللفظ واما الاقسام الخارجة من التقسيم الرابع فجعلها تارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة وبالدلالة وبالاقتضاء وتارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة والثابت بالدلالة وبالاقتضاء وتارة الوقوف بعبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه وذكر في تفسيرها ما هو صفة المعنى كالثابت بالنظم مقصودا او غير مقصود والثابت بمعنى النظم والثابت زيادة على النص شرطا لصحته فذهب بعضهم الى ان اقسام التقسيم الرابع اقسام للمعنى والبواقي للنظم وبعضهم الى ان الدلالة والاقتضاء اقسام للمعنى والبواقي للنظم وصرح المصنف بان الجميع اقسام النظم بالنسبة الى المعنى اخذا بالحاصل وميلا الى الضبط في اقسام التقسيم الرابع هو الدال بطريق العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وعدم الالتفات الى العبارات واختلافها من دأب المشايخ وعلى ما ذكره من تقسيم اللفظ بالنسبة الى المعنى يحمل قولهم اقسام النظم والمعنى كما قالوا القرآن هو النظم والمعنى جميعا وارادوا انه النظم الدال على المعنى للقطع بان كونه عربيا مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر صفة للفظ الدال على المعنى او لمجموع اللفظ والمعنى وكذا الاعجاز يتعلق بالبلاغة وهي من الصفات الراجعة الى اللفظ باعتبار افادته المعنى فانه اذا قصدت تادية المعنى بالتركيب حدث اغراض مختلفة تقتضي اعتبار كيفيات وخصوصيات في النظم فان روعيت على ما ينبغي بقدر الطاقة صار الكلام بليغا واذا بلغ في ذلك حدا يمتنع معارضته صار معجزا فالاعجاز صفة النظم باعتبار افادته المعنى لا صفة النظم والمعنى وقد يقال ان معنى القرآن نفسه ايضا معجز لان الاطلاع عليه خارج عن طوق البشر كما يقال ان تفسير الفاتحة اوقار من العلم والجواب ان هذا ايضا من اعجاز النظم بانه يحتمل من المعاني ما لا يحتمله كلام آخر ومقصود المشايخ من قولهم هو النظم والمعنى جميعا دفع التوهم الناشي من قول ابي حنيفة بجواز القراءة بالفارسية في الصلوة ان القرآن عنده اسم للمعنى خاصة **قوله** المراد بالنظم ههنا اللفظ لا يقال النظم على ما فسره المحققون هو ترتيب الالفاظ مترتبة المعاني متناسقة الدلالات على حسب ما يقتضيه العقل لا توالیها في النطق وضم بعضها الى بعض كيف ما اتفق او هو الالفاظ المرتبة بهذا الاعتبار حتى قيل في قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل انه نظم وفي منزل ذكرى حبيب من قفا نبك انه لفظ لا نظم لانا نقول هو يطلق في هذا المقام على المفرد حيث يقسم الى الخاص والعام والمشترك ونحو ذلك فالمراد به اللفظ لا غير اللهم الا ان يقال المراد باقسام النظم الاقسام المتعلقة بالنظم بان تقع صفة لمفرداته والالفاظ الواقعة فيه لا صفة للنظم نفسه اذ الموصوف بالخاص والعام والمشترك ونحو ذلك عرفا هو اللفظ دون النظم فان قيل كما ان اللفظ يطلق على الرمي فكذا النظم يطلق على الشعر فينبغي ان يحترز عن اطلاقه قلنا النظم حقيقة في جمع اللؤلؤ في السلك ومنه نظم الشعر واللفظ حقيقة في الرمي ومنه اللفظ بمعنى التكلم فاوثر النظم رعاية للادب واشارة الى تشبيه الكلمات بالدرر **قوله** بل اعتبر المعنى لان مبنى النظم على التوسعة والمعنى هو المقصود لا سيما في حالة المناجاة فرخص في اسقاط لزوم النظم ورخصة الاسقاط لا يختص بالعذر وذلك فيمن لا يتهم بشيء من البدع وقد تكلم بكلمة او اكثر غير مؤولة

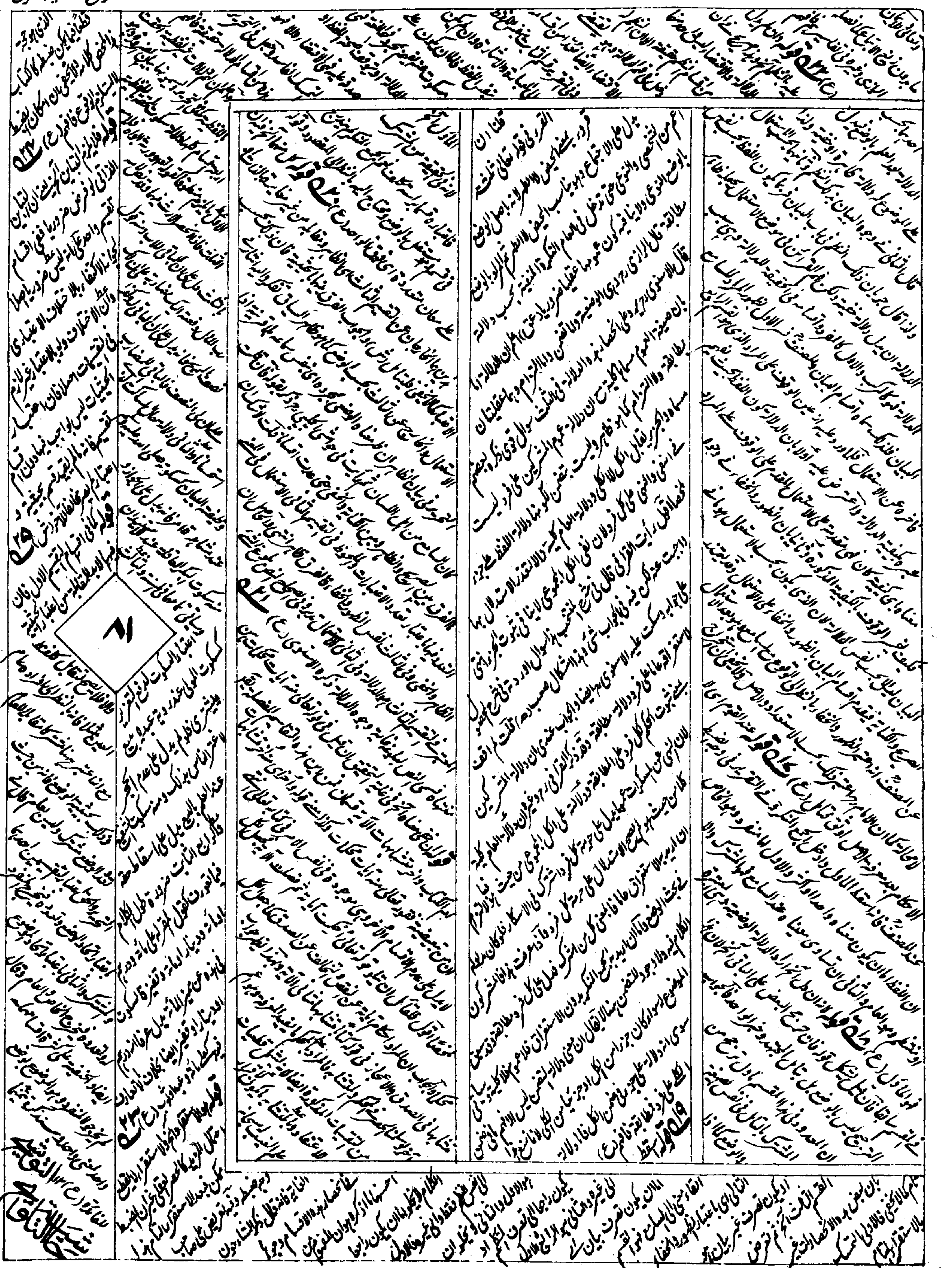
٧٦



بغير العربية في الصلوٰة من غير عذر جازت الصلوٰة عنده وانما قال خاصة لانه جعل لازما في غير جواز الصلوٰة كقراءة الجنب والحائض حتى لو قرأ اية من القران بالفارسية يجوز لانه ليس بقران لعدم النظم لكن الاصح انه رجع عن هذا القول اى عن عدم لزوم النظم في حق جواز الصلوٰة فلهذا لم اورد هذا القول في المتن بل قلت ان القران عبارة عن النظم الدال على المعنى ومشايخنا قالوا ان القران هو النظم والمعنى فالظاهر ان مرادهم النظم الدال على المعنى فاخترت هذه العبارة (باعتبار وضعه له) هذا هو التقسيم الاول من التقاسيم الاربعة فينقسم الكلام باعتبار الوضع الى الخاص والعام والمشترك كما ياتي وهذا ما قال فخر الاسلام الاول في وجوه النظم صيغة ولغة (ثم باعتبار استعماله فيه)

ولا محتملة للمعاني وقيل من غير اختلال النظم حتى تبطل الصلوة بقراءة التفسير اتفاقا وقيل من غير تعمد والا كان مجنونا فيداوى او زنديقا فيقتل واما الكلام في ان ركن الشيء كيف لا يكون لازما فسيجيء فان قيل ان كان المعنى قرآنا يلزم عدم اعتبار النظم في القرآن وعدم صدق الحد اعني المنقول بين دفتي المصاحف تواترا عليه وان لم يكن قرآنا يلزم عدم فرضية قراءة القرآن في الصلوة قلنا اقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول فجعل النظم مرعيا منقولا في المصاحف تقديرا وان لم يكن تحقيقا او حمل قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن على وجوب رعاية المعنى دون النظم لدليل لاح له فان قيل فعلى الاول يلزم في الاية الجمع بين الحقيقة والمجاز لان القرآن حقيقة في النظم العربي المنقول مجاز في غيره قلنا ممنوع لجواز ان يراد الحقيقة ويثبت الحكم في المجاز بالقياس او دلالة النص نظرا الى ان المعتبر هو المعنى على ما سبق **قوله** بغير العربية اشارة الى ان الفارسية وغيرها سواء في ذلك وقيل الخلاف في الفارسية لا غير **قوله** لو قرأ اية اشارة الى انه لا يجوز الاعتياد والمداومة على القراءة بالفارسية للجنب والحائض بل للمطهر ايضا فان قيل المتاخرون على انه تجب سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية ويحرم لغير المتطهر مس مصحف كتب بلغة فقد جعل النظم غير لازم في ذلك ايضا فلا يصح قوله خاصة قلنا بنى كلامه على رأي المتقدمين فانه لا نص عنهم في ذلك والمتاخرون بنوا الامر على الاحتياط لقيام الركن المقصود اعني المعنى **قوله** لكن الاصح انه رجع الى قولهما على ما روى نوح بن ابي مريم عنه قال فخر الاسلام لان ما قاله يخالف كتاب الله تعالى ظاهرا حيث وصف المنزل بالعربي وقال ابو اليسر هذه المسألة مشكلة لا يتضح لاحد ما قال ابو حنيفة وقد صنف الكرخي فيها تصنيفا طويلا ولم يات بدليل شاف **قوله** باعتبار وضعه له بيان للتقسيمات الاربع اجمالا او في لفظ ثم دلالة على ترتيبها على الوجه المذكور لان السابق في الاعتبار هو وضع اللفظ للمعنى ثم استعماله فيه ثم ظهور المعنى وخفاؤه من اللفظ المستعمل هو فيه وبعد ذلك البحث عن كيفية دلالة اللفظ على المعنى المستعمل هو فيه ظاهرا كان او خفيا وفخر الاسلام قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه عن اللفظ على التقسيم باعتبار استعماله في المعنى نظرا الى ان التصرف في الكلام نوعان تصرف في اللفظ وتصرف في المعنى والاول مقدم ثم الاستعمال مرتب على ذلك حتى كانه لوحظ اولا المعنى ظهورا او خفاء ثم استعمل اللفظ فيه فاللفظ بالنسبة الى المعنى ينقسم بالتقسيم الاول عند القوم الى الخاص والعام والمشترك والماؤل لانه ان دل على معنى واحد فاما على الانفراد وهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد وهو العام وان دل على معان متعددة فان ترجح البعض على الباقي فهو الماؤل والا فهو المشترك والمصنف اسقط الماؤل عن درجة الاعتبار وادرج الجمع المنكر وبالتقسيم الثاني الى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل في موضوعه فحقيقة والا فمجاز وكل منهما ان ظهر مراده فصريح وان استتر فكناية وبالتقسيم الثالث الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم والى مقابلاتها لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التاويل او لا فان احتمل التاويل فان كان ظهور معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر والا فالنص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو الخفي او لنفسها فان امكن ادراكه بالتامل فهو المشكل والا فان كان بالبيان مرجوا فيه فهو المجمل والا فالمتشابه وبالتقسيم الرابع الى الدال بطريق العبارة وبطريق الاشارة وبطريق الدلالة وبطريق الاقتضاء لانه ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له فعبارة والا فاشارة وان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدلالة والا فالاقتضاء والعمدة في ذلك هو الاستقراء الا ان هذا وجه ضبطه فان قلت من حق الاقسام التباين والاختلاف فهو منتف في هذه الاقسام ضرورة صدق بعضها على البعض كما لا يخفى قلت هذه تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة فلا يلزم التباين والاختلاف بين جميع اقسامها بل بين الاقسام الخارجة من تقسيم تقسيم كما تقسم الاسم تارة الى المعرب والمبني وتارة الى المعرفة والنكرة مع ان كلا منهما اما معرب او مبني على انه لو جعل الجميع اقساما متقابلة يكفي فيها الاختلاف بالحيثيات والاعتبارات كما في اقسام



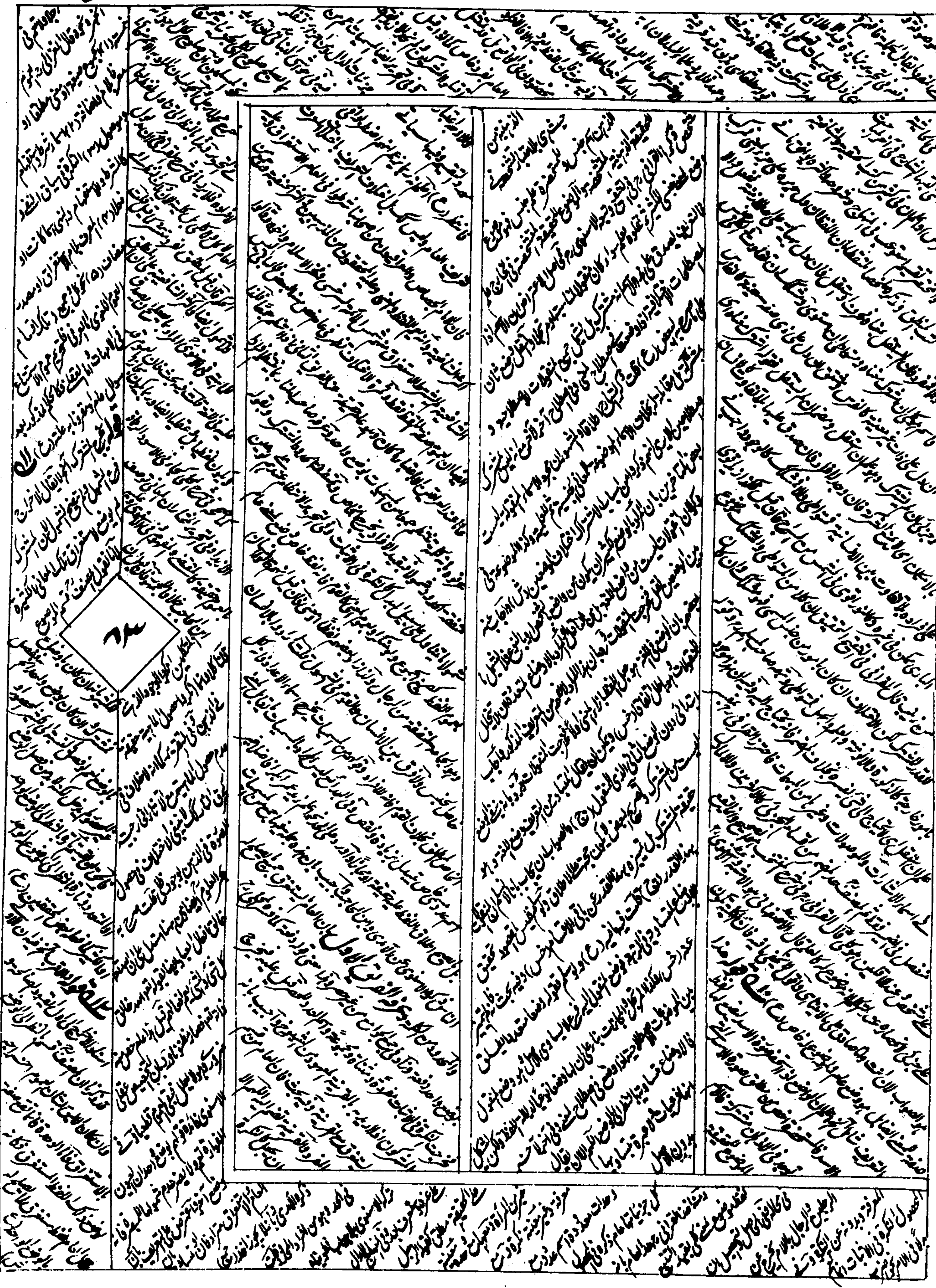


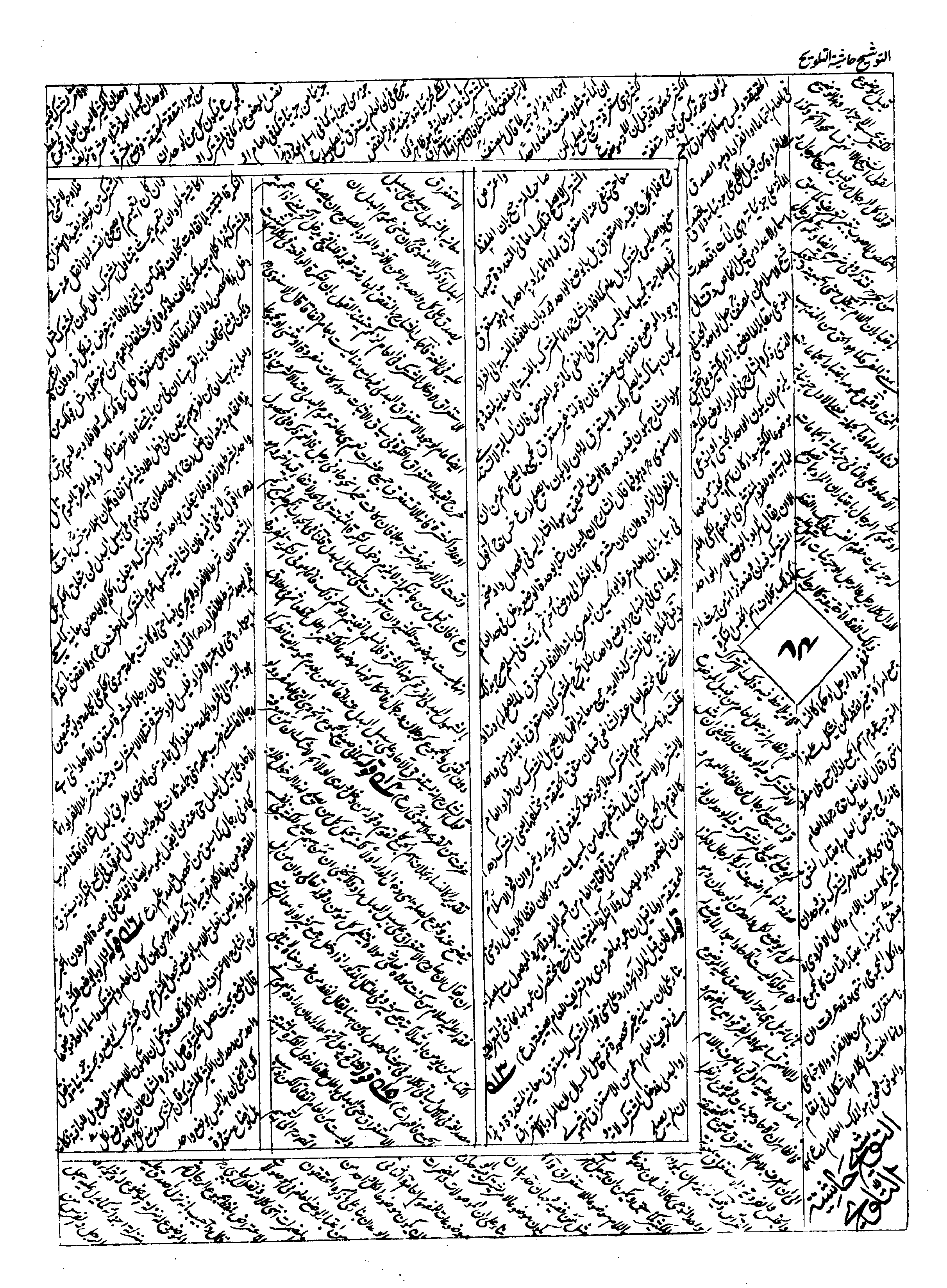


هذا هو التقسيم الثاني فينقسم اللفظ باعتبار الاستعمال الى انه مستعمل في الموضوع له او في غيره كما سيجئ (ثم باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتبهما) وهذا ما قال فخر الاسلام والثاني في وجوه البيان بذلك النظم وانما جعلت هذا التقسيم ثالثا واعتبار الاستعمال ثانيا على عكس ما اورده فخر الاسلام لان الاستعمال مقدم على ظهور المعنى وخفائه (ثم في كيفية دلالته عليه) وهذا ما قال فخر الاسلام والرابع في وجوه الوقوف على احكام النظم (التقسيم الاول) اى الذي باعتبار وضع اللفظ للمعنى (اللفظ ان وضع للكثير وضعا متعددا فمشترك) كالعين مثلا وضع تارة للباصرة وتارة للذهب وتارة لعين الميزان (او وضعا واحدا) اى وضع للكثير وضعا واحدا (والكثير غير محصور فعام ان استغرق جميع ما يصلح له والا فجمع منكر ونحوه) فالعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق جميع ما يصلح له فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك والكثير يخرج ما لم يوضع للكثير كزيد وعمرو وغير محصور يخرج اسماء العدد فان المائة مثلا وضعت وضعا واحدا

التقسيم الاول فان لفظ العين مثلا عام من حيث انه يتناول جميع افراد الباصرة ومشترك من حيث انه وضع للباصرة وغيرها وكذا التقسيم الثاني **قوله** وهذا ما قال عبر فخر الاسلام عن التقسيم الاول بقوله في وجوه النظم صيغة ولغة فقيل الصيغة واللغة مترادفتان والمقصود تقسيم النظم باعتبار معناه نفسه لا باعتبار المتكلم والسامع والاقرب ما ذكره المص وهو انه عبارة عن الوضع لان الصيغة هي الهيأة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة هي اللفظ الموضوع والمراد بها ههنا مادة اللفظ وجوهر حروفه بقرينة انضمام الصيغة اليها والواضع كما عين حروف ضرب بازاء المعنى المخصوص عين هيأته بازاء معنى المضي فاللفظ لا يدل على معناه الا بوضع المادة والهيأة فعبر بذكرهما عن وضع اللفظ وعبر عن التقسيم الثاني بقوله في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان اى في طرق استعماله من انه في الموضوع له فيكون حقيقة او في غيره فيكون مجازا او في طرق جريان النظم في بيان المعنى واظهاره من انه بطريق الوضوح فيكون صريحا او بطريق الاستتار فيكون كناية وعن الثالث بقوله في وجوه البيان بذلك النظم اى في طرق اظهار المعنى ومراتبه وعن الرابع بقوله في معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعاني اى معرفة طرق اطلاع السامع على مراد المتكلم ومعاني الكلام بانه يطلع عليه من طريق العبارة او الاشارة او غيرهما **قوله** التقسيم الاول اللفظ الموضوع اما ان يكون وضعه لكثير او لواحد والاول اما ان يكون وضعه للكثير بوضع كثير او لا فان كان بوضع كثير فهو المشترك والا فاما ان يكون الكثير محصورا في عدد معين بحسب دلالة اللفظ او لا فان لم يكن محصورا فان كان اللفظ مستغرقا لجميع ما يصلح له من آحاد ذلك الكثير فهو العام والا فهو الجمع المنكر ونحوه وان كان محصورا فهو من اقسام الخاص والثاني وهو ما يكون وضعه لواحد شخصي او نوعي او جنسي ايضا من اقسام الخاص فينحصر اللفظ بهذا التقسيم في المشترك والعام والخاص والواسطة بينها فالمشترك ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير ومعنى الكثرة ما يقابل الوحدة لا ما يقابل القلة فيدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط وهذا التعريف شامل للاسماء التي وضعت اولا للمعاني الجنسية ثم نقلت الى المعاني العلمية لمناسبة او لا لمناسبة بل لجميع الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعة في اصطلاح لمعنى وفي اصطلاح آخر لمعنى آخر كالزكوة والفعل والاسم ونحو ذلك وليست من المشترك على ما صرح به البعض **قوله** فالعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق جميع ما يصلح له فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة واما بالنسبة الى افراد معنى واحد كالعيون لافراد العين الجارية فهو عام مندرج تحت الحد والاقرب ان يقال هذا القيد للتحقيق والايضاح لان المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة ليس بمستغرق على ما سيجئ فان قيل المراد بالاستغراق اعم من ان يكون على سبيل الشمول كما في صيغ الجموع واسمائها مثل الرجال والقوم او على سبيل البدل كما في مثل من دخل داري اولا فله كذا والمشترك مستغرق لمعانيه على سبيل البدل قلنا فح يدخل في حد العام النكرة المثبتة فانها تستغرق كل فرد على سبيل البدل فان قيل هي ليست بموضوعة للكثير قلنا لو سلم فانما يصلح جوابا عن النكرة المفردة دون الجمع المنكر فانه يستغرق الآحاد على سبيل البدل عند القائلين بعدم عمومه ايضا والمراد بالوضع

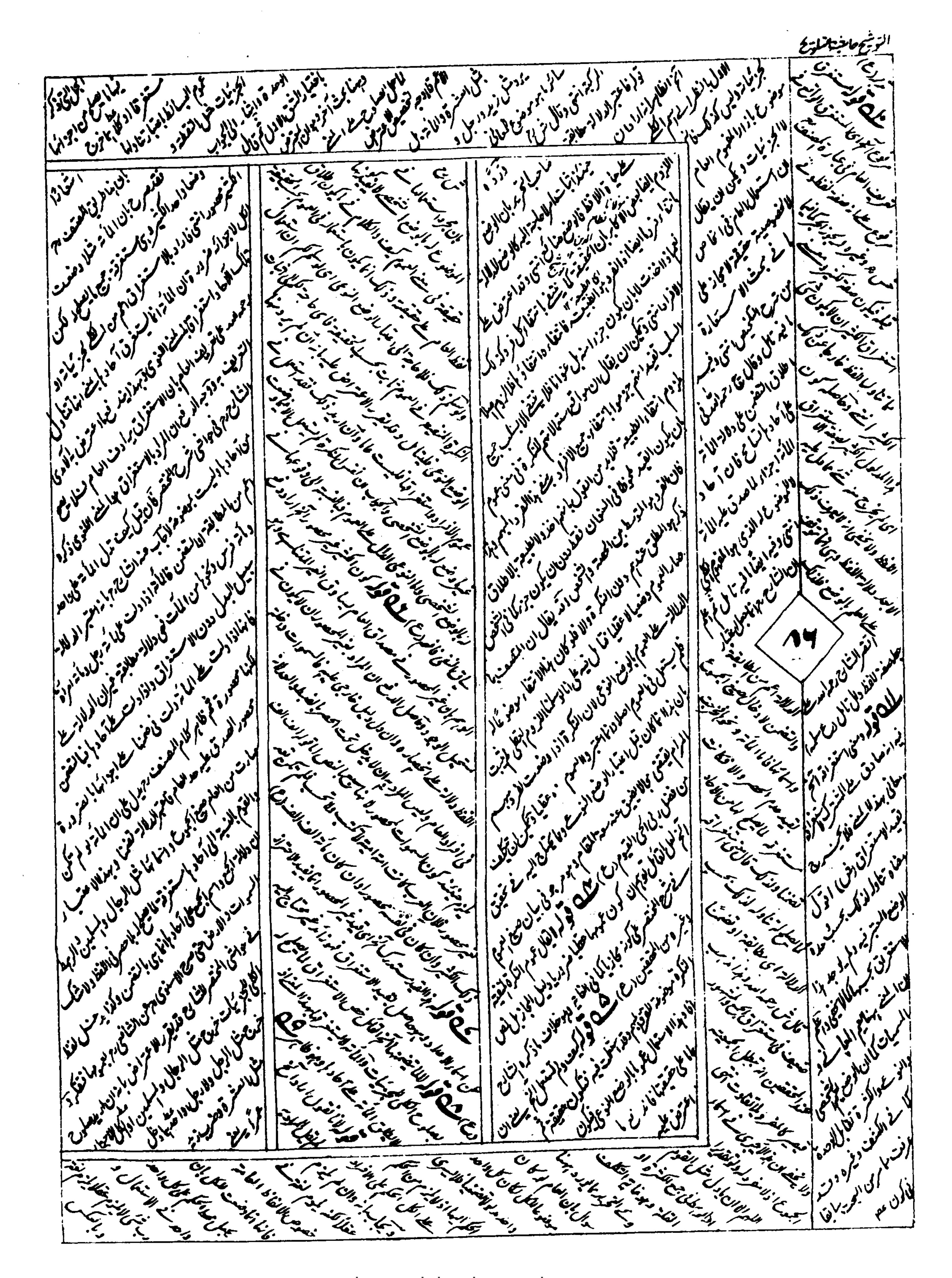
٨٢

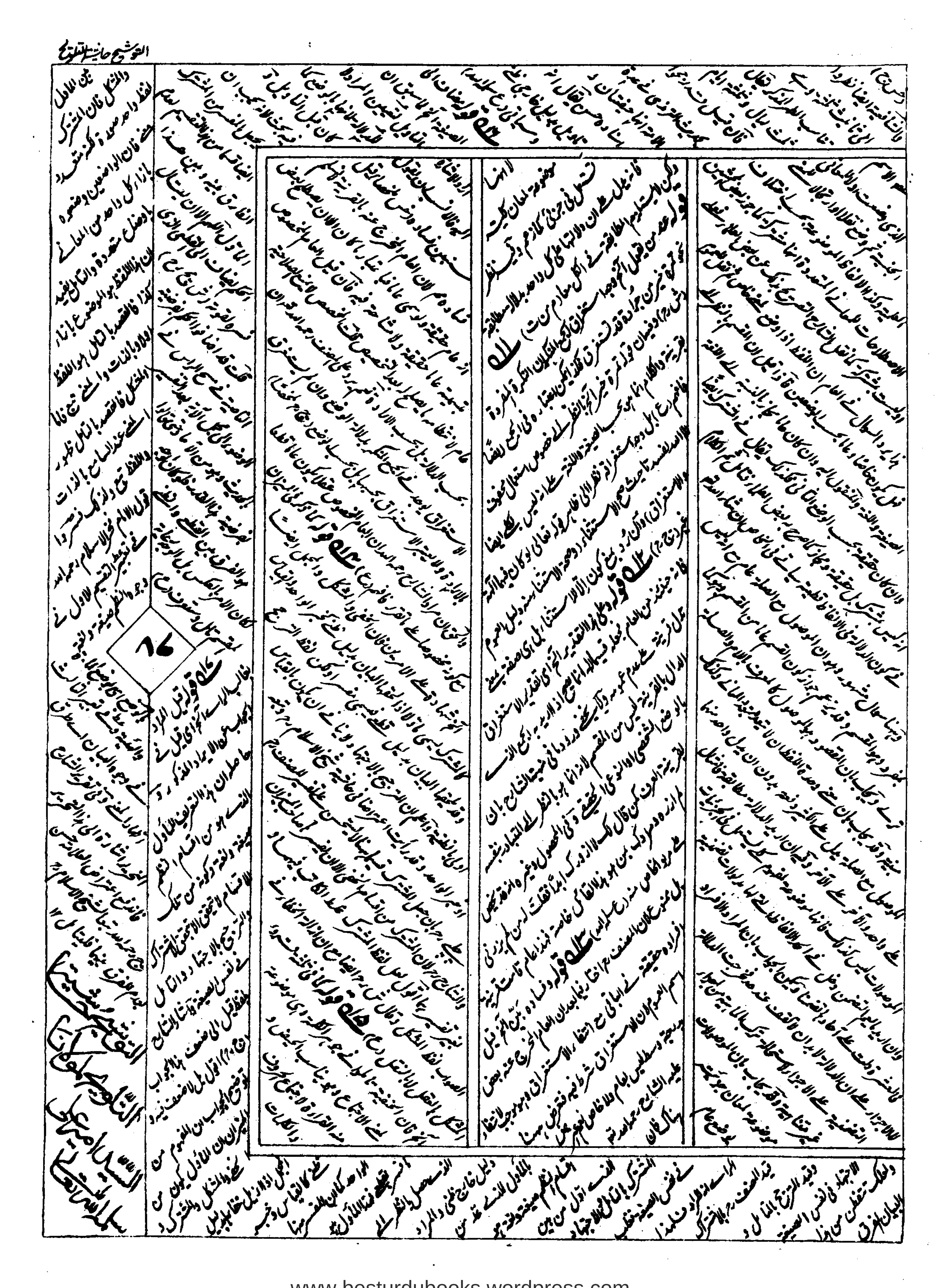


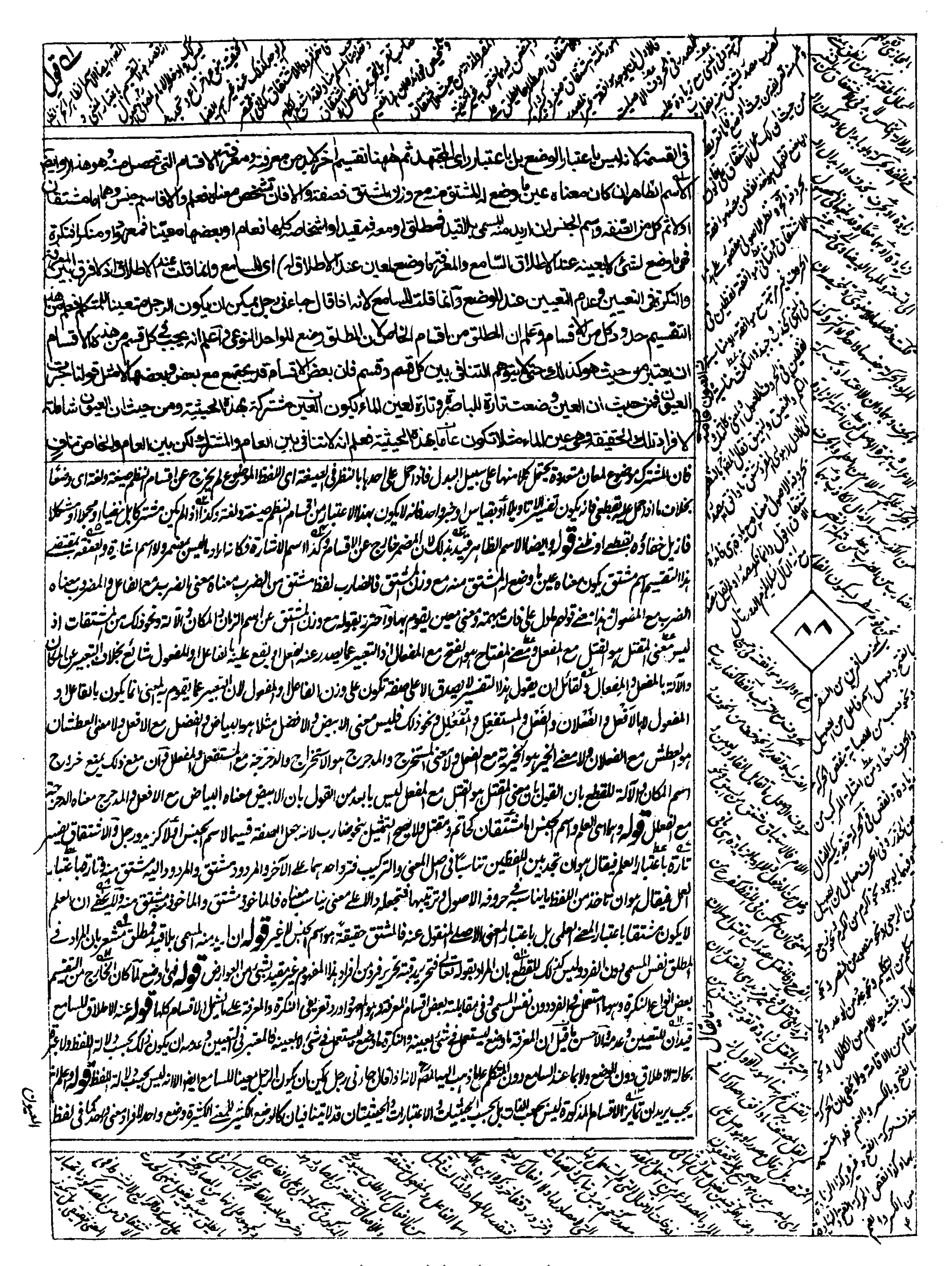


للكثير وهي مستغرقة جميع ما يصلح له لكن الكثير محصور وقوله مستغرق جميع ما يصلح له ليخرج الجمع المنكر نحو رأيت رجالا وهذا معنى قوله الا الجمع منكرا اي ان لم يستغرق جميع ما يصلح له وقوله ونحوه مثل رأيت جماعة من الرجال فعلى قول من لا يقول بعموم الجمع المنكر يكون الجمع المنكر واسطة بين الخاص والعام وعلى قول من يقول بعمومه يراد بالجمع المنكر ههنا الجمع المنكر الذي تدل القرينة على انه غير عام فعلى هذا يكون واسطة بين العام والخاص نحو رأيت اليوم رجالا فان من المعلوم ان جميع الرجال غير مرئي (وان كان) اي الكثير محصورا كالعدد والتثنية او وضع للواحد فخاص) سواء كان الواحد باعتبار الشخص كزيد او باعتبار النوع كرجل وفرس او باعتبار الجنس كانسان (ثم المشترك ان ترجح بعض معانيه بالرأي يسمى مؤولا) واصحابنا قسموا اللفظ باعتبار الصيغة واللغة اي باعتبار الوضع الى الخاص والعام والمشترك والمأول لكن العام والمأول

للكثير الوضع لكل واحد من حدان الكثير والمشترك فيه حد ان الكثير او المجموع وحد ان الكثير من حيث هو المجموع فيكون كل من الوحدان نفس الموضوع له او جزئيا من جزئياته او جزءا منه وبهذا الاعتبار يندرج فيه المشترك العام واسماء العدد فان قيل فيندرج فيه مثل زيد وعمرو ورجل وفرس ايضا لانه موضوع للكثير بحسب الاجزاء قلنا المعتبر هو الاجزاء المتفقة في الاسم كاحاد المائة فانها تناسب جزئيات المعنى الواحد المتحدة بحسب ذلك المفهوم فان قيل النكرة المنفية عام ولم توضع للكثير قلنا الوضع اعم من الشخصي والنوعي وقد ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية ان الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الآحاد في المفرد وعن المجموع في الجمع لا نفي العموم وهذا معنى الوضع النوعي لذلك كون عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء فرد مبهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا ينافي ذلك ثم قيل النكرة المنفية مجاز والتعريف للعام الحقيقي لانا نقول لا نسلم انها مجاز كيف ولم تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصي وهو فرد مبهم وقد صرح المحققون من شارحي اصول ابن الحاجب بانها حقيقة ومعنى كون الكثير غير محصور ان لا يكون في اللفظ دلالة على انحصاره في عدد معين والا فالكثير المتحقق محصور لا محالة لا يقال المراد بغير المحصور ما لا يدخل تحت الضبط والعد بالنظر اليه لانا نقول فح يكون لفظ السموات موضوعا للكثير المحصور ولفظ الف الف موضوعا للكثير غير المحصور والامر بالعكس ضرورة ان الاول عام والثاني اسم عدد لا يقال هذا القيد مستدرك لان الاحتراز عن اسماء الاعداد حاصل بقيد الاستغراق لما يصلح له ضرورة ان لفظ المائة مثلا انما يصلح لجزئيات المائة لا لما يتضمنها المائة من الآحاد لانا نقول المراد بالصلوح صلوح اسم الكلي لجزئياته او الكل لاجزائه فاعتبر الدلالة مطابقة او تضمنا وبهذا الاعتبار صار صيغ الجموع واسماؤها مثل الرجال والمسلمين والرهط والقوم بالنسبة الى الآحاد مستغرقة لما يصلح له فدخلت في الحد وقوله مستغرق بالرفع صفة لفظ ومعنى استغرق لما يصلح له تناوله لذلك بحسب الدلالة قوله والا فالجمع منكر المعتبر في العام عند فخر الاسلام وبعض المشايخ رحمهم الله هو انتظام جمع من المسميات باعتبار امر تشترك فيه سواء وجد الاستغراق او لا فالجمع المنكر عندهم عام سواء كان مستغرقا او لا والمص لما اشترط الاستغراق على ما هو اختيار المحققين فالجمع المنكر يكون واسطة بين العام والخاص عند من يقول بعدم استغراقه واما عند من يقول باستغراقه وعلى هذا التقدير يكون المراد بالجمع المنكر في قوله والا فالجمع منكر الجمع الذي تدل قرينة على عدم استغراقه مثل رأيت اليوم رجالا وفي الدار رجال الا ان هذا غير مختص بالجمع المنكر بل كل عام مقصور على البعض بدليل العقل او غيره يلزم ان يكون واسطة جمعا منكرا او نحوه على مقتضى عبارة المص لدخوله في قوله وان لم يستغرق فجمع منكر ونحوه وفساده بين قوله او باعتبار النوع كرجل وفرس اشارة الى ان التنوع في عرف الشرع قد يكون نوعا منطقيا كالفرس وقد لا يكون كالرجل فان الشرع يجعل الرجل والمرأة نوعين مختلفين نظرا الى اختصاص الرجل باحكام مثل النبوة والامامة والشهادة في الحدود والقصاص وغير ذلك قوله ثم المشترك قد ذكر فخر الاسلام وغيره ان اقسام النظم صيغة ولغة اربعة الخاص والعام والمشترك والمأول وفسر المأول بما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي واورد عليه ان المأول قد لا يكون من المشترك وترجحه قد لا يكون بغالب الرأي كما ذكر في الميزان ان الخفي والمشكل والمشترك والمجمل اذا لحقها البيان بدليل قطعي يسمى مفسرا واذا زال خفاؤها بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس يسمى مأولا واجيب عن الاول بان ليس المراد تعريف مطلق المأول بل المأول الذي من المشترك الذي هو من اقسام النظم صيغة ولغة وعن الثاني بان غالب الرأي معناه الظن الغالب سواء حصل من خبر الواحد والقياس او التأمل في الصيغة كما في ثلثة قروء ومعنى كونه من اقسام النظم صيغة ولغة ان الحكم بتأويله مضاف الى الصيغة وقيل المراد بغالب الرأي التأمل والاجتهاد في نفس الصيغة وقيد بالاشتراك لان الترجيح بالاجتهاد والتأمل في نفس الصيغة ليتحقق كونه من اقسام النظم صيغة ولغة

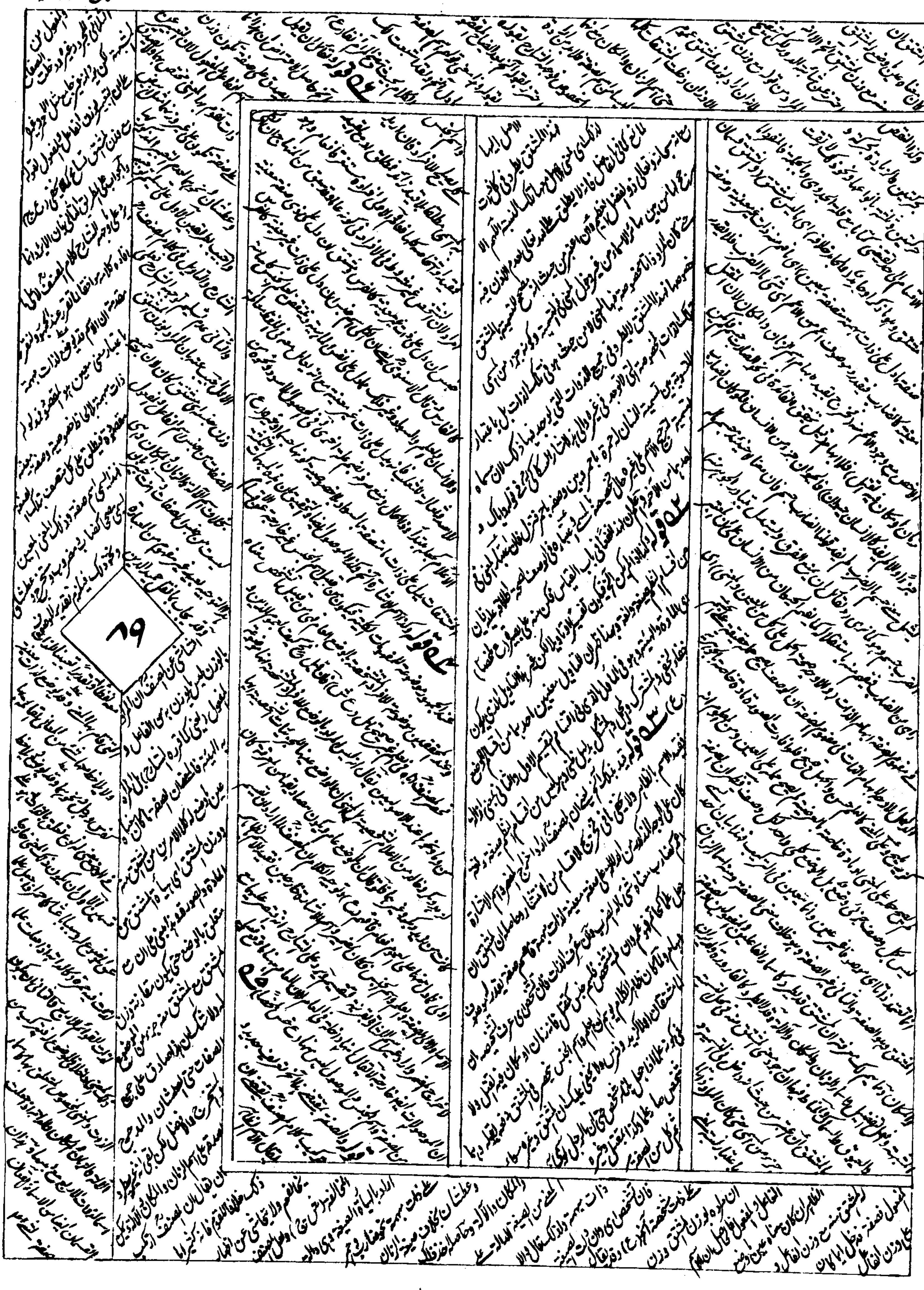


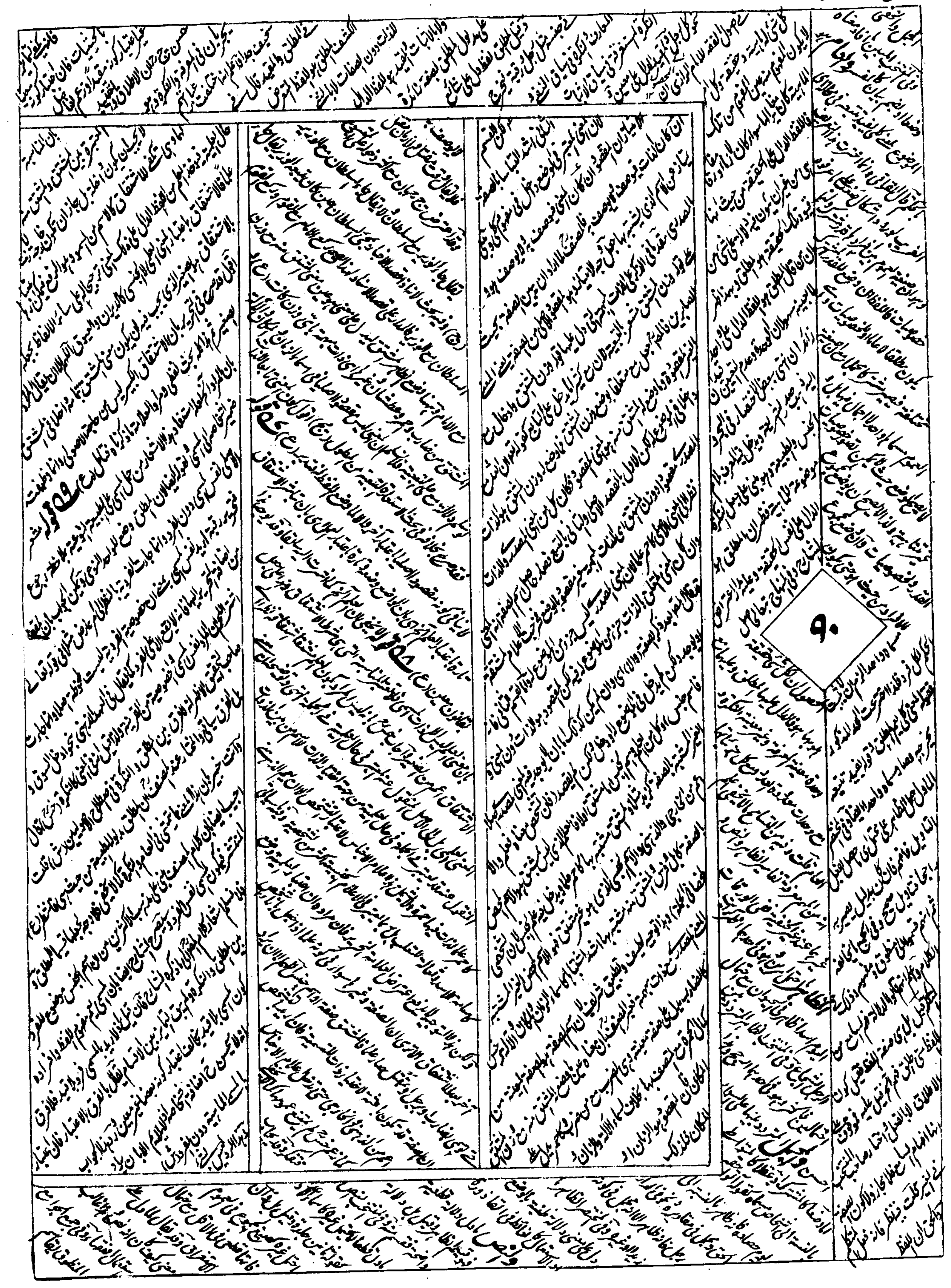


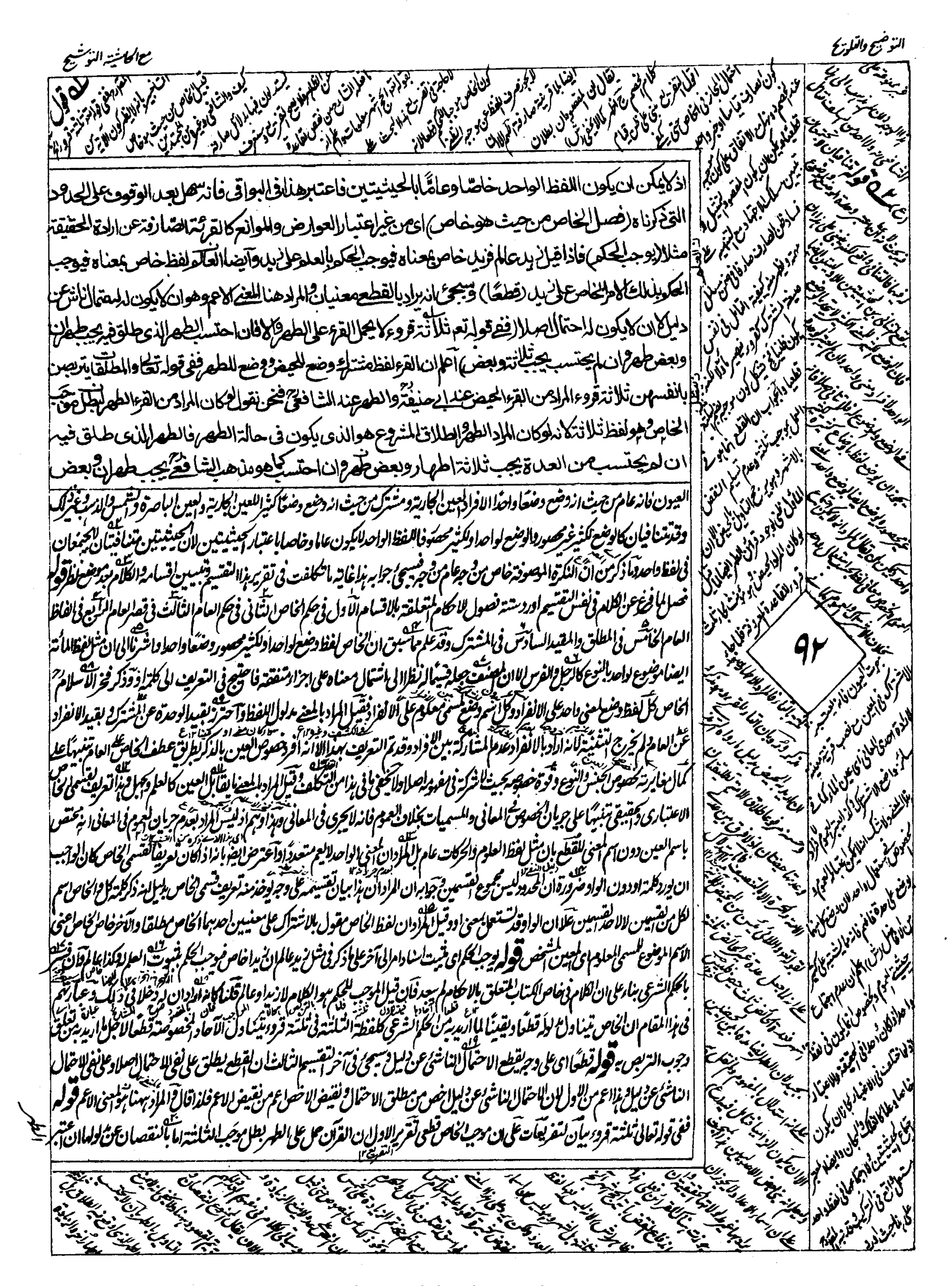


في القسمة لانه ليس باعتبار الوضع بل باعتبار رأي المجتهد ثم ههنا تقسيم آخر للاسم من معرفة ومنكر والاقسام التي تحصل منه وهو هذا ان الاسم الظاهر ان كان معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فصفة والا فان تشخص معناه فعلم والا فاسم جنس وهما اما مشتقان او لا ثم كل من الصفة واسم الجنس ان اريد منه المسمى بلا قيد فمطلق ومعه فمقيد او اشخاصه كلها فعام او بعضها معينا فمعهود ومنكرا فنكرة فهو ما وضع لشيء لا بعينه عند الاطلاق السامع والمعرفة ما وضع لمعين عند الاطلاق اي السامع وانما قلت عند الاطلاق اذ لا فرق بين المعرفة والنكرة في التعيين وعدم التعيين عند الوضع وانما قلت للسامع لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل معينا للمتكلم فعلم من هذا التقسيم حد كل من الاقسام وعلم ان المطلق من اقسام الخاص لان المطلق وضع للواحد النوعي واعلم انه يجب في كل قسم من هذه الاقسام ان يعتبر من حيث هو كذلك حتى لا يتوهم التنافي بين كل قسم وقسم فان بعض الاقسام قد يجتمع مع بعض في بعض الامثلة قولنا جرت العيون فمن حيث ان العين وضعت تارة للباصرة وتارة لعين الماء يكون العين مشتركة بهذه الحيثية ومن حيث ان العيون شاملة لافراد تلك الحقيقة وهي عين الماء مثلا تكون عاما بهذه الحيثية فعلم انه لا تنافي بين العام والمشترك لكن بين العام والخاص تناف

فان المشترك موضوع لمعان متعددة يحتمل كلا منها على سبيل البدل فاذا حمل على احدها بالنظر في الصيغة اي اللفظ الموضوع لم يخرج عن اقسام النظم صيغة ولغة اي وضعا بخلاف ما اذا حمل عليه بقطعي فانه يكون تفسيرا او تاويلا او بقياس او خبر واحد فانه لا يكون بهذا الاعتبار من اقسام النظم صيغة ولغة وكذا اذا لم يكن مشتركا بل خفيا او مجملا او مشكلا فازيل خفاؤه بقطعي او ظني قوله ايضا الاسم الظاهر قيد بذلك لان المضمر خارج عن الاقسام وكذا اسم الاشارة فكانه اراد بالعين مضمر ولا اسم اشارة والعفقة بمقتضى هذا التقسيم اسم مشتق يكون معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فالضارب لفظ مشتق من الضرب معناه معنى الضرب مع الفاعل والمضروب معناه الضرب مع المفعول هذا معنى قولهم ما دل على ذات مبهمة ومعنى معين يقوم بها واحترز بقوله مع وزن المشتق عن اسم الزمان والمكان والآلة ونحو ذلك من المشتقات اذ ليس معنى المقتل هو القتل مع المفعل ومعنى المفتاح هو الفتح مع المفعال اذ التعبير عما يصدر عنه الفعل او يقع عليه بالفاعل والمفعول شائع بخلاف التعبير عن المكان والآلة بالمفعل والمفعال ولقائل ان يقول هذا التفسير لا يصدق الا على صفة تكون على وزن الفاعل والمفعول لان التعبير عما يقوم به المعنى انما يكون بالفاعل والمفعول لا بالافعل والفعلان والفعل والمستفعل والمتفعل ونحو ذلك فليس معنى الابيض والافضل مثلا هو البياض والفضل مع الافعل ولا معنى العطشان هو العطش مع الفعلان ولا معنى الخير هو الخيرية مع الفعل ولا معنى المستخرج والمدحرج هو الاستخراج والدحرجة مع المستفعل والمفعلل وان منع ذلك يمنع خروج اسم المكان والآلة للقطع بان القول بان معنى المقتل هو القتل مع المفعل ليس بابعد من القول بان الابيض معناه البياض مع الافعل والمدحرج معناه الدحرجة مع المفعلل قوله وهما اي العلم واسم الجنس اما مشتقان كحاتم ومقتل ولا يصح التمثيل بنحو ضارب لانه جعل الصفة قسيما لاسم الجنس او لا كزيد ورجل والاشتقاق يفسر تارة باعتبار العلم فيقال هو ان تجد بين اللفظين تناسبا في اصل المعنى والتركيب فترد احدهما على الآخر والمردود مشتق والمردود اليه مشتق منه وتارة باعتبار العمل فيقال هو ان تاخذ من اللفظ ما يناسبه في حروفه الاصول وترتيبها فتجعله دالا على معنى يناسب معناه فالماخوذ مشتق والماخوذ منه مشتق منه ولا يخفى ان العلم لا يكون مشتقا باعتبار المعنى العلمي بل باعتبار المعنى الاصلي المنقول عنه فالمشتق حقيقة هو اسم الجنس لا غير قوله ان اريد منه المسمى بلا قيد فمطلق مشعر بان المراد في المطلق نفس المسمى دون الفرد وليس كذلك للقطع بان المراد بقوله تعالى فتحرير رقبة تحرير فرد من افراد هذا المفهوم غير مقيد بشيء من العوارض قوله فهو ما وضع لما كان الخارج من التقسيم بعض انواع النكرة وربما استعمل في الفرد دون نفس المسمى وفي مقابلته بعض اقسام المعرفة فهو لهو اورد تعريفي النكرة والمعرفة على ما يشمل الاقسام كلها قوله عند الاطلاق للسامع قيد ان للتعيين وعدمه الاحسن ما قيل ان المعرفة ما وضع ليستعمل في شيء بعينه والنكرة ما وضع ليستعمل في شيء لا بعينه فالمعتبر في التعيين وعدمه ان يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ ولا عبرة بحالة الاطلاق دون الوضع ولا بما عند السامع دون المتكلم على ما ذهب اليه المصنف لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل معينا للسامع ايضا الا انه ليس بحسب دلالة اللفظ قوله واعلم انه يجب يريد ان تمايز الاقسام المذكورة ليس بحسب الذات بل بحسب الحيثيات والاعتبارات والحيثيتان قد لا تتنافيان كالوضع الكثير للمعنى الكثيرة ووضع واحد لافراد معنى واحد كما في لفظ

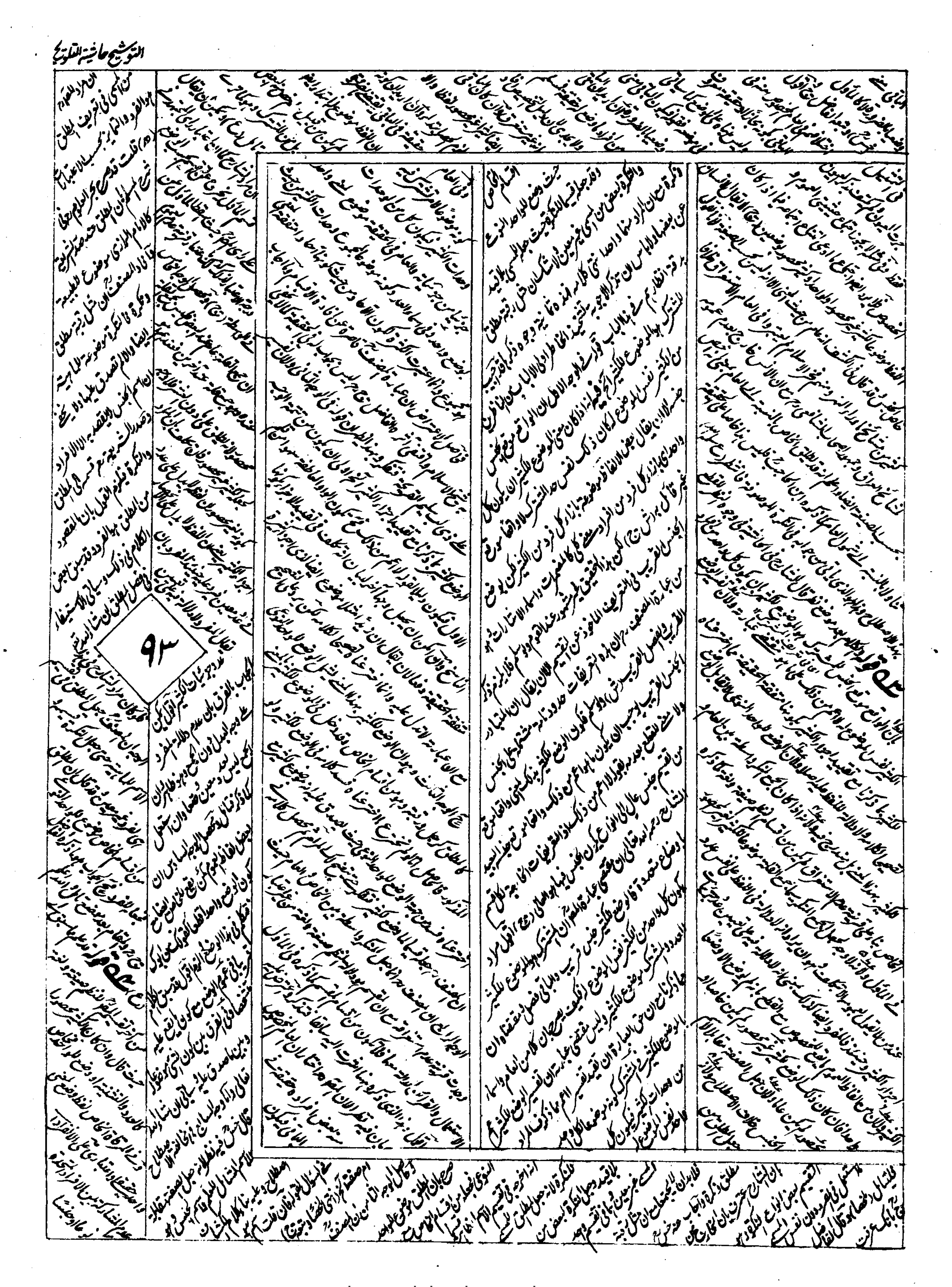


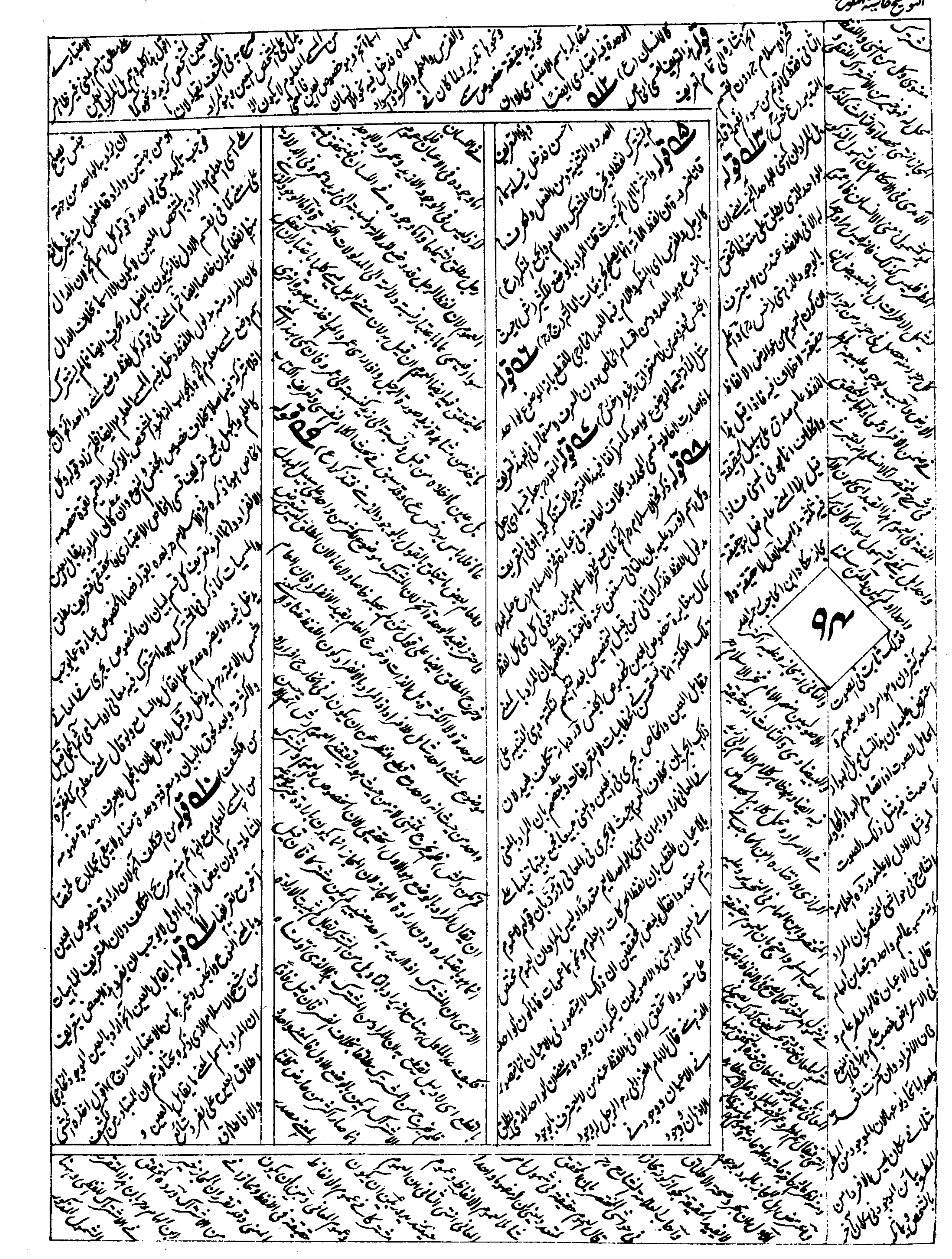


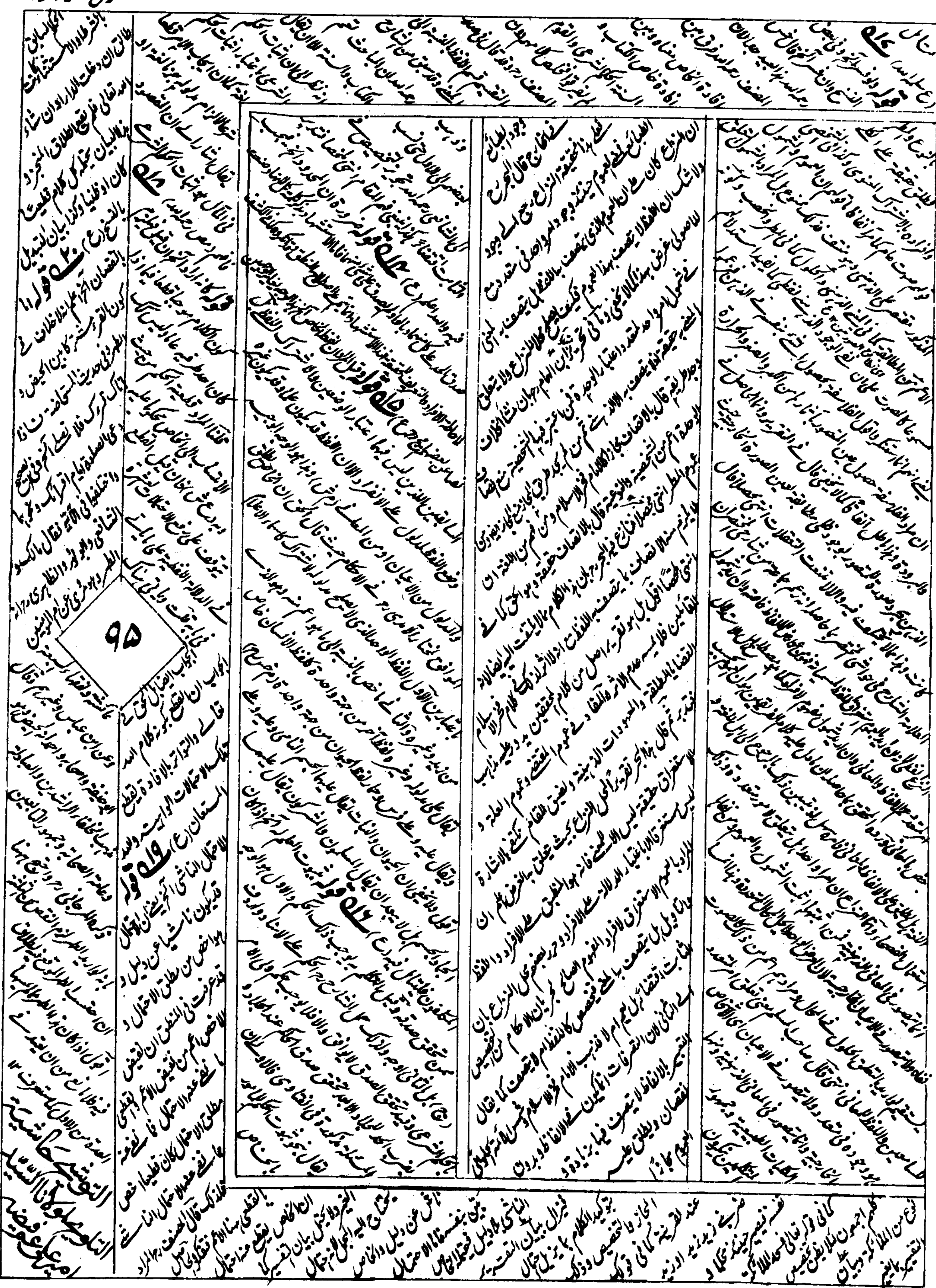


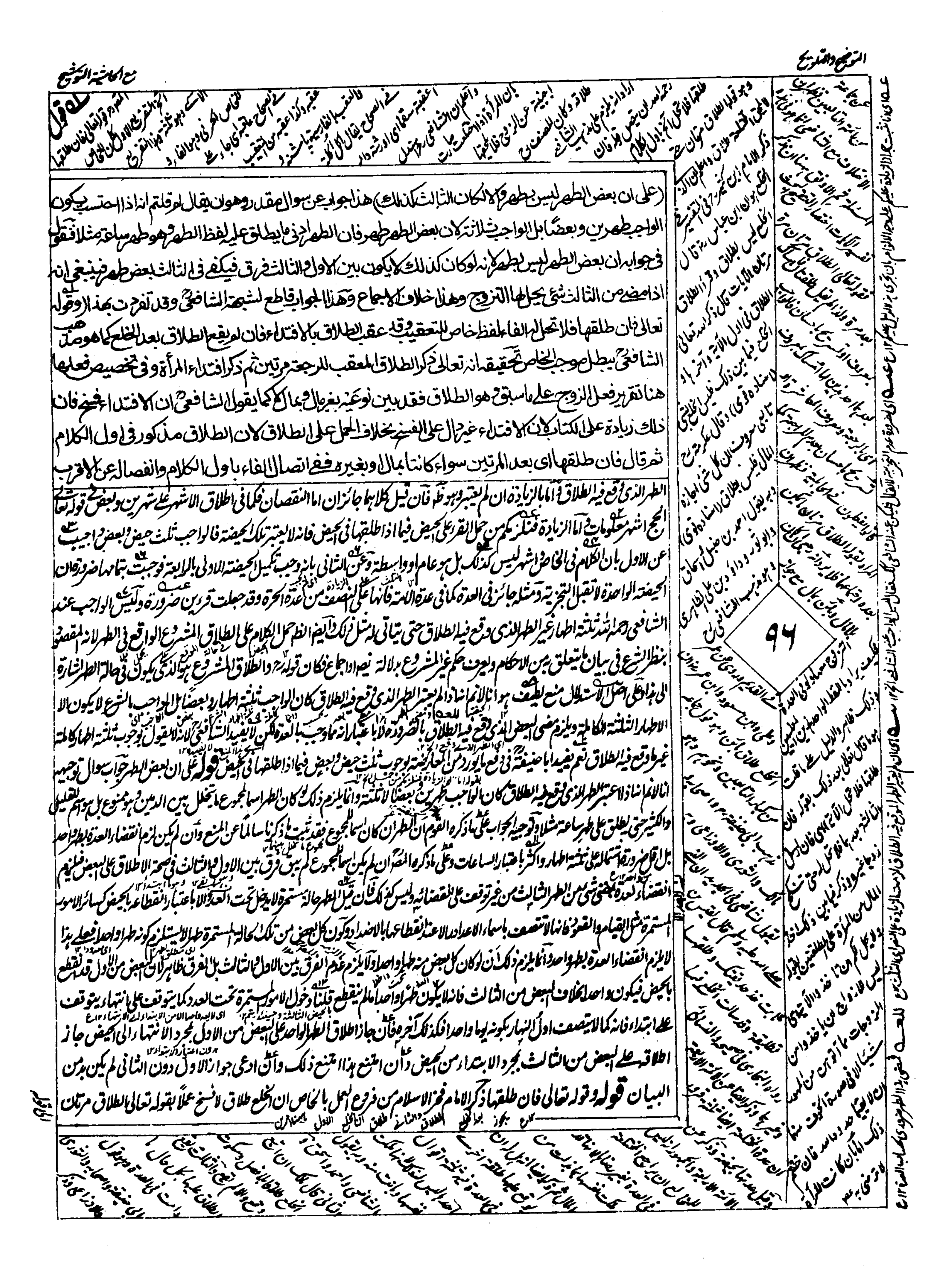
اذ لا يمكن ان يكون اللفظ الواحد خاصا وعاما بالحيثيتين فاعتبر هذا في البواقي فانه سهل بعد الوقوف على الحدود التي ذكرناه (فصل الخاص من حيث هو خاص) اي من غير اعتبار العوارض والموانع كالقرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة مثلا (يوجب الحكم) فاذا قيل زيد عالم فزيد خاص بمعناه فيوجب الحكم بالعلم على زيد وايضا العالم لفظ خاص بمعناه فيوجب الحكم بذلك الامر الخاص على زيد (قطعا) وسيجئ انه يراد بالقطع معنيان والمراد هنا المعنى الاعم وهو ان لا يكون له احتمال ناش عن دليل لا ان لا يكون له احتمال اصلا (ففي قوله تعالى ثلثة قروء لا يحمل القرء على الطهر والا فان احتسب الطهر الذي طلق فيه يجب طهران وبعض طهر وان لم يحتسب يجب ثلثة وبعض) اعلم ان القرء لفظ مشترك وضع للحيض ووضع للطهر ففي قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء المراد من القرء الحيض عند ابي حنيفة رح والطهر عند الشافعي رح فنحن نقول لو كان المراد من القرء الطهر لبطل موجب الخاص وهو لفظ ثلثة لانه لو كان المراد الطهر والطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر فالطهر الذي طلق فيه ان لم يحتسب من العدة يجب ثلثة اطهار وبعض طهر وان احتسب كما هو مذهب الشافعي رح يجب طهران وبعض

العيون فانه عام من حيث انه وضع وضعا واحدا الافراد العين الجارية ومشترك من حيث انه وضع وضعا كثيرا للعين الجارية والعين الباصرة والشمس والذهب وغير ذلك وقد يتنافيان كالوضع لكثير غير محصور والوضع لواحد اولكثير محصور فاللفظ الواحد لا يكون عاما وخاصا باعتبار الحيثيتين لان الحيثيتين متنافيتان لا يجتمعان في لفظ واحد وما ذكر من ان النكرة الموصوفة خاص من وجه عام من وجه فسيجئ جوابه هذا غاية ما تكلفت في تقرير هذا التقسيم وتبيين اقسامه والكلام بعد موضع نظر **قوله** فصل لما فرغ عن الكلام في نفس التقسيم اورد ستة فصول للاحكام المتعلقة بالاقسام الاول في حكم الخاص الثاني في حكم العام الثالث في قصر العام الرابع في الفاظ العام الخامس في المطلق والمقيد السادس في المشترك وقد علم مما سبق ان الخاص لفظ وضع لواحد اولكثير محصور وضعا واحدا واشرنا الى ان مثل لفظ المائة ايضا موضوع لواحد بالنوع كالرجل والفرس الا ان المصنف جعله قسما نظرا الى اشتمال معناه على اجزاء متفقة فاحتيج في التعريف الى كلمة او وذكر فخر الاسلام رح الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد فقيل المراد بالمعنى مدلول اللفظ واحترز بقيد الوحدة عن المشترك وبقيد الانفراد عن العام ولم يخرج التثنية لانه اراد بالانفراد عدم المشاركة بين الافراد وقدم التعريف بهذا الا انه افرد خصوص العين بالذكر بطريق عطف الخاص على العام تنبيها على كمال مغايرته لخصوص الجنس والنوع وقوة خصوصه بحيث لا شركة في مفهومه اصلا ولا يخفى ما في هذا من التكلف وقيل المراد بالمعنى ما يقابل العين كالعلم والجهل وهذا التعريف القسمي للخاص الاعتباري والحقيقي تنبيها على جريان الخصوص في المعاني والمسميات بخلاف العموم فانه لا يجري في المعاني وهذا وهم اذ ليس المراد بعدم جريان العموم في المعاني انه مختص باسم العين دون اسم المعنى للقطع بان مثل لفظ العلوم والحركات عام بل المراد ان المعنى الواحد لا يعم متعددا واعترض ايضا بانه اذا كان تعريفا القسمي الخاص كان الواجب ان يورد كلمة او دون الواو ضرورة ان المحدود ليس مجموع القسمين وجوابه ان المراد ان هذا بيان تقسيمه على وجه يوخذ منه تعريف قسمي الخاص بدليل انه ذكر كلمة كل والخاص اسم لكل من القسمين لا لاحد القسمين على ان الواو قد تستعمل بمعنى او وقيل المراد ان لفظ الخاص مقول بالاشتراك على معنيين احدهما الخاص مطلقا والآخر خاص الخاص اعني الاسم الموضوع للمسمى المعلوم اي المعين المشخص **قوله** يوجب الحكم اي ثبوت اسناد امر الى آخر على ما ذكر في مثل زيد عالم ان زيدا خاص فيوجب الحكم بثبوت العلم له وكذا عالم وان فسر بالحكم الشرعي بناء على ان الكلام في خاص الكتاب المتعلق بالاحكام لم يبعد فان قيل الموجب للحكم هو الكلام لا زيد او عالم قلنا كانه اراد ان له دخلا في ذلك وعبارتهم في هذا المقام ان الخاص يتناول مدلوله قطعا ويقينا لما اريد به من الحكم الشرعي كلفظة الثلثة في ثلثة قروء يتناول الآحاد المخصوصة قطعا لاجل ما اريد به من تعلق وجوب التربص به **قوله** قطعا اي على وجه يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل وسيجئ في آخر التقسيم الثالث ان القطع يطلق على نفي الاحتمال اصلا وعلى نفي الاحتمال الناشئ عن دليل وهذا اعم من الاول لان الاحتمال الناشئ عن دليل اخص من مطلق الاحتمال ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم فلذا قال والمراد ههنا هو المعنى الاعم **قوله** ففي قوله تعالى ثلثة قروء بيان لتفريعات على ان موجب الخاص قطعي تقرير الاول ان القرآن حمل على الطهر بطل موجب الثلثة اما بالنقصان عنه لو لم ان اعتبر


٩٣

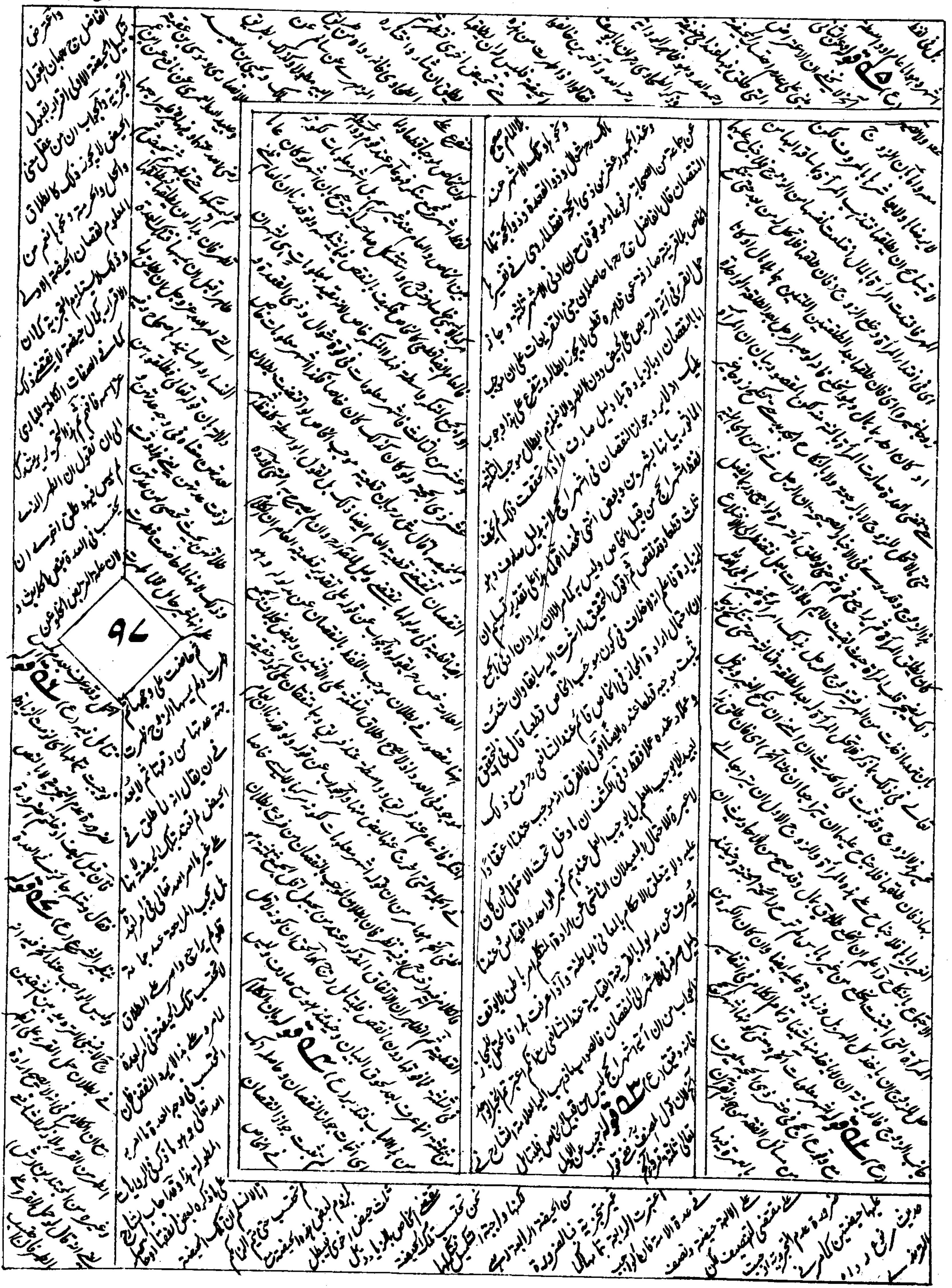


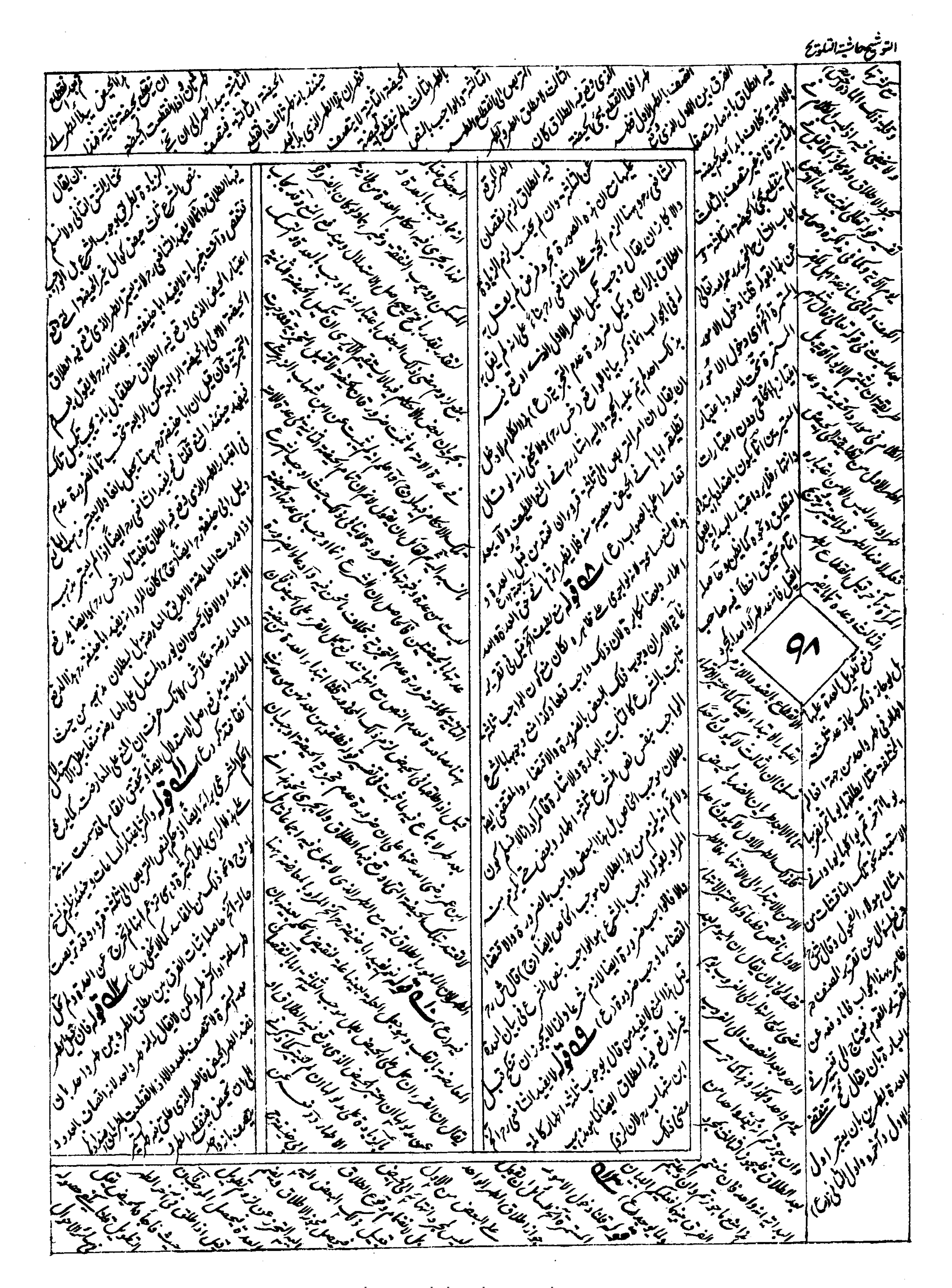




(على ان بعض الطهر ليس بطهر والا لكان الثالث كذلك) هذا جواب عن سوال مقدر وهو ان يقال لم قلتم انه اذا احتسب يكون الواجب طهرين وبعضا بل الواجب ثلاثة لان بعض الطهر طهر فان الطهر ادنى ما يطلق عليه لفظ الطهر وهو طهر ساعة مثلا فنقول في جوابه ان بعض الطهر ليس بطهر لانه لو كان كذلك لا يكون بين الاول والثالث فرق فيكفي في الثالث بعض طهر فينبغي انه اذا مضى من الثالث شئ يحل لها التزوج وهذا خلاف الاجماع وهذا الجواب قاطع لشبهة الشافعي رح وقد تفردت بهذا (وقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له الفاء لفظ خاص للتعقيب وقد عقب الطلاق بالافتداء فان لم يقع الطلاق بعد الخلع كما هو مذهب الشافعي رح يبطل موجب الخاص تحقيقه انه تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين ثم ذكر افتداء المرأة وفي تخصيص فعلها هنا تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق فقد بين نوعيه بغير مال وبمال لا كما يقول الشافعي ان الافتداء فسخ فان ذلك زيادة على الكتاب لان الافتداء غير دال على الفسخ بخلاف الحمل على الطلاق لان الطلاق مذكور في اول الكلام ثم قال فان طلقها اى بعد المرتين سواء كانتا بمال او بغيره ففي اتصال الفاء باول الكلام وانفصاله عن الاقرب

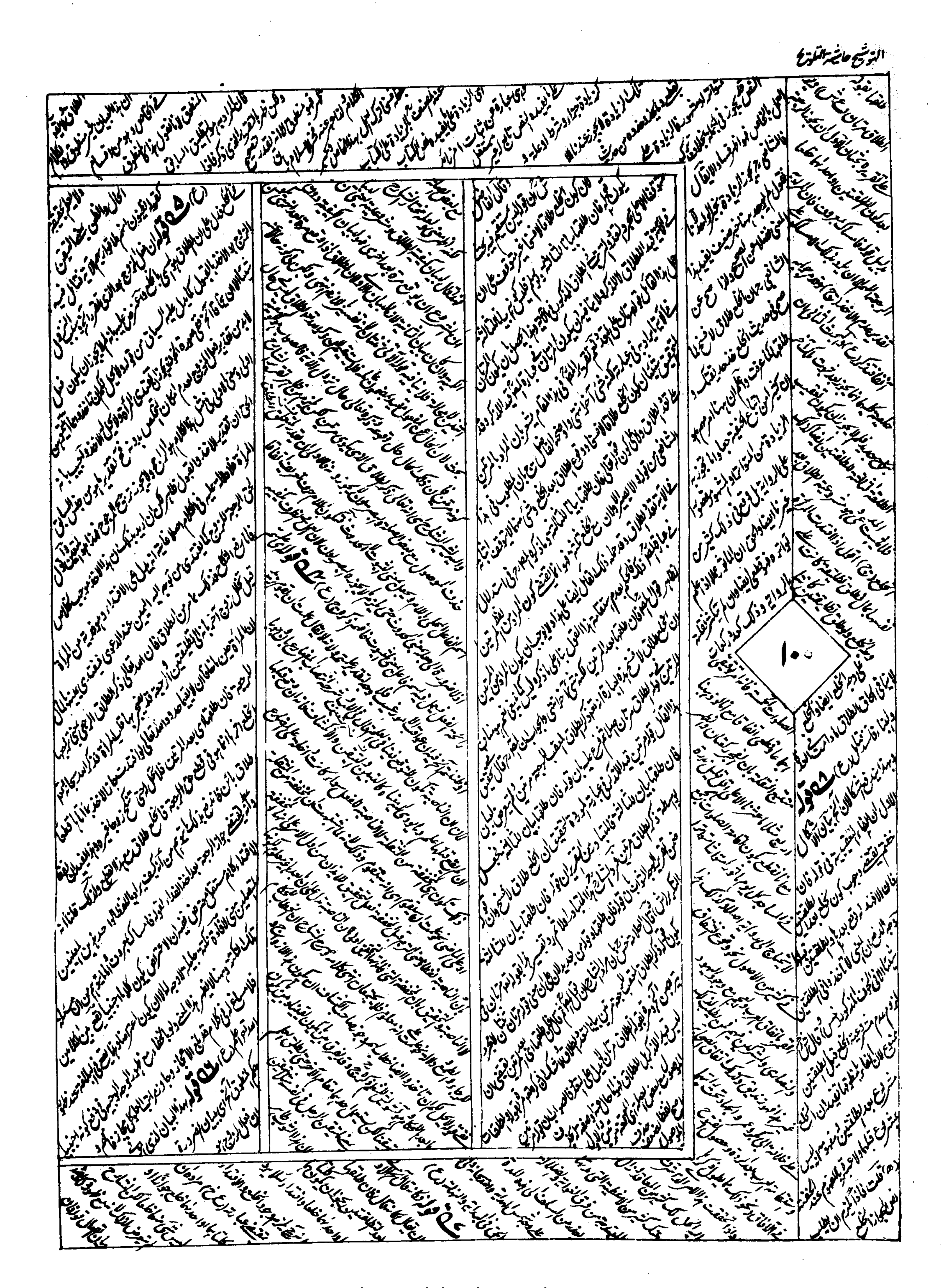
الطهر الذي وقع فيه الطلاق واما بالزيادة ان لم يعتبر وهو ظ فان قيل كلاهما جائزان اما النقصان فكما في اطلاق الاشهر على شهرين وبعض في قوله تعالى الحج اشهر معلومات واما الزيادة فتلزمكم من حمل القرء على الحيض فيما اذا طلقها في الحيض فانه لا يعتبر تلك الحيضة فالواجب ثلث حيض وبعض واجيب عن الاول بان الكلام في الخاص واشهر ليس كذلك بل هو عام او واسطة وعن الثاني بانه وجب تكميل الحيضة الاولى بالرابعة فوجبت بتمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة لا تقبل التجزية ومثله جائز في العدة كما في عدة الامة فانها على النصف من عدة الحرة وقد جعلت قرئين ضرورة وليس الواجب عند الشافعي رحمه الله ثلثة اطهار غير الطهر الذي وقع فيه الطلاق حتى يتاتى له مثل ذلك وايضا النظم حمل الكلام على الطلاق المشروع الواقع في الطهر لانه المقصود بنظر الشرع في بيان ما يتعلق به من الاحكام ويعرف حكم غير المشروع بدلالة نص او اجماع فكان قوله رح والطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر اشارة الى هذا على اصل الاستدلال منع لطيف هو انا لا نم انه اذا لم يعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب ثلثة اطهار وبعضا بل الواجب بالشرع لا يكون الا الاطهار الثلثة الكاملة ويلزم مضى البعض الذي وقع فيه الطلاق بالضرورة لا باعتبار انه مما وجب بالعدة لكن لا يفيد الشافعي رح لانه لا يقول بوجوب ثلثة اطهار كاملة غير ما وقع فيه الطلاق نعم يفيد ابا حنيفة رح في دفع ما يورد من المعارضة بوجوب ثلث حيض وبعض فيما اذا طلقها في الحيض قوله على ان بعض الطهر جواب سوال توجيهه انا لا نم انه اذا اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب طهرين وبعضا لا ثلثة وانما يلزم ذلك لو كان الطهر اسما للمجموع ما يتخلل بين الدمين وهو ممنوع بل هو اسم للقليل والكثير حتى يطلق على طهر ساعة مثلا وتوجيه الجواب على ما ذكره القوم ان الطهر ان كان اسما للمجموع فقد ثبت ما ذكرنا سالما عن المنع وان لم يكن لزم انقضاء العدة بطهر واحد بل اقل ضرورة اشتماله على ثلثة اطهار واكثر باعتبار الساعات وعلى ما ذكره المص ان لم يكن اسما للمجموع لم يبق فرق بين الاول والثالث في صحة الاطلاق على البعض فيلزم انقضاء العدة بمضى شئ من الطهر الثالث من غير توقف على انقضائه وليس كذلك فان قيل الطهر حالة مستمرة لا يدخل تحت العدد الا باعتبار انقطاعه بالحيض كسائر الامور المستمرة مثل القيام والقعود فانها لا تتصف باسماء الاعداد الا عند انقطاعها بالاضداد وكون كل بعض من تلك الحالة المستمرة طهرا لا يستلزم كونه طهرا واحدا فعلى هذا لا يلزم انقضاء العدة بطهر واحد وانما يلزم ذلك ان لو كان كل بعض منه طهرا واحدا ولا يلزم عدم الفرق بين الاول والثالث بل الفرق ظاهر لان البعض من الاول قد انقطع بالحيض فيكون طهرا واحدا بخلاف البعض من الثالث فانه لا يكون طهرا واحدا ما لم ينقطع قلنا دخول الامور المستمرة تحت العدد كما يتوقف على الانتهاء يتوقف على الابتداء فانه كما لا يتصف اول النهار بكونه يوما واحدا فكذلك آخره فان جاز اطلاق الطهر الواحد على البعض من الاول بمجرد الانتهاء الى الحيض جاز اطلاقه على البعض من الثالث بمجرد الابتداء من الحيض وان امتنع هذا امتنع ذلك وان ادعى جواز الاول دون الثاني لم يكن بد من البيان قوله وقوله تعالى فان طلقها ذكر الامام فخر الاسلام من فروع العمل بالخاص ان الخلع طلاق لا فسخ عملا بقوله تعالى الطلاق مرتان

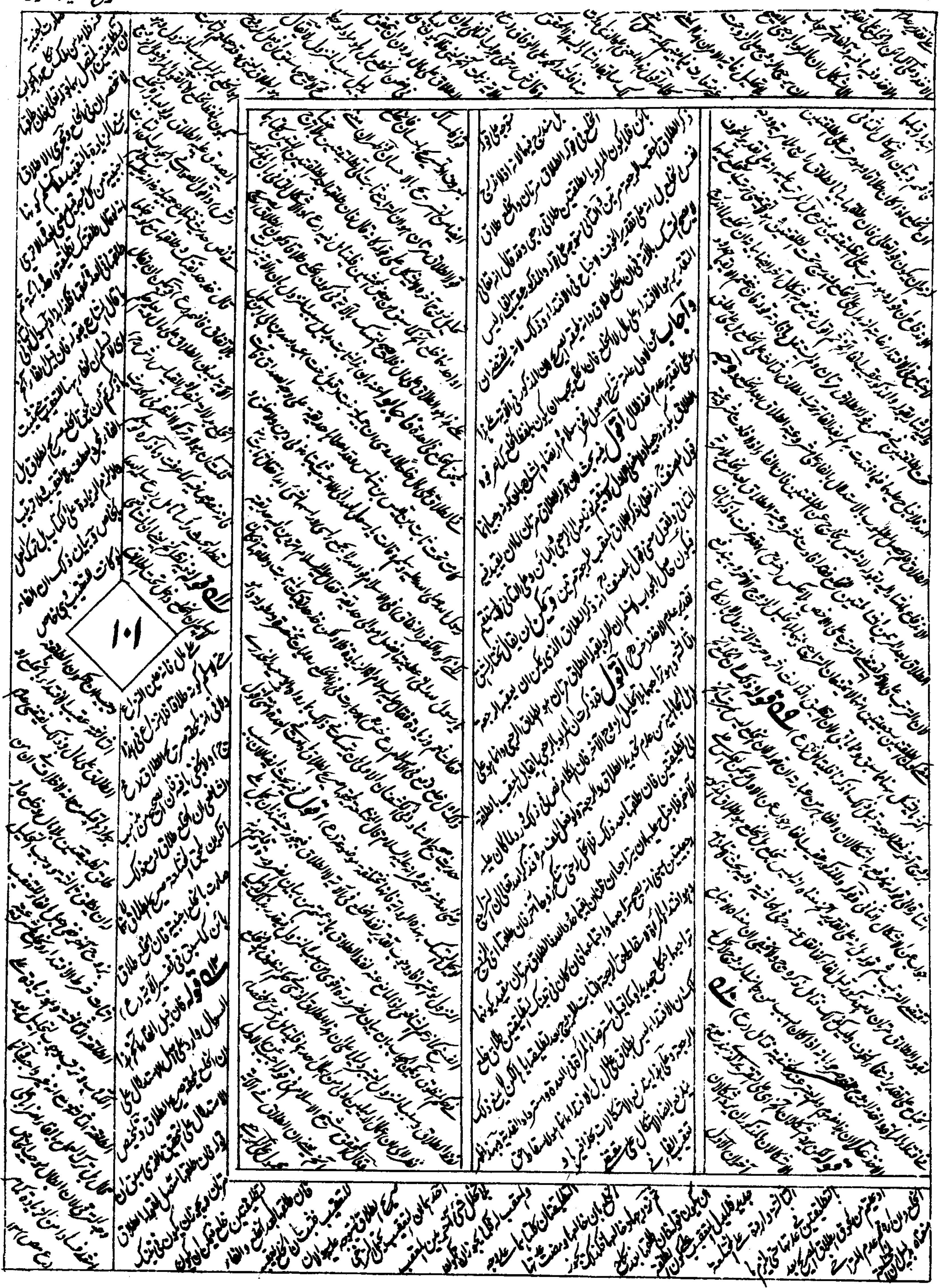




فساد التركيب) اعلم ان الشافعي رح وصل قوله تعالى فان طلقها بقوله الطلاق مرتان و جعل ذكر الخلع وهو قوله ولا يحل لكم ان تأخذوا
الى قوله تعالى فاولئك هم الظالمون معترضا ولم يجعل الخلع طلاقا بل فسخا والا يصير ولان مع الخلع ثلثة فيصير قوله فان طلقها رابعا
وقال المختلعة لا يلحقها صريح الطلاق فان قوله فان طلقها متصل باول الكلام ووجه تمسكنا مذكور في المتن مشروحا وقوله تعالى

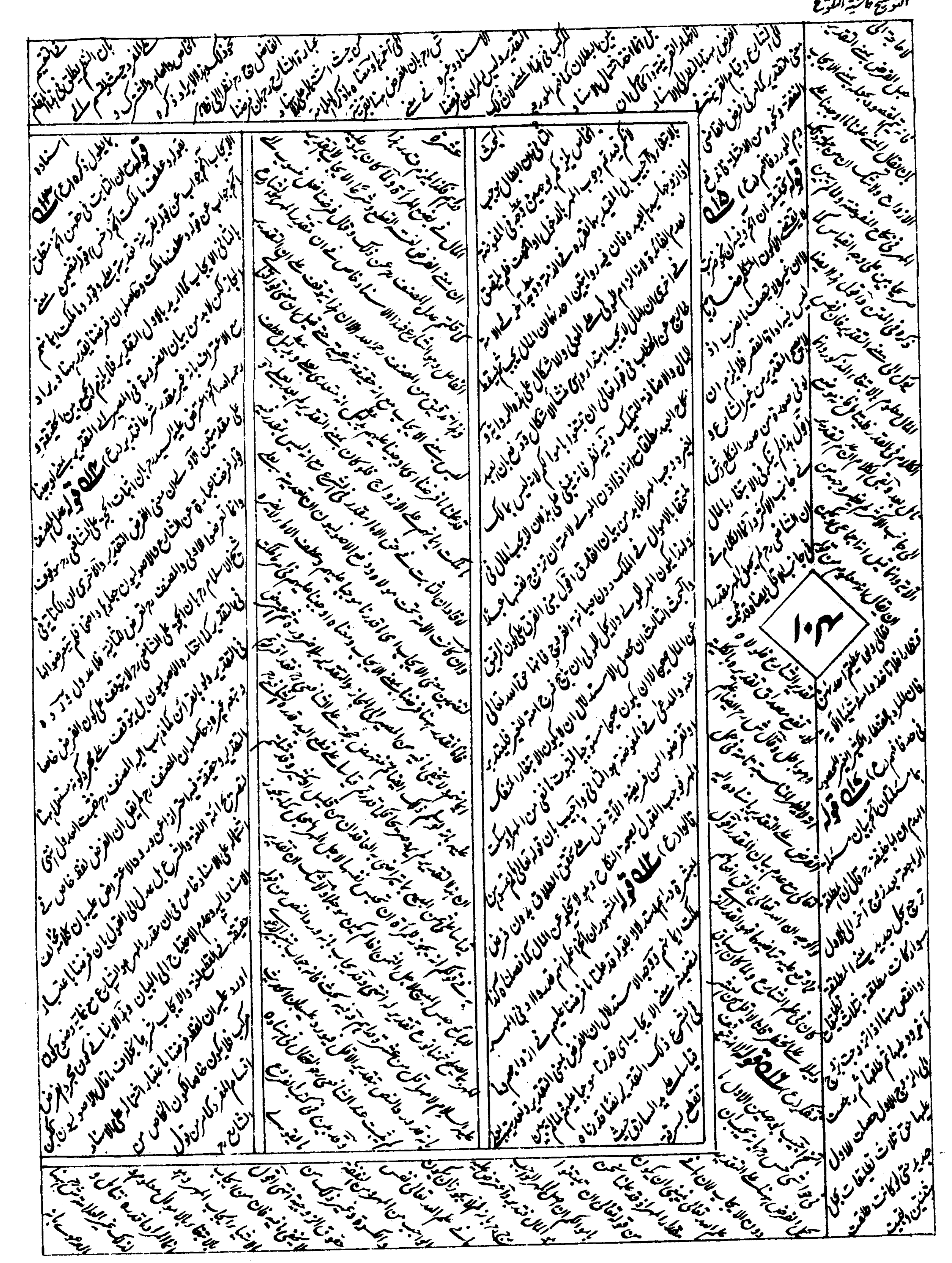
الى قوله تعالى فلا جناح عليهما فيما افتدت به ان الطلاق بعد الخلع مشروع عملا بالفاء في قوله فان طلقها الا ان كون الاول من هذا الباب ليس بظاهر فلهذا
اقتصر المص على الثاني مشيرا الى اتنا تحقيقه الى الاول وتحقيقه ان الله تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين مرة بقوله والمطلقات يتربصن الى قوله وبعولتهن
احق بردهن ومرة بقوله الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان اى التطليق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع كذا قيل نظرا الى ظاهر
عبارة المص وليس بمستقيم لان قوله والمطلقات يتربصن انما هو بيان لوجوب العدة وقوله الطلاق مرتان كلام مبتدأ لبيان كيفية الطلاق ومشروعيته وذكر الطلاق الف
مرة بدون ما يدل على تعدده وترتبه لا يقتضي تعدده وترتبه حتى يكون قوله تعالى فان طلقها بيانا للثالثة بل الصواب ان قوله مرتين قيد للطلاق لا الذكر اى انه تعالى
ذكر الطلاق الذي يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان اى ثنتان بدليل قوله ثم قال فان طلقها اى بعد المرتين فانه صريح انه اراد بالمرتين التطليقتين ثم ذكر
افتداء المرأة بقوله فان خفتم اى علمتم او ظننتم ايها الحكام ان لا يقيما اى الزوجان حدود الله اى حقوق الزوجية فلا جناح عليهما اى فلا اثم على الرجل
فيما اخذ ولا على المرأة فيما افتدت به نفسها وفي تخصيص فعل المرأة بالافتداء تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق لانه تعالى لما جمعهما في قوله ان
لا يقيما حدود الله ثم خص جانب المرأة مع انها لا تتخلص بالافتداء الا بفعل الزوج كان بيانا بطريق الضرورة ان فعل الزوج هو الذي تقرر فيما سبق
وهو الطلاق فكان هذا بيانا لنوعي الطلاق اعني بغير مال وبمال وهو الافتداء وصار كالتصريح بان فعل الزوج في الخلع وافتداء المرأة طلاق لا فسخ كما
ذهب اليه الشافعي رح فيما روي عنه وان كان الصحيح من مذهبه انه طلاق لا فسخ والا يلزم ترك العمل بهذا البيان الذي هو في حكم المنطوق وهو الذي عبر عنه
فخر الاسلام بترك العمل بالخاص والمص بالزيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها اى بعد المرتين سواء كانتا خاليتين عن مال او بدونه فدل على مشروعية الطلاق
بعد الخلع عملا بموجب الفاء **قوله** فساد التركيب هو ترك العطف على الاقرب الى الابعد مع توسط الكلام الاجنبي فان قيل اتصال الفاء بقوله الطلاق
مرتان هو قول عامة المفسرين ويدل عليه كلام المص ايض حيث قال فان طلقها اى بعد المرتين فكيف حكم بفساده قلنا الحكم بالفساد انما هو على
تقدير ان يكون قوله ولا يحل لكم الى آخره كلاما معترضا مستقلا واردا في بيان الخلع غير منصرف الى الطلقتين المذكورتين واما على ما ذهب اليه المص
وعامة المفسرين رح ودل عليه سياق النظم وهو ان الافتداء منصرف الى الطلقتين والمعنى لا يحل لكم ان تاخذوا في الطلقتين شيئا الا ان تخافا فان لا يقيما حدود الله
فان خافا ذلك فلا اثم في الاخذ والافتداء فلا فساد لان اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو بمعنى اتصاله بالافتداء لانه ليس بخارج عن الطلقتين فكانه
قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما او احدهما خلع وافتداء وبهذا يندفع اشكالان احدهما لزوم عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين عملا بموجب
الفاء في قوله تعالى فان خفتم ان لا يقيما حدود الله الآية الثاني لزوم تربيع الطلاق لقوله فان طلقها الترتبه على الخلع المرتب على الطلقتين وذلك لان الخلع
ليس بمرتب على الطلقتين بل مندرج فيهما والمذكور عقيب الفاء ليس نفس الخلع بل انه على تقدير الخوف لا جناح في الافتداء لكن يرد اشكالان احدهما ان
لا يكون المراد بقوله تعالى الطلاق مرتان هو الطلاق الرجعي على ما صرحوا به لان الخلع طلاق بائن وثانيهما ان لا يصح التمسك بالآية في ان الخلع طلاق وانه يلحقه
الصريح لان المذكور هو الطلاق على مال لا الخلع واجيب عن الاول بان كونه رجعيا انما هو على تقدير عدم الاخذ وعن الثاني بان الآية نزلت في الخلع لا الطلاق
على مال وقد يجاب بان الطلاق على مال اعم من الخلع لانه قد يكون بصيغة الطلاق وقد يكون بصيغة الخلع وفيه نظر اذ لم يقع نزاع الخصم الا في ان ما يكون بصيغة
الخلع طلاق على مال حتى لو سلم ذلك لم يصح نزاعه في انه طلاق وانه يلحقه صريح الطلاق فان قيل الفاء في الآية لمجرد العطف من غير تعقيب والترتيب لا
لزم من اثبات مشروعية الطلقة الثالثة ووجوب التحليل بعدها من غير سبق الافتداء والطلاق على المال الزيادة على الكتاب بل ترك العمل بالفاء في قوله فان طلقها

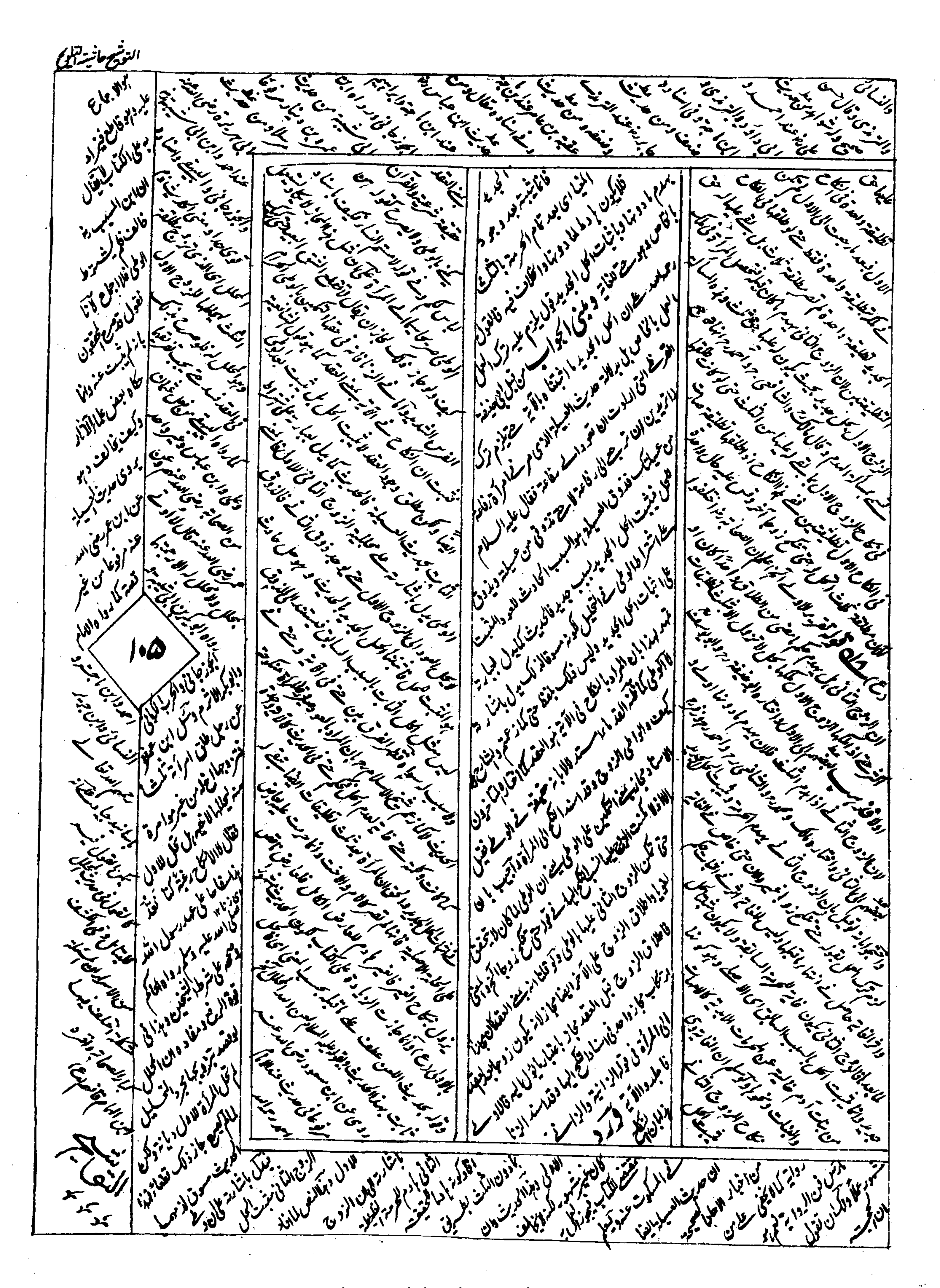




(ان تبتغوا بأموالكم الباء لفظ خاص يوجب الالصاق فلا ينفك الابتغاء) اى الطلب (وهو العقد الصحيح عن المال اصلا فيجب بنفس العقد) بخلاف الفاسد فان المهر لا يجب بنفس العقد اذا كان فاسدا (خلافا للشافعي) والخلاف ههنا في مسألة المفوضة اى التى نكحت بلا مهر او نكحت على ان لا مهر لها لا يجب المهر عند الشافعي عند الموت والتزم على وجوب المهر اذا دخل بها وعندنا يجب كمال مهر المثل اذا دخل بها او مات احدهما (و قوله تعالى قد علمنا ما فرضنا خص فرض المهر اى تقديره بالشارع فيكون ادناه مقدرا خلافا له) لان قوله فرضنا معناه قدرنا وتقدير الشارع اما ان يمنع الزيادة او يمنع النقصان والاول منتف لان الاعلى غير مقدر في المهر اجماعا فتعين الثانى فيكون الادنى مقدرا والله اعلم ببيان ذلك المفروض فقدرناه بطريق الرأى والقياس بشيء هو معتبر شرعا في مثل هذا الباب اى كونه عوضا لبعض اعضاء الانسان وهو عشرة دراهم فانه يتعلق بها وجوب قطع اليد وعند الشافعي كل ما يصلح ثمنا يصلح مهرا وقد اورد فخر الاسلام في هذا الفصل مسائل اخر اوردتها في الزيادة على النص في آخر فصل النسخ الا مسألتين تركتهما بالكلية مخافة التطويل وهما مسألتا الهدم والقطع مع الضمان

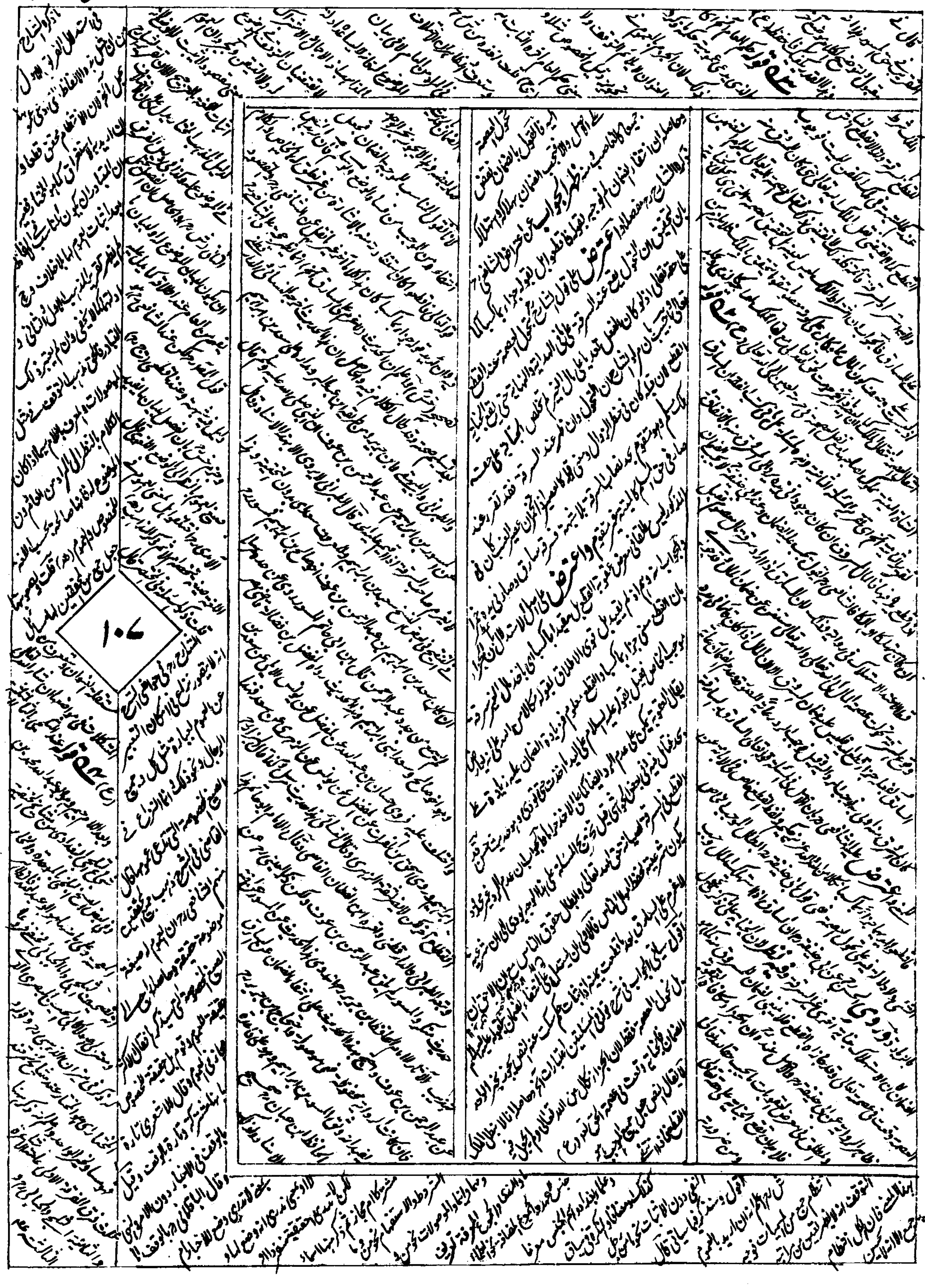
قلنا لو سلم فبالاجماع والخبر المشهور كحديث العسيلة لا يقال الترتيب في الذكر لا يوجب الترتيب في الحكم لانا نقول الفاء للترتيب في الوجود والا فالترتيب في الذكر حاصل في جميع حروف العطف واعلم ان هذا البحث مبني على ان يكون التسريح باحسان اشارة الى ترك الرجعة واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم فلا بد ان يكون قوله تعالى فان طلقها بيانا لحكم التسريح على معنى انا اذا اثبت انه لا بد بعد الطلقتين من الامساك بالمراجعة او التسريح بالطلقة الثالثة فان آثر التسريح فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره ولا دلالة في الآية على شرعية الطلاق عقيب الخلع **قوله** ان تبتغوا مفعول له اى بين لكم ما يحل مما يحرم ارادة ان تبتغوا النساء بالمهور ويجوز ان يكون بدلا مما وراء ذلكم والابتغاء هو الطلب بالعقد لا بالاجارة والمتعة لقوله تعالى غير مسافحين والمراد العقد الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل يتراخى الى الوطي **قوله** والخلاف ههنا في مسألة المفوضة من التفويض وهو التسليم وترك المنازعة استعمل في النكاح بلا مهر او على ان لا مهر لها لكن المفوضة التى نكحت نفسها بلا مهر لا تصلح محلا للخلاف لان نكاحها غير منعقد عند الشافعي رح بل المراد من المفوضة هي التى اذنت لوليها ان يزوجها من غير تسمية المهر او على ان لا مهر لها فزوجها وقد يروى المفوضة بفتح الواو وهي التى فوضها الولي الى زوجها بلا مهر وكذا الامة اذا زوجها سيدها بلا مهر **قوله** الباء لفظ خاص يعنى انه حقيقة في الالصاق مجاز في غيره ترجيحا للمجاز على الاشتراك **قوله** قد علمنا ما فرضنا المشهور ان الفرض حقيقة في القطع لغة والايجاب شرعا ومعنى الآية قد علمنا ما اوجبنا على المؤمنين في الازواج والاماء من النفقة والكسوة والمهر بقرينة تعديته بعلى وعطف ما ملكت ايمانهم على الازواج مع ان الثابت في حقهن ليس بمقدر في الشرع وذهب الاصوليون الى ان الفرض لفظ خاص حقيقة في التقدير بدليل غلبة استعماله فيه شرعا يقال فرض القاضي النفقة اى قدرها او تفرضوا لهن فريضة اى تقدروا و فرضناها اى قدرناها ومنه الفرائض للسهام المقدرة مجاز في غيره دفعا للاشتراك وتعديته بعلى لتضمين معنى الايجاب و قوله وما ملكت ايمانهم معناه وما فرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم على ان الفرض ههنا بمعنى الايجاب ولما كان هذا مخالفا لتصريح الائمة بانه حقيقة في القطع لغة وفي الايجاب شرعا عدل المص رح عن ذلك وقال خص فرض المهر اى تقديره بالشارع وتحقيقه ان اسناد الفعل الى الفاعل حقيقة في صدور الفعل عنه فيكون لفظ فرضنا من حيث اشتماله على الاسناد خاصا في ان مقدر المهر هو الشارع على ما هو وضع الاسناد وهذا التدقيق منه الا انه يتوقف على كون الفرض ههنا بمعنى التقدير دون الايجاب **قوله** وهما مسألتا الهدم والقطع مع الضمان هما مسألتان خالف فيهما الشافعي ابا حنيفة رح محتجا بان فيما ذهب اليه ترك العمل بالخاص تقرير الاولى ان لفظ حتى في قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره خاص في الغاية واثر الغاية في انتهاء ما قبلها لا في اثبات ما بعدها فوطي الزوج الثاني يكون غاية للحرمة السابقة لا مثبتا لحل جديد وانما يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية عن المحرمات كما في الصوم تنتهي حرمة الاكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بالاباحة الاصلية فوطي الزوج الثاني يهدم حكم ما مضى من طلقات الزوج الاول اذا كانت ثلثا لثبوت الحرمة بها ولا يهدم ما دون الثلث اذ لا يثبت الحرمة به ولا يتصور الغاية للشيء قبل وجود اصله ففي القول بانه يهدم ما دون الثلث ايضا كما هو مذهب ابي حنيفة رح بناء على ان وطي الزوج الثاني يثبت حل جديد ترك العمل

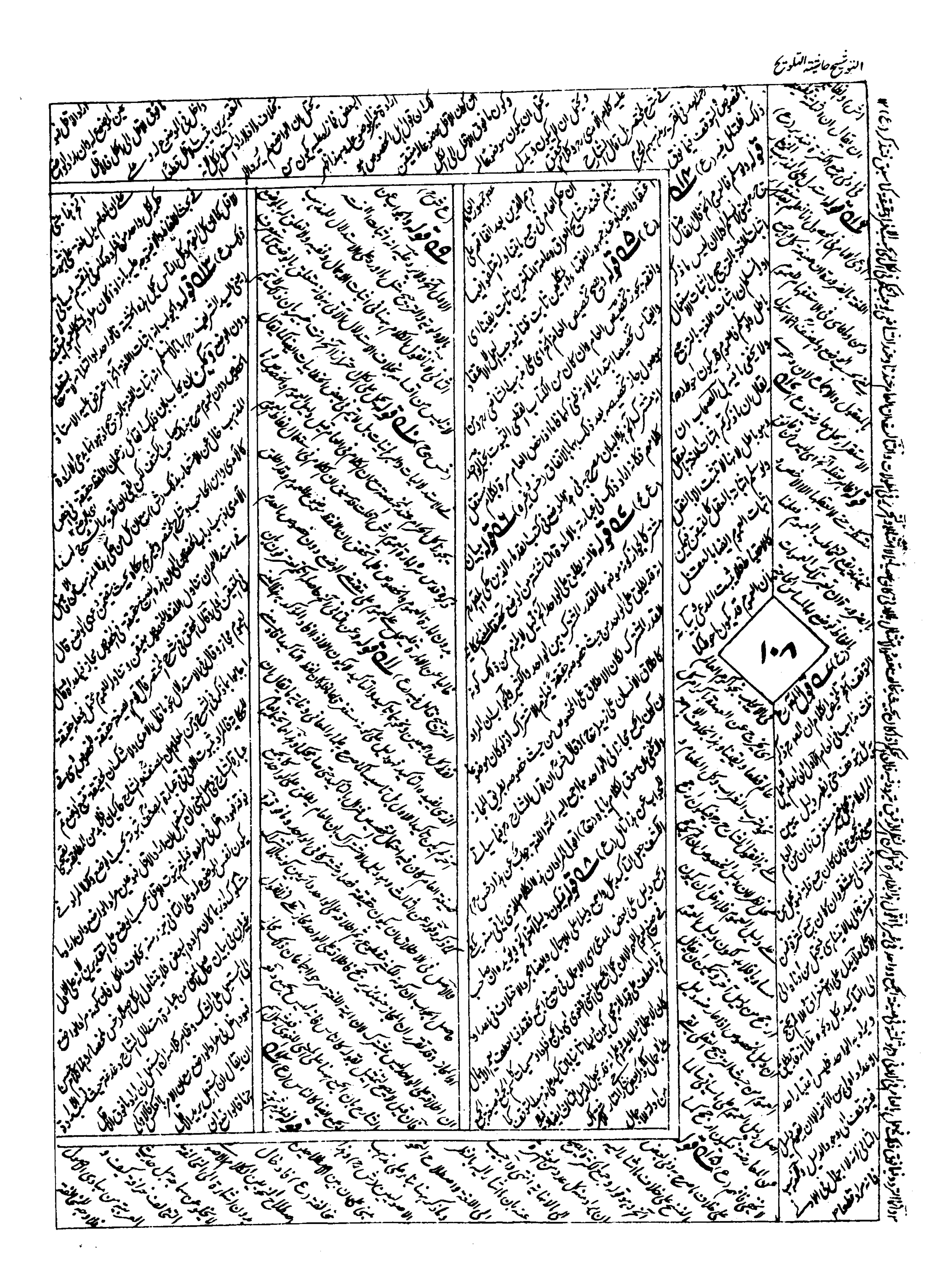




فصل (حکم العام التوقف عند البعض حتی یقوم الدلیل لانہ مجمل لاختلاف اعداد الجمع) فان جمع القلۃ یصح ان یراد منہ کل عدد من الثلاثۃ الی العشرۃ وجمع الکثرۃ یصح ان یراد منہ کل عدد من العشرۃ الی ما لا نہایۃ لہ فانہ اذا قال لزید علی افلس یصح بیانہ من الثلاثۃ الی العشرۃ فیکون مجملا (وانہ یؤکد بکل واجمع ولو کان مستغرقا لما احتیج الی ذلک ولانہ یذکر الجمع ویراد بہ الواحد کقولہ تعالی الذین قال لہم الناس ان الناس قد جمعوا لکم) المراد منہ نعیم بن مسعود او اعرابی آخر والناس الثانی اہل مکۃ (وعند البعض یثبت الادنی وہو الثلاثۃ فی الجمع والواحد فی غیرہ لانہ المتیقن) فانہ اذا قال لفلان علی دراہم یجب ثلاثۃ باتفاق بیننا وبینکم لکنا نقول انما یثبت الثلاثۃ لان العموم غیر ممکن فیثبت اخص الخصوص (وعندنا وعند الشافعی یوجب الحکم فی الکل) نحو جاء نی القوم یوجب الحکم وہو نسبۃ المجیء الی کل افرادہ تناولہا القوم لان العموم معنی مقصود فلا بد ان یکون لفظ یدل علیہ) فان المعانی التی ہی مقصودۃ فی التخاطب

بالخاص وجوابہ ان المراد بالنکاح ہہنا العقد بدلیل اضافتہ الی المرأۃ واشتراط الدخول انما ثبت بالحدیث المشہور وہو حدیث العسیلۃ حیث قال علیہ السلام لا حتی تذوقی عسیلتہ ویذوق عسیلتک والذوق غایۃ لعدم العود فاذا وجد یثبت العود وہو حادث لا سبب لہ سوی الذوق فیکون الذوق ہو المثبت للحل وبقولہ علیہ السلام لعن اللہ المحلل والمحلل لہ جعل الزوج الثانی محللا ای مثبتا للحل ففیما دون الثلث یکون الزوج الثانی متمما للحل الناقص بطریق الاولی وتقریر الثانیۃ ان فی قولہ تعالی السارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیہما لفظ القطع خاص فی الابانۃ عن الشیء من غیر دلالۃ علی ابطال العصمۃ فعلی القول بان القطع یوجب ابطال العصمۃ الثابتۃ للمال قبل القطع حتی لا یجب الضمان ہلاکا او استہلاکا کما ہو مذہب ابی حنیفۃ رح ترک العمل بالخاص وجوابہ ان انتفاء الضمان ثبت بقولہ تعالی جزاء بما کسبا فان الجزاء المطلق فی معرض العقوبات ما یجب حقا للہ تعالی خالصا فیجب ان یکون الجنایۃ واقعۃ علی حقہ تعالی ومن ضرورتہ تحول العصمۃ التی ہی محل الجنایۃ الی اللہ تعالی عند فعل القطع حتی یصیر المال فی حق العبد ملحقا بما لا قیمۃ لہ کالعصیر اذا تخمر وفی المسألۃ اعتبارات سؤالا وجوابا اعرضنا عنہا مخافۃ التطویل **قولہ فصل** حکم العام عند عامۃ الاشاعرۃ التوقف حتی یقوم دلیل عموم او خصوص وعند البلخی والجبائی الجزم بالخصوص کالواحد فی الجنس والثلثۃ فی الجمع والتوقف فیما فوق ذلک وعند جمہور العلماء اثبات الحکم فی جمیع ما یتناولہ من الافراد قطعا ویقینا عند مشایخ العراق وعامۃ المتاخرین وظنا عند جمہور الفقہاء والمتکلمین وہو مذہب الشافعی والمختار عند مشایخ سمرقند حتی یفید وجوب العمل دون الاعتقاد ویصح تخصیص العام من الکتاب بخبر الواحد والقیاس واستدل علی مذہب التوقف تارۃ ببیان ان مثل ہذہ الالفاظ التی ادعی عمومہا مجمل واخری ببیان انہ مشترک اما الاول فلان اعداد الجمع مختلفۃ من غیر اولویۃ البعض ولانہ یؤکد بکل واجمعین مما یفید بیان الشمول والاستغراق فلو کان للاستغراق لما احتیج الیہ فہو للبعض ولیس بمعلوم فیکون مجملا واما الثانی فلانہ یطلق علی الواحد والاصل فی الاطلاق الحقیقۃ فیکون مشترکا بین الواحد والکثیر فقولہ وانہ یؤکد بکل عطف علی قولہ لاختلاف اعداد الجمع فیکون دلیلا آخر علی الاجمال ویحتمل ان یکون عطفا علی قولہ لانہ مجمل فیکون دلیلا علی مذہب اہل التوقف والجواب عن الاول انہ یحمل علی الکل احترازا عن ترجیح البعض بلا مرجح فلا اجمال وعن الثانی ان التاکید دلیل العموم والاستغراق والا لکان تاسیسا لا تاکیدا صرح بذلک ائمۃ العربیۃ وعن الثالث ان المجاز راجح علی الاشتراک فیحمل علیہ للقطع بانہ حقیقۃ فی الکثیر علی ان کون الجمع مجازا فی الواحد مما اجمع علیہ ائمۃ اللغۃ والمراد بالجمع ہہنا ما یعم صیغۃ الجمع کالرجال واسم الجمع کالناس وکان ابو سفیان واعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم احد ان یوافیہ العام المقبل ببدر الصغری فلما دنی الموعد رعب وندم وجعل لنعیم بن مسعود الاشجعی عشرا من الابل علی ان یخوف المؤمنین فہم الذین قال لہم الناس ای نعیم بن مسعود ان الناس ای اہل مکۃ قد جمعوا ای الجیش لکم ای لقتالکم **قولہ** لانہ المتیقن استدل علی المذہب الثانی بانہ لا یجوز اخلاء اللفظ من المعنی والواحد فی الجنس والثلاثۃ فی الجمع ہو المتیقن لانہ ان ارید الاقل فہو عین المراد وان ارید ما فوقہ فہو داخل فی المراد فیلزم ثبوتہ علی التقدیرین بخلاف الکل فانہ مشکوک اذ ربما کان المراد ہو البعض والجواب انہ اثبات اللغۃ بالترجیح وہو باطل ولو سلم فالعموم ربما کان احوط فیکون ارجح ولا یخفی ان التوضیح بقولہ لفلان علی دراہم مبنی علی تقدیر کون الجمع المنکر عاما وعلی تقدیر کون الاقل فی جمع الکثرۃ ایضا ہو الثلاثۃ علی خلاف ما صرح بہ فی دلیل الاجمال **قولہ** لان العموم استدل علی المذہب المختار بالمعقول والاجماع اما المعقول فلان العموم معنی ظاہر یعقلہ الاکثر وتمس الحاجۃ الی التعبیر عنہ



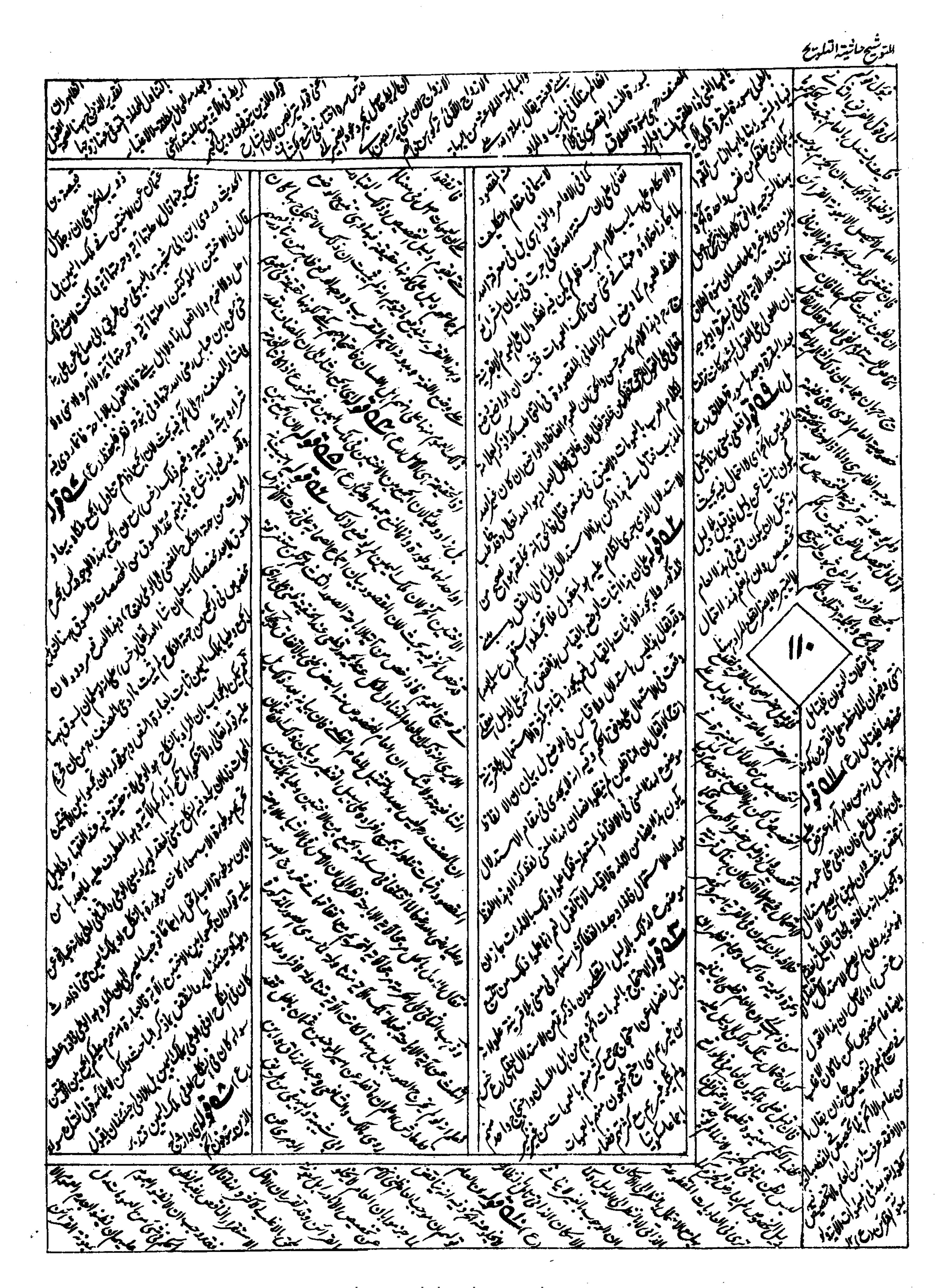




قد وضع الالفاظ لها) وقد قال علي رضي الله عنه في الجمع بين الاختين وطيا بملك اليمين احلتهما آية وهي قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم) فانه يدل على حل وطي كل امة مملوكة سواء كانت مجتمعة مع اختها في الوطي او لا (وحرمتهما آية وهي ان تجمعوا بين الاختين) فانه يدل على حرمة الجمع بين الاختين سواء كان الجمع بطريق النكاح او بطريق الوطي بملك اليمين (فالمحرم راجح) كما ياتي في فصل التعارض لان المحرم راجح على المبيح (وابن مسعود جعل قوله تعالى واولات الاحمال ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون منكم حتى جعل عدة حامل توفي عنها زوجها بوضع الحمل) اختلف علي وابن مسعود رضي الله عنهما في حامل توفي عنها زوجها فقال علي رضي الله عنه تعتد بابعد الاجلين توفيقا بين الآيتين احدهما في سورة البقرة وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا والاخرى في سورة النساء القصرى وهي قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فقال ابن مسعود رضي الله عنه من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة النساء الطولى فقوله واولات الاحمال الآية نزلت بعد قوله والذين يتوفون الآية فقوله يتربصن يدل على ان عدة المتوفى عنها زوجها بالاشهر سواء كانت حاملة او لا وقوله واولات الاحمال يدل على ان عدة الحامل بوضع الحمل سواء توفي عنها زوجها او طلقها فجعل قوله واولات الاحمال ناسخا لقوله يتربصن في مقدار ما تناوله الآيتان وهو ما اذا توفي عنها زوجها وتكون حاملا (وذلك عام كله) اي النصوص الاربعة التي تمسك بها علي وابن مسعود في الجمع بين الاختين والعدة (لكن عند الشافعي هو دليل فيه شبهة فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس) اي تخصيص عام الكتاب بكل واحد من خبر الواحد وبالقياس (لان كل عام يحتمل التخصيص وهو شائع فيه) اي التخصيص شائع في العام (وعندنا هو قطعي مساو للخاص) سيجيء معنى القطعي (فلا يجوز تخصيصه بواحد منهما ما لم يخص بقطعي لان اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما له الا ان تدل القرينة على خلافه ولو جاز ارادة البعض بلا قرينة يرتفع الامان عن اللغة والشرع بالكلية لان خطابات الشرع عامة والاحتمال الغير الناشئ عن دليل لا يعتبر فاحتمال الخصوص هنا كاحتمال المجاز في الخاص فالتاكيد يجعله محكما) هذا جواب عما قال الواقفية انه يؤكد بكل واجمع وايضا جواب عما قال الشافعي انه يحتمل التخصيص فنقول نحن لا ندعي

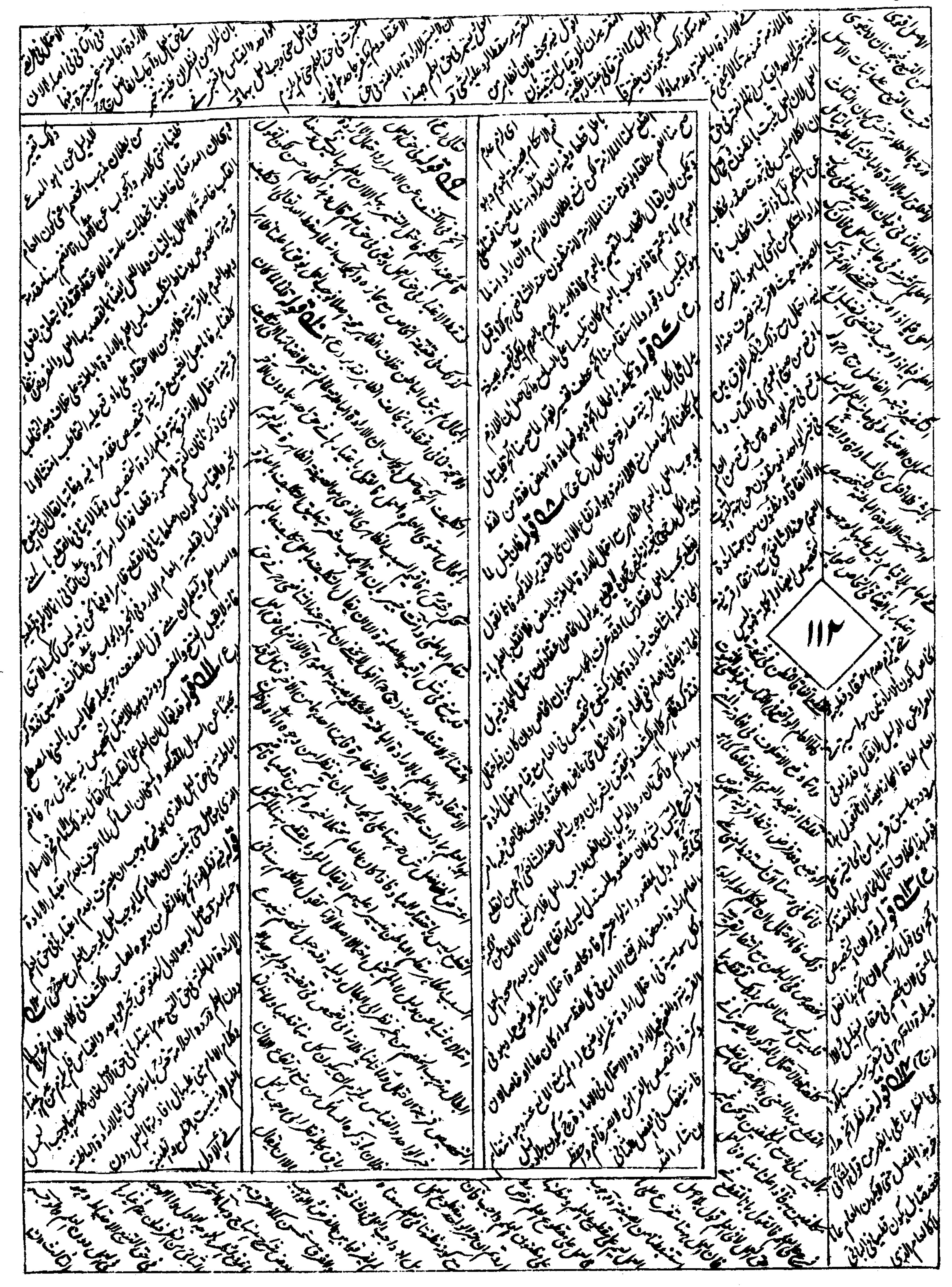
فلا بد من ان يوضع له لفظ بحكم العادة ككثير من المعاني التي وضع لها الالفاظ لظهورها والحاجة الى التعبير عنها فقوله فلا بد ان يكون لفظ يدل عليه مبني على الوضع ليثبت كونه عاما وفيه نظر لان المعنى الظاهر قد يستغنى عن الوضع له خاصة بالمجاز او الاشتراك او نحو ذلك كخصوص الروائح والطعوم التي تكتفي في التعبير عنها بالاضافة كرائحة المسك مثلا ان هذا اثبات الوضع بالقياس واما الاجماع فلانه ثبت عن الصحابة وغيرهم الاحتجاج بالعمومات وشاع ذلك وذاع من غير نكير فان قيل فهم ذلك بالقرائن قلنا فتح هذا الباب يؤدي الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقرائن فان الناقلين لنا لم ينقلوا النص الواضع بل اغلبها الاكثر من تتبع موارد الاستعمال قوله وحرمتهما اي الجمع بينهما وطيا آية اخرى وهي قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين عطفا على المحرمات السابقة وقيل ذلك بطريق الدلالة لان الجمع بين الاختين لما حرم نكاحا وهو سبب مفض الى الوطي فلان يحرم وطيا بملك اليمين اولى فاعترض بان هذا لا يعارض النص المبيح لانه بطريق العبارة واجيب بانه قد خص من المبيح الامة المجوسية والاخت من الرضاعة واخت المنكوحة فلم يبق قطعيا فعارضه النص المحرم وان كان بطريق الدلالة فاشار المصنف الى ان تحريم الاختين وطيا بملك اليمين ثبت ايضا بالعبارة لان قوله تعالى وان تجمعوا في معنى المصدر معرف بالاضافة او اللام اي جمعكم او الجمع بين الاختين سواء كان في النكاح او في الوطي بملك اليمين قوله في مقدار ما تناوله الآيتان لان اولات الاحمال لا يتناول المتوفى عنها زوجها الغير الحامل والذين يتوفون اي ازواج الذين يتوفون لا يتناول الحامل المطلقة فقوله واولات الاحمال باعتبار ايجاب عدة الحامل المطلقة بوضع الحمل لا يكون ناسخا وقوله والذين يتوفون باعتبار ايجاب عدة غير الحامل باربعة اشهر وعشر لا يكون منسوخا قوله لكن عند الشافعي قد سبق ان القائلين بان العام يوجب الحكم فيما يتناوله منهم من ذهب الى انه موجب ظني ومنهم من ذهب الى انه قطعي بمعنى انه لا يحتمل الخصوص احتمالا ناشيا عن الدليل تمسك الفريق الاول بان كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص شائع فيه كثير بمعنى ان العام لا يخرج عنه الا قليلا بمعونة القرائن كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم ولله ما في السموات وما في الارض حتى صار بمنزلة المثل انه ما من عام الا وقد خص منه

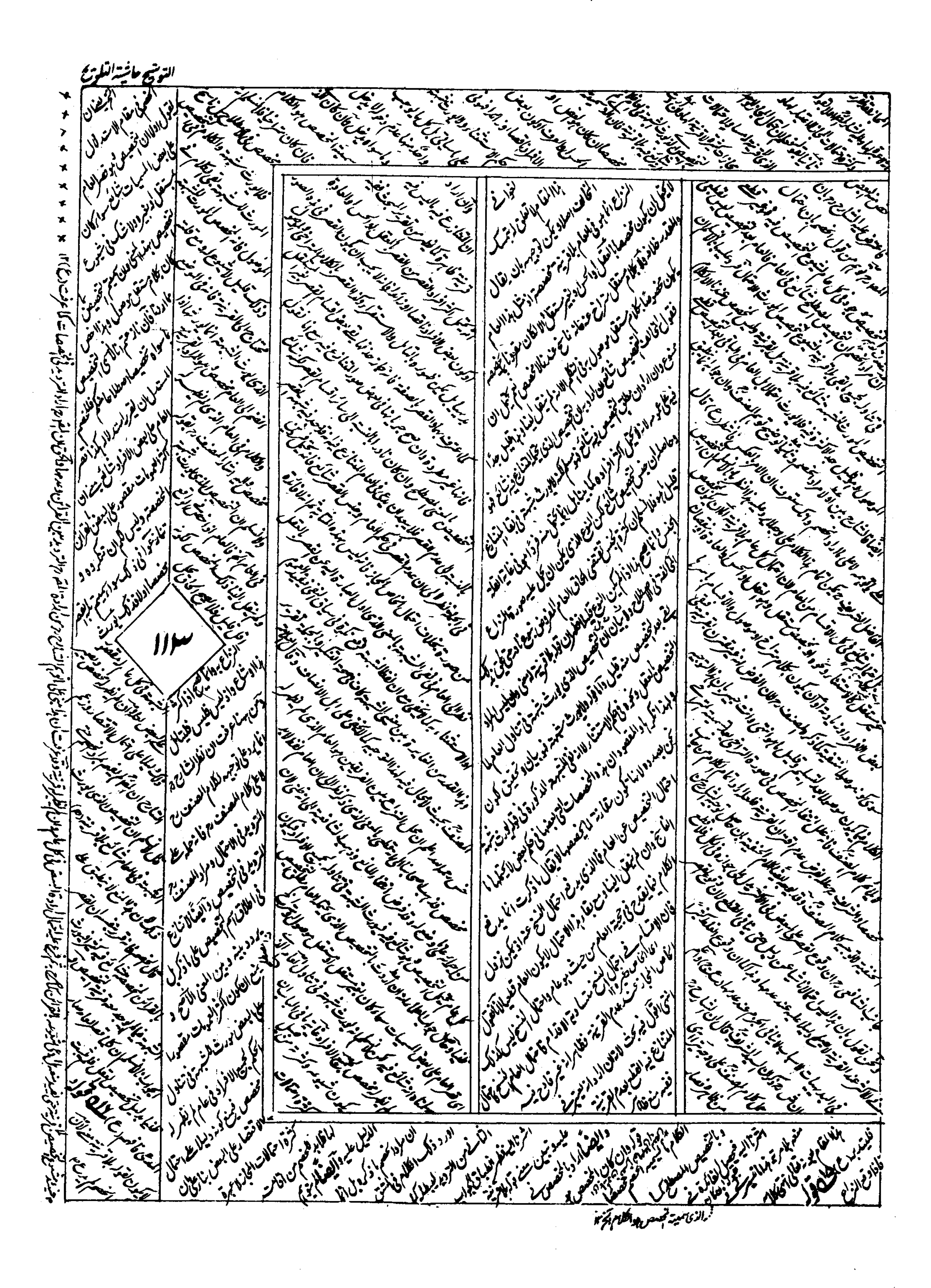
١٠٩

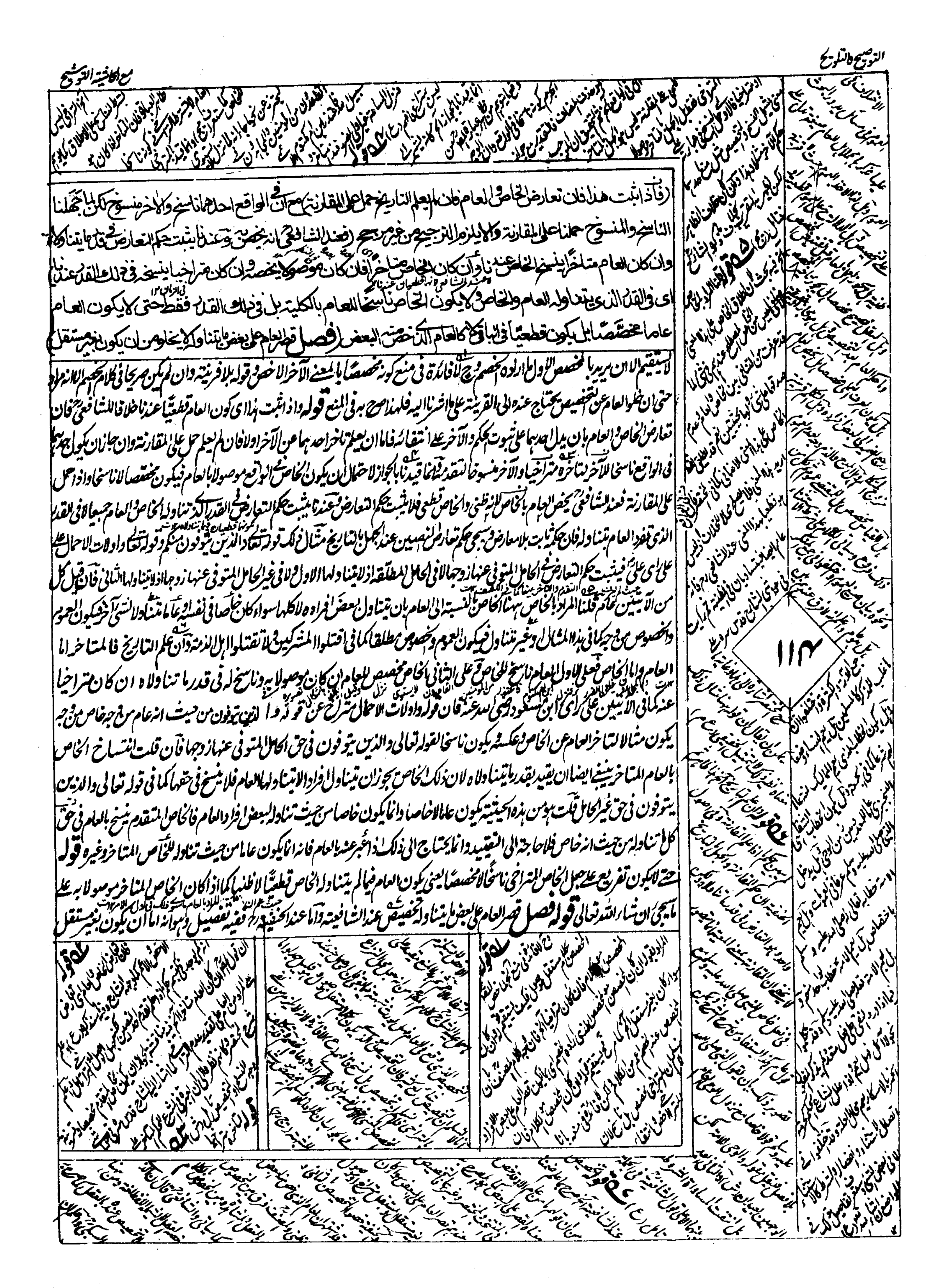


ان العام لا احتمال فيه اصلا فاحتمال التخصيص فيه كاحتمال المجاز في الخاص فاذا لكل يصير محكما اولا يبقى فيه احتمال اصلا لا ناشئ عن دليل ولا غير ناشئ عن دليل فان قيل احتمال المجاز الذي في الخاص ثابت في العام مع احتمال آخر وهو احتمال التخصيص فيكون الخاص راجحا فالخاص كالنص والعام كالظاهر قلنا لما كان العام موضوعا للكل كان ارادة البعض دون البعض بطريق المجاز وكثرة احتمالات المجاز لا اعتبار لها فاذا كان لفظ خاص لمعنى واحد مجازي ولفظ خاص آخر له معنيان مجازيان او اكثر ولا قرينة للمجاز اصلا فان اللفظين متساويان في الدلالة على المعنى الحقيقي بلا ترجيح الاول على الثاني نعم ان احتمال المجاز الواحد الذي لا قرينة له مساو لاحتمالات مجازات كثيرة لا قرينة لها ولا نسلم ان التخصيص الذي يورث شبهة في العام شائع بلا قرينة فان المخصص اذا كان هو العقل ونحوه فهو في حكم الاستثناء على ما يأتي فلا يورث شبهة فان كل ما اوجب العقل كونه غير داخل لا يدخل وما سوى ذلك يدخل تحت العام وان كان المخصص هو الكلام فان كان متراخيا فلا نسلم انه مخصص بل ناسخ بقي الكلام في المخصص الذي يكون موصولا وقليل ما هو

البعض وكفى بهذا دليلا على الاحتمال وهذا بخلاف احتمال الخاص المجاز فانه ليس بشائع في الخاص شيوع التخصيص في العام حتى ينشأ عنه احتمال المجاز في الخاص فان قيل بل لا معنى لاحتمال المجاز عند عدم القرينة لان وجود القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له ماخوذ في تعريف المجاز قلنا احتمال القرينة كاف في احتمال المجاز وهو قائم اذ لا سبيل الى القطع بعدم القرينة الا نادرا ولما كان المختار عند المص ان موجب العام قطعي استدل على اثباته اولا وعلى ابطال مذهب المخالف ثانيا واجاب عن تمسكاتنا ثالثا اما الاول فتقريره ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما ثابتا بذلك اللفظ عند اطلاقه حتى يقوم الدليل على خلافه والعموم مما وضع له اللفظ فكان لازما قطعا حتى يقوم دليل الخصوص كالخاص يثبت مسماه قطعا حتى يقوم دليل المجاز واما الثاني فتقريره انه لو جاز ارادة بعض مسميات العام من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة لان كل ما وقع في كلام العرب من الالفاظ العامة يحتمل الخصوص فلا يستقيم ما يفهمه السامعون من العموم وعن الشرع لان عامة خطابات الشرع عامة فلو جوزنا ارادة البعض من غير قرينة لما صح منا فهم الاحكام بصيغة العموم ولما استقام منا الحكم بعتق جميع عبيد من قال كل عبد لي فهو حر وهذا يؤدي الى التلبيس على السامع وتكليفه بالمحال فان قيل لما لم يكلفنا الله اليس في الوسع سقط عنا اعتبار الارادة الباطنة في حق العمل فلزمنا العمل بالعموم الظاهر لكنها بقيت في حق العلم فلم يلزمنا الاعتقاد القطعي ومع القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر لا يرتفع الامان قلنا لما كان التكليف بحسب الوسع وليس في وسعنا الوقوف على الباطن لم يعتبر الارادة الباطنة في حقنا لا علما ولا عملا واقيم السبب الظاهر مقام الباطن تيسيرا وبقي ما يفهم من العموم الظاهر قطعيا وقد يقال ان العلم عمل القلب وهو الاصل ولما لم تعتبر الارادة الباطنة في حق التبع وهو العمل فاولى ان لا تعتبر في حق الاصل وهو العلم وفيه نظر لانه منتقض بخبر الواحد والقياس ولان عدم اعتبارها في حق التبع احتياطا وذلك في حق العمل دون العلم ولان الاصل اقوى من التبع فيجوز ان لا يقوى تسلط التبع على اصل الاثبات واما الثالث وهو الجواب عن تمسك المخالف فقد ذكره على وجه يستتبع الجواب عن استدلال القائلين بالتوقف في العموم بانه يؤكد بكل واجمعين وتقريره انه ان اريد باحتمال العام التخصيص مطلق الاحتمال فهو لا ينافي القطع بالمعنى المراد وهو عدم الاحتمال الناشئ عن الدليل فيجوز ان يكون العام قطعيا مع انه يحتمل الخصوص احتمالا غير ناشئ عن الدليل كما ان الخاص قطعي مع احتماله المجاز كذلك فيؤكد العام بكل واجمعين ليصير محكما ولا يبقى فيه احتمال الخصوص اصلا كما يؤكد الخاص مثل جاءني زيد بنفسه وعينه لرفع احتمال المجاز بان يجيء رسوله او كتابه وان اريد انه يحتمل التخصيص احتمالا ناشئا عن الدليل فهو ممنوع وقوله لان التخصيص شائع فيه هو دليل الاحتمال قلنا لا نم ان التخصيص الذي يورث الشبهة الاحتمال شائع فيه بل هو في غاية القلة لانه انما يكون بكلام مستقل موصول بالعام على ما سياتي وفيه نظر لان مراد الخصم بالتخصيص قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير مستقل او بمستقل موصول او متراخ ولا شك في شيوعه وكثرته بهذا المعنى فاذا وقع النزاع في اطلاق اسم التخصيص على ما يكون بغير المستقل او بالمستقل المتراخي فله ان يقول قصر العام على بعض المسميات شائع فيه بمعنى ان اكثر العمومات مقصور على البعض فيورث الشبهة في تناول الحكم الجميع الافراد في العام سواء ظهر له مخصص او لا ويصير دليلا على احتمال الاقتصار على البعض فلا يكون قطعيا والمص توهم ان مراد الخصم ان التخصيص شائع في العام فيورث الشبهة في تناوله الجميع ما بقي بعد التخصيص كما هو المذهب في العام الذي خص منه البعض وبهذا قال لا نم ان التخصيص الذي يورث شبهة في العام شائع بلا قرينة وقد عرفت ان المراد ان التخصيص اي القصر على البعض شائع كثير في العمومات بالقرائن المخصصة فيورث شبهة البعضية في كل عام فيصير ظنيا في الجميع وح لا ينطبق الجواب المذكور عليه اصلا ولا يكون لقوله بلا قرينة معنى ثم لا يخفى ان قوله وان كان المخصص هو الكلام فان كان متراخيا فلا نم انه مخصص

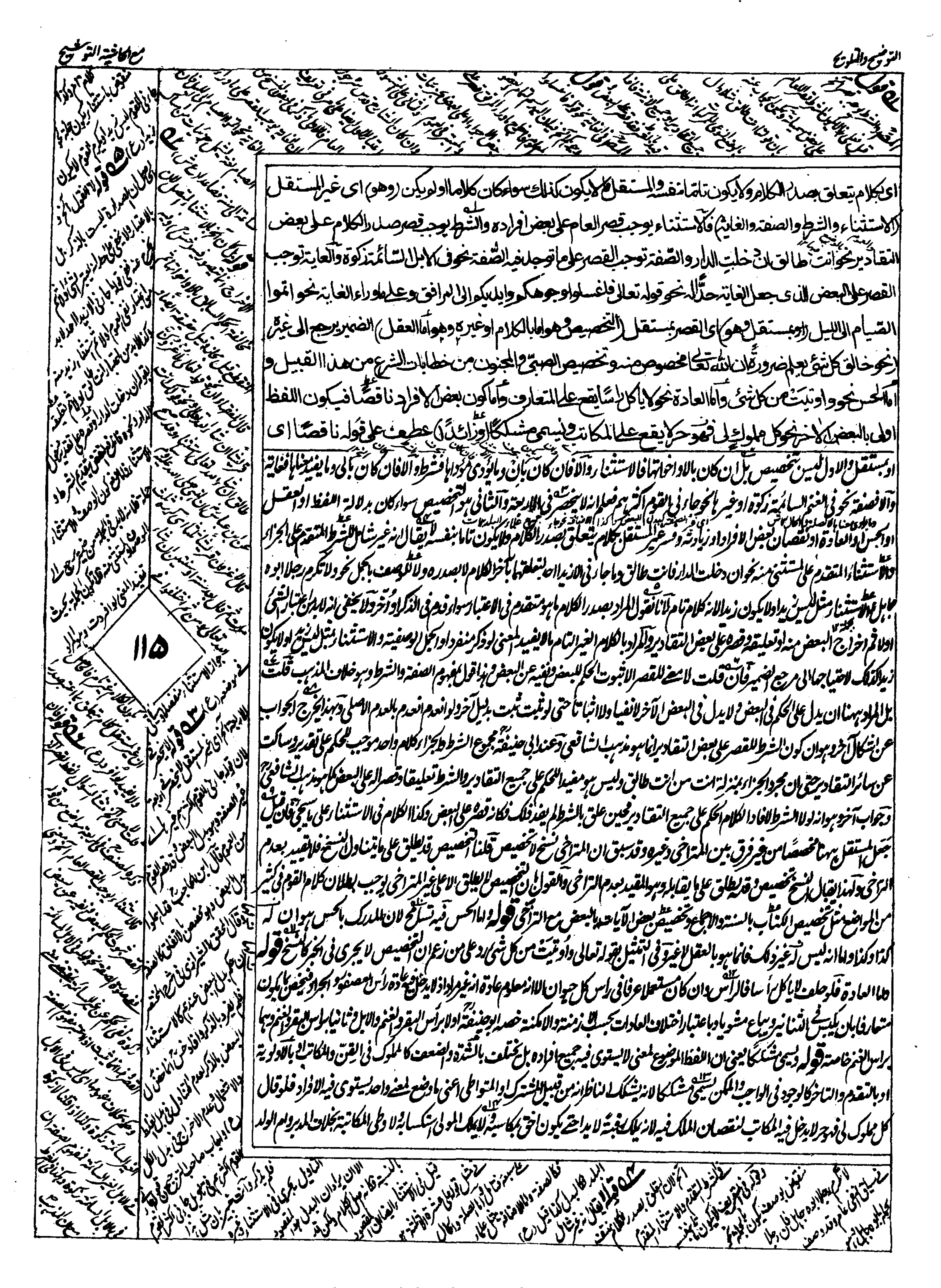






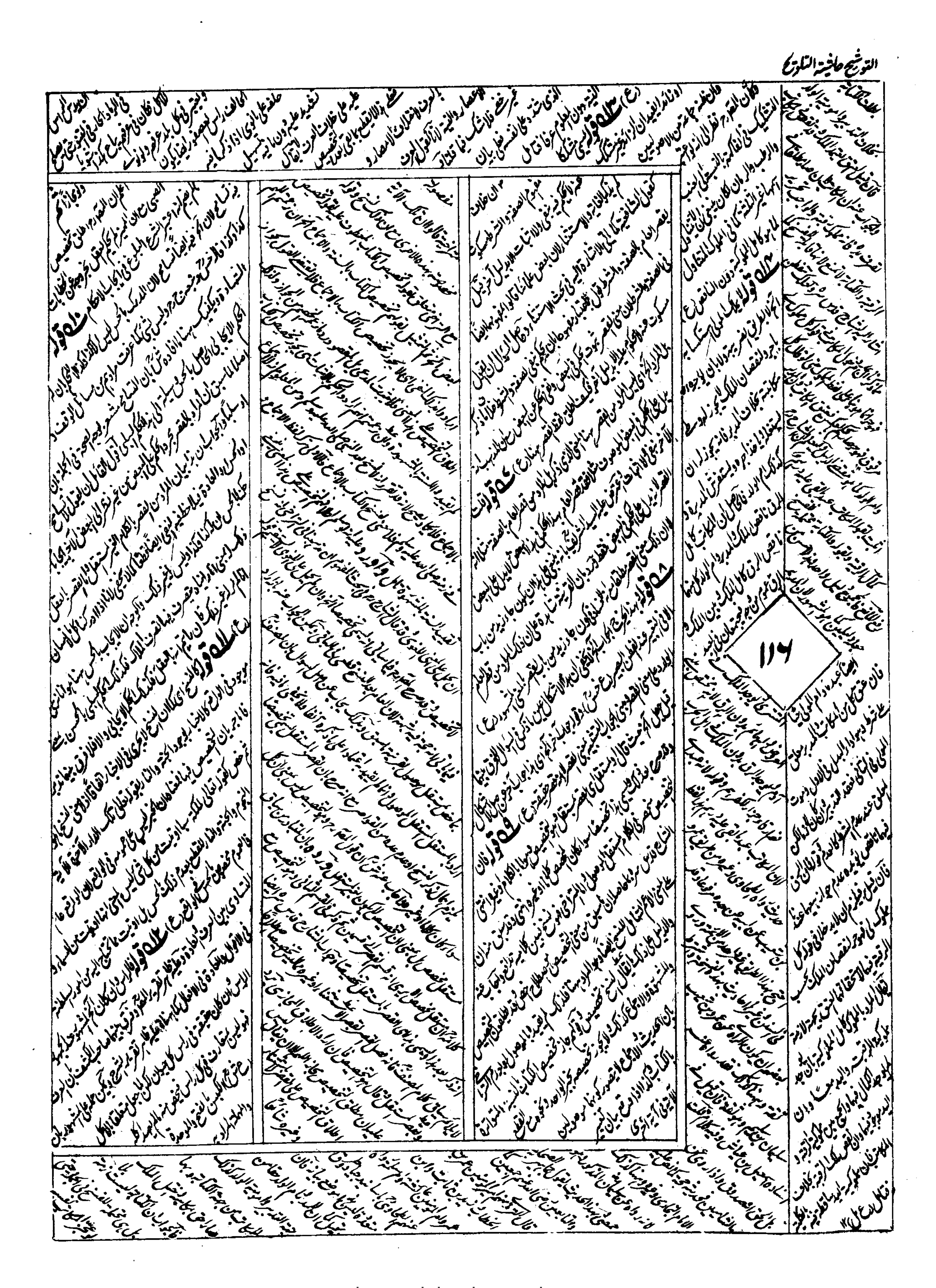
(فاذا ثبت هذا فان تعارض الخاص والعام فان لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة) مع ان في الواقع احدهما ناسخ والآخر منسوخ لكن لما جهلنا الناسخ والمنسوخ حملنا على المقارنة ولا يلزم الترجيح من غير مرجح (فعند الشافعي انه يخص وعندنا يثبت حكم التعارض في قدر ما يتناولا وان كان العام متاخرا ينسخ الخاص عندنا وان كان الخاص متاخرا فان كان موصولا يخصه وان كان متراخيا ينسخه في ذلك القدر عندنا) اى في القدر الذي يتناوله العام والخاص ولا يكون الخاص ناسخا للعام بالكلية بل في ذلك القدر فقط حتى لا يكون العام عاما مخصصا بل يكون قطعيا في الباقي كالعام الذي خص منه البعض (فصل قصر العام على بعض ما يتناوله لا يخلو من ان يكون بغير مستقل

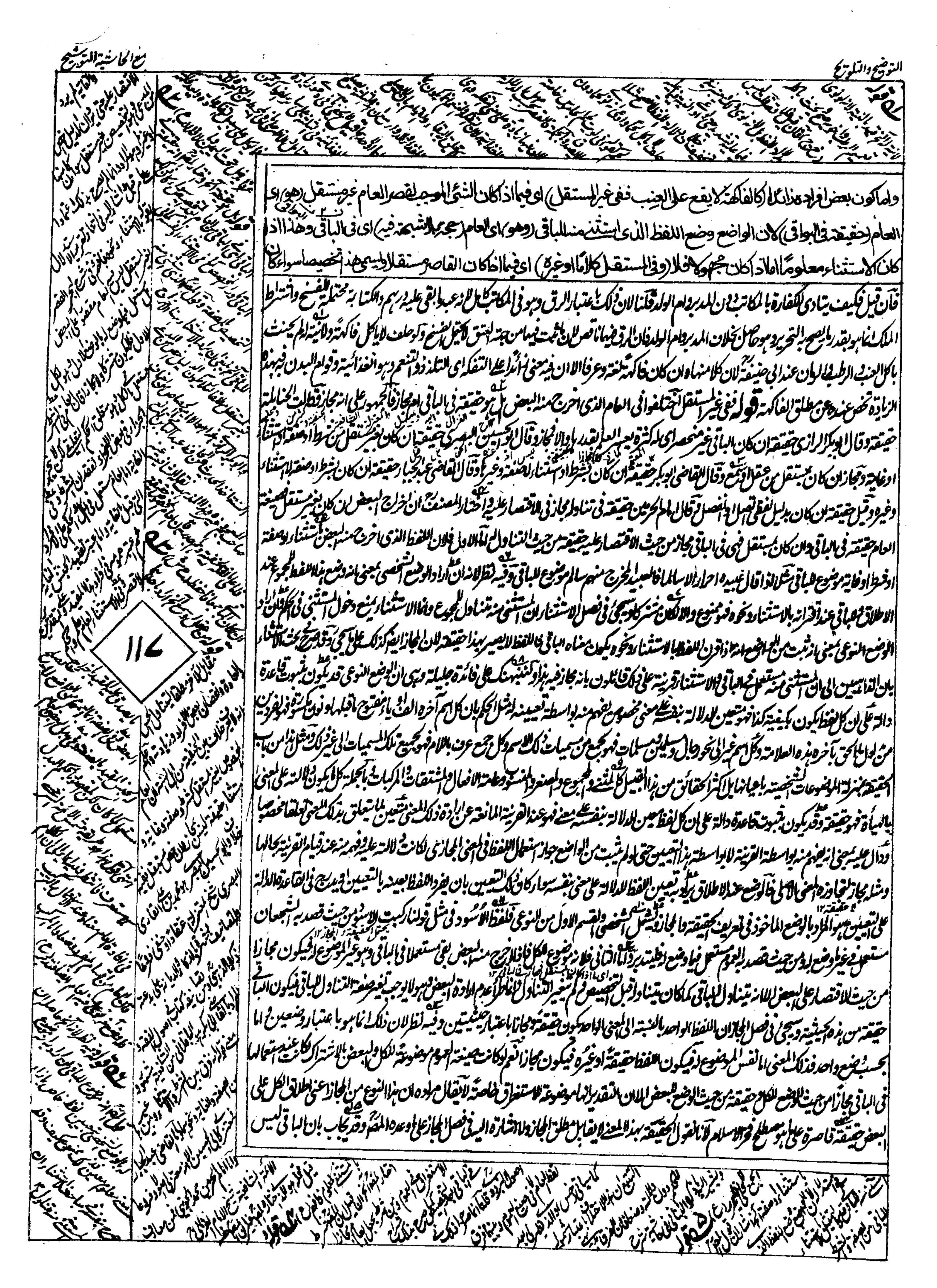
لا يستقيم الا ان يريد بالمخصص الاول ما اراده الخصم وح لا فائدة في منع كونه مخصصا بالمعنى الآخر الاخص قوله بلا قرينة وان لم يكن صريحا في كلام الخصم الا انه مراد حتى ان خلو العام عن التخصيص يحتاج عنده الى القرينة على ما اشرنا اليه فلهذا صرح به في المنع قوله واذا ثبت هذا اى كون العام قطعيا عندنا خلافا للشافعي فان تعارض الخاص والعام بان يدل احدهما على ثبوت الحكم والآخر على انتفائه فاما ان يعلم تاخر احدهما عن الآخر اولا فان لم يعلم حمل على المقارنة وان جاز ان يكون احدهما في الواقع ناسخا للآخر لتاخره متراخيا والآخر منسوخا لتقدمه وانما قيدنا بالجواز لاحتمال ان يكون الخاص في الواقع موصولا بالعام فيكون مخصصا لا ناسخا واذا حمل على المقارنة فعند الشافعي يخص العام بالخاص لانه ظني والخاص قطعي فلا يثبت حكم التعارض وعندنا يثبت حكم التعارض في القدر الذي تناوله الخاص والعام جميعا لا في القدر الذي تفرد العام بتناوله فان حكمه ثابت بلا معارض وسيجي حكم تعارض النصين عند الجهل بالتاريخ مثال ذلك قوله تعالى والذين يتوفون منكم وقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن على راى علي فيثبت حكم التعارض في الحامل المتوفى عنها زوجها لا في الحامل المطلقة اذ لا يتناولها الاول ولا في غير الحامل المتوفى عنها زوجها اذ لا يتناولها الثاني فان قيل كل من الآيتين عام قلنا المراد بالخاص ههنا الخاص بالنسبة الى العام بان يتناول بعض افراده لا كلها سواء كان خاصا في نفسه او عاما متناولا لشيء آخر فيكون العموم والخصوص من وجه كما في هذا المثال او غير متناول فيكون العموم والخصوص مطلقا كما في اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة وان علم التاريخ فالمتاخر اما العام واما الخاص فعلى الاول العام ناسخ للخاص وعلى الثاني فالخاص مخصص للعام ان كان موصولا به وناسخ له في قدر ما تناولاه ان كان متراخيا عنه كما في الآيتين على راى ابن مسعود رضي الله عنه فان قوله واولات الاحمال متراخ عن قوله والذين يتوفون من حيث انه عام من وجه خاص من وجه يكون مثالا لتاخر العام عن الخاص وعكسه يكون ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فان قلت انتساخ الخاص بالعام المتاخر ينبغي ايضا ان يقيد بقدر ما يتناولاه لان ذلك الخاص يجوز ان يتناول افرادا لا يتناولها العام فلا ينسخ في حقها كما في قوله تعالى والذين يتوفون في حق غير الحامل قلت هو من هذه الحيثية يكون عاما لا خاصا وانما يكون خاصا من حيث تناوله لبعض افراد العام فالخاص المتقدم ينسخ بالعام في حق كل ما تناوله من حيث انه خاص فلا حاجة الى التقييد وانما يحتاج الى ذلك اذا عبر عنه بالعام فانه انما يكون عاما من حيث تناوله للخاص المتاخر وغيره قوله حتى لا يكون تفريع على جعل الخاص المتراخي ناسخا لا مخصصا يعني يكون العام فيما لم يتناوله الخاص قطعيا لا ظنيا كما اذا كان الخاص المتاخر موصولا به على ما يجي ان شاء الله تعالى قوله فصل قصر العام على بعض ما يتناوله التخصيص عند الشافعية واما عند الحنفية ففيه تفصيل وهو انه اما ان يكون بغير مستقل



ای بکلام یتعلق بصدر الکلام ولا یکون تاما بنفسه والمستقل ما لا یکون کذلک سواء کان کلاما او لم یکن (وهو) ای غیر المستقل (الاستثناء والشرط والصفة والغایة) فالاستثناء یوجب قصر العام علی بعض افراده والشرط یوجب قصر صدر الکلام علی بعض التقادیر نحو انت طالق ان دخلت الدار والصفة توجب القصر علی ما توجد فیه الصفة نحو فی الابل السائمة زکوة والغایة توجب القصر علی البعض الذی جعل الغایة حدا له نحو قوله تعالی فاغسلوا وجوهکم وایدیکم الی المرافق وعلی ما وراء الغایة نحو اتموا الصیام الی اللیل (او بمستقل وهو) ای القصر بمستقل (التخصیص وهو اما بالکلام او غیره وهو اما العقل) الضمیر یرجع الی غیره (نحو خالق کل شیء یعلم ضرورة ان الله تعالی مخصوص منه وتخصیص الصبی والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبیل و اما الحس نحو واوتیت من کل شیء واما العادة نحو لا یاکل راسا یقع علی المتعارف واما کون بعض الافراد ناقصا فیکون اللفظ اولی بالبعض الآخر نحو کل مملوک لی فهو حر لا یقع علی المکاتب ویسمی مشککا او زائدا) عطف علی قوله ناقصا ای

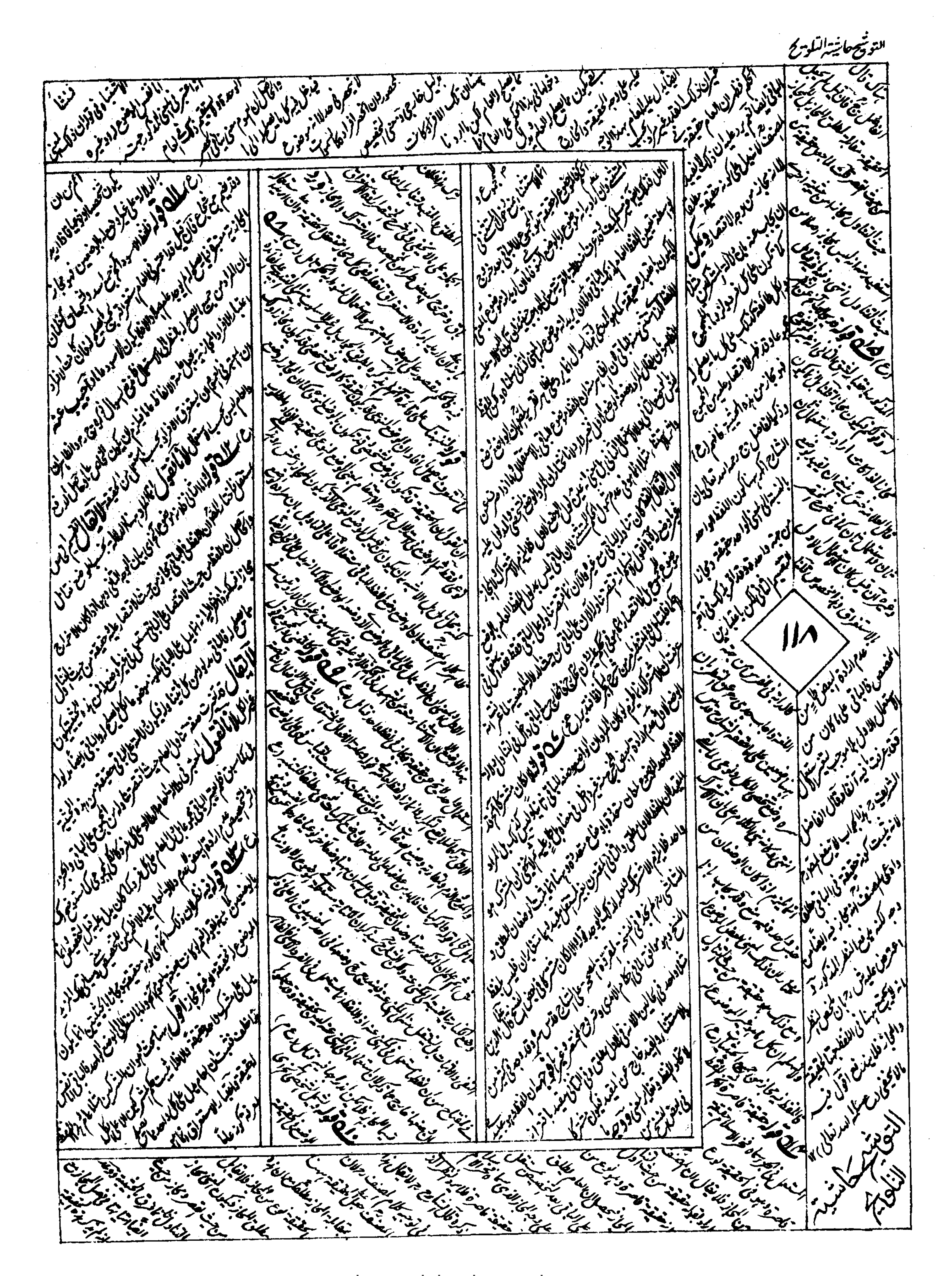
او بمستقل والاول لیس بتخصیص بل ان کان بالا واخواتها فالاستثناء وان کان بان وما یؤدی مؤداها فشرط وان کان بالی وما یفید معناها فغایة والا فصفة نحو فی الغنم السائمة زکوة او غیرها نحو جاءنی القوم اکثرهم فعلم انه لا ینحصر فی الاربعة والثانی هو التخصیص سواء کان بدلالة اللفظ او العقل او الحس او العادة او نقصان بعض الافراد او زیادته وفسر غیر المستقل بکلام یتعلق بصدر الکلام ولا یکون تاما بنفسه لئلا یقال انه غیر شامل للشرط المتقدم علی الجزاء والاستثناء المتقدم علی المستثنی منه نحو ان دخلت الدار فانت طالق وما جاءنی الا زیدا احد لتعلقهما باخر الکلام لا بصدره ولا للوصف بالجمل نحو ولا تکرم رجلا ابوه جاهل والاستثناء مثل لیس زیدا ولا یکون زیدا لانه کلام تام لانا نقول المراد بصدر الکلام ما هو متقدم فی الاعتبار سواء قدم فی الذکر او اخر ولا یخفی انه لابد من اعتبار الشیء اولا ثم اخراج البعض منه او تعلیقه وقصره علی بعض التقادیر والمراد بالکلام الغیر التام ما لا یفید المعنی لو ذکر منفردا او الجمل الوصفیة والاستثناء مثل لیس زید او لا یکون زیدا کذلک لاحتیاجها الی مرجع الضمیر فان قلت لا معنی للقصر الا ثبوت الحکم للبعض ونفیه عن البعض وهذا قول بمفهوم الصفة والشرط وهو خلاف المذهب قلت بل المراد ههنا ان یدل علی الحکم فی البعض ولا یدل فی البعض الآخر لا نفیا ولا اثباتا حتی لو ثبت ثبت بدلیل آخر ولو انعدم انعدم بالعدم الاصلی وبهذا یخرج الجواب عن اشکال آخر وهو ان کون الشرط للقصر علی بعض التقادیر انما هو مذهب الشافعی وعند ابی حنیفة مجموع الشرط والجزاء کلام واحد موجب للحکم علی تقدیر وساکت عن سائر التقادیر حتی ان مجرد الجزاء بمنزلة انت من انت طالق ولیس هو مفید الحکم علی جمیع التقادیر والشرط تعلیقا وقصرا له علی البعض کما هو مذهب الشافعی وجواب آخر وهو انه لولا الشرط لافاد الکلام الحکم علی جمیع التقادیر فحین علق بالشرط لم یفد ذلک فکانه قصر علی البعض وکذا الکلام فی الاستثناء علی ما یجیء فان قیل جعل المستقل ههنا مخصصا من غیر فرق بین المتراخی وغیره وقد سبق ان المتراخی نسخ لا تخصیص قلنا التخصیص قد یطلق علی ما یتناول النسخ فلا تقیید بعدم التراخی ولهذا یقال النسخ تخصیص وقد یطلق علی ما یقابله وهو المقید بعدم التراخی والقول بان التخصیص لا یطلق الا علی غیر المتراخی یوجب بطلان کلام القوم فی کثیر من المواضع مثل تخصیص الکتاب بالسنة والاجماع وتخصیص بعض الآیات بالبعض مع التراخی **قوله** واما الحس فیه تسامح لان المدرک بالحس هو ان له کذا وکذا واما انه لیس له غیر ذلک فانما هو بالعقل لا غیر وفی التمثیل بقوله تعالی واوتیت من کل شیء رد علی من زعم ان التخصیص لا یجری فی الخبر کالنسخ **قوله** واما العادة فلو حلف لا یاکل راسا فالراس وان کان مستعملا عرفا فی راس کل حیوان الا انه معلوم عادة انه غیر مراد اذ لا یدخل فیه عادة راس العصفور والجراد فیخص بما یکون متعارفا بان یکبس فی التنانیر ویباع مشویا وباعتبار اختلاف العادات بحسب الازمنة والامکنة خصه ابو حنیفة اولا براس البقر والغنم والابل وثانیا براس البقر والغنم وهما براس الغنم خاصة **قوله** ویسمی مشککا یعنی ان اللفظ الموضوع لمعنی لا یستوی فیه جمیع افراده بل یختلف بالشدة والضعف کالمملوک فی القن والمکاتب او بالاولویة او بالتقدم والتاخر کالوجود فی الواجب والممکن یسمی مشککا لانه یشکک الناظر انه من قبیل المشترک او المتواطی اعنی ما وضع لمعنی واحد یستوی فیه الافراد فلو قال کل مملوک لی فهو حر لا یدخل فیه المکاتب لنقصان الملک فیه لانه یملک رقبة لا یدا حتی یکون احق بمکاسبه ولا یملک المولی اکسابه ولا وطی المکاتبة بخلاف المدبر وام الولد





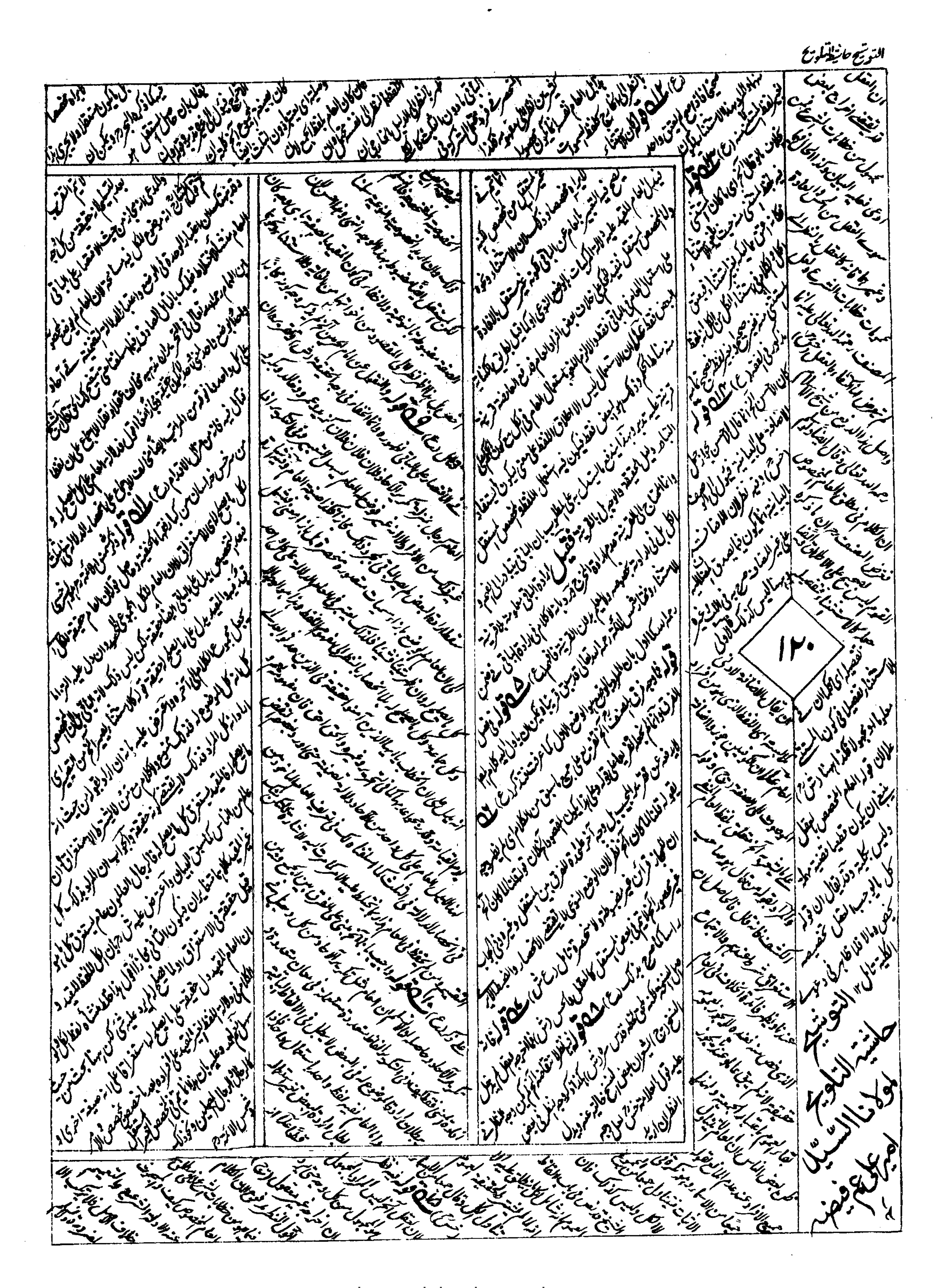
واما كون بعض افراده زائدا (كالفاكهة لا يقع على العنب ففي غير المستقل) اي فيما اذا كان الشيء الموجب لقصر العام غير مستقل (هو) اي العام (حقيقة في البواقي) لان الواضع وضع اللفظ الذي استثنى منه للباقي (وهو) اي العام (حجة بلا شبهة فيه) اي في الباقي وهذا اذا كان الاستثناء معلوما اما اذا كان مجهولا فلا (وفي المستقل كلاما او غيره) اي فيما اذا كان القاصر مستقلا ويسمى هذا تخصيصا سواء كان

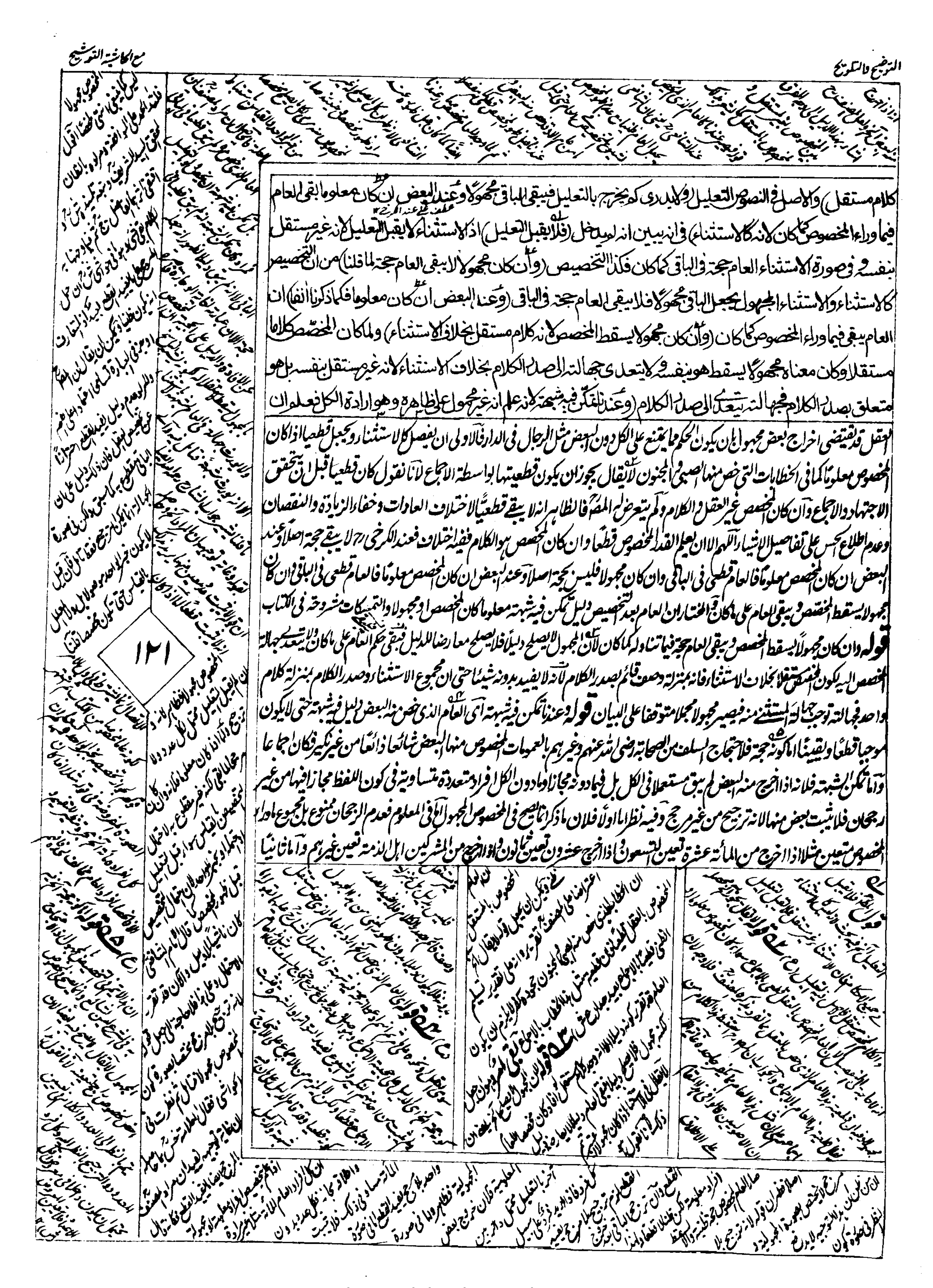
فان قيل فكيف يتادى الكفارة بالمكاتب دون المدبر وام الولد قلنا لان ذلك باعتبار الرق وهو في المكاتب كامل لانه عبد ما بقي عليه درهم والكتابة محتملة للفسخ واشتراط الملك انما هو بقدر ما يصح به التحرير وهو حاصل بخلاف المدبر وام الولد فان الرق فيهما ناقص لان ما ثبت فيهما من جهة العتق لا يحتمل الفسخ ولو حلف لا ياكل فاكهة ولا نية له لم يحنث باكل العنب والرطب والرمان عند ابي حنيفة لان كلا منها وان كان فاكهة لغة وعرفا الا ان فيه معنى زائدا على التفكه اي التلذذ والتنعم وهو الغذائية وقوام البدن فبهذه الزيادة تخص عنده عن مطلق الفاكهة **قوله** ففي غير المستقل اختلفوا في العام الذي اخرج منه البعض هل هو حقيقة في الباقي ام مجاز فالجمهور على انه مجاز وقالت الحنابلة حقيقة وقال ابو بكر الرازي حقيقة ان كان الباقي غير منحصر اي له كثرة يعسر العلم بقدرها والا فمجاز وقال ابو الحسين البصري حقيقة ان كان بغير مستقل من شرط او صفة او استثناء او غاية ومجاز ان كان بمستقل من عقل او سمع وقال القاضي ابو بكر حقيقة ان كان بشرط او استثناء لا الصفة وغيرها وقال القاضي عبد الجبار حقيقة ان كان بشرط او صفة لا الاستثناء وغيره وقيل حقيقة ان كان بدليل لفظي متصل او منفصل وقال امام الحرمين حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه واختار المصنف ان اخراج البعض ان كان بغير مستقل بصيغة العام حقيقة في الباقي وان كان بمستقل فهي في الباقي مجاز من حيث الاقتصار عليه حقيقة من حيث التناول اما الاول فلان اللفظ الذي اخرج منه البعض باستثناء او صفة او شرط او غاية موضوع للباقي مثل اذا قال عبيده احرار الا سالما فالعبيد المخرج منهم سالم موضوع للباقي وفيه نظر لانه ان اراد الوضع الشخصي بمعنى انه وضع هذا اللفظ المجموع عند الاطلاق للباقي عند اقترانه بالاستثناء ونحوه فهو ممنوع والا لكان مشتركا وسيجيء في فصل الاستثناء ان المستثنى منه متناول للمجموع وانما الاستثناء يمنع دخول المستثنى في الحكم وان اراد الوضع النوعي بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا اقترن اللفظ بالاستثناء ونحوه يكون معناه الباقي فاللفظ لا يصير بهذا حقيقة لان المجاز ايضا كذلك على ما سيجيء وقد صرح بحث الاستثناء بان الذاهبين الى ان المستثنى منه مستعمل في الباقي والاستثناء قرينة على ذلك قائلون بانه مجاز فيه هذا ولننبهنك على فائدة جليلة وهي ان الوضع النوعي قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه له مثل الحكم بان كل اسم آخره الف او ياء مفتوح ما قبلها او نون مكسورة فهو لفردين من لوازمه ما لحق بآخره هذه العلامة وكل اسم غير الى نحو رجال وسليمين ومسلمات فهو لجمع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام فهو لجميع تلك المسميات الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعيانها بل اكثر الحقائق من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة الافعال والمشتقات والمركبات وبالجملة كل ما يكون دلالته على المعنى بالهيأة فهو حقيقة وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ متعين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالته عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها ومثله مجاز لتجاوزه المعنى الاصلي فالوضع عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بان يفرد اللفظ بعينه بالتعيين او يدرج في القاعدة الدالة على التعيين هو المراد بالوضع الماخوذ في تعريف الحقيقة والمجاز ويشمل الشخصي والقسم الاول من النوعي فلفظ الاسود في مثل قولنا ركبت الاسود من حيث قصد به الشجعان مستعمل في غير ما وضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل فيما وضع له فليتدبر واما الثاني فلانه موضوع للكل فاذا اخرج منه البعض بقي مستعملا في الباقي وهو غير الموضوع له فيكون مجازا من حيث الاقتصار على البعض الا انه يتناول للباقي كما كان يتناوله قبل التخصيص فلم يتغير التناول وانما طرا عدم ارادة البعض وهو لا يوجب تغير صفة التناول للباقي فيكون الباقي حقيقة من هذه الحيثية وسيجيء في فصل المجاز ان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين وفيه نظر لان ذلك انما هو باعتبار وضعين واما بحسب وضع واحد فذلك المعنى اما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة او غيره فيكون مجازا نعم لو كانت صيغة العموم موضوعة للكل وللبعض بالاشتراك لكانت عند استعمالها في الباقي مجازا من حيث الوضع للكل حقيقة من حيث الوضع للبعض الا ان التقدير انها موضوعة للاستغراق خاصة لا يقال مراده ان هذا النوع من المجاز اعني اطلاق الكل على البعض حقيقة قاصرة على ما هو مصطلح فخر الاسلام لانا نقول الحقيقة بهذا المعنى تقابل مطلق المجاز ولا اشارة اليه في فصل المجاز على ما عده المصنف وقد يجاب بان الباقي ليس



المخصص كالا او غيره (مجاز) اى لفظ العام مجاز (فى الباقى) بطريق اطلاق اسم الكل على البعض (من حيث القصر) اى من حيث انه مقصور على الباقى (حقيقة من حيث التناول) اى من حيث ان لفظ العام متناول للباقى يكون حقيقة فيه (على ما ياتى فى فصل المجاز ان شاء الله تعالى وهو حجة فيه شبهة ولم يفرقوا بين كونه) اى كون المخصص المستقل (كالا او غيره) فان العلماء قالوا كل عام خص بمستقل فانه دليل فيه شبهة ولم يفرقوا فى هذا الحكم بين ان يكون المخصص كالا او غيره (لكن يجب هناك فرق وهو ان المخصوص بالعقل ينبغى ان يكون قطعيا لانه فى حكم الاستثناء لكنه حذف الاستثناء معتمدا على العقل على انه مفروغ عنه حتى لا نقول ان قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة ونظائره دليل فيه شبهة) وهذا فرق قد تفردت بذكره وهو واجب الذكر حتى لا يتوهم ان خطابات الشرع التى خص منها الصبى والمجنون بالعقل دليل فيه شبهة كالخطابات الواردة بالفرائض فانه يكفر جاحدها اجماعا مع كونها مخصوصة عقلا فان التخصيص بالعقل لا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل تخصيصه تخص وما لا فلا (واما المخصوص بالكلام فعند الكرخى لا يبقى حجة اصلا معلوما كان المخصوص كالمستأمن) حيث خص من قوله تعالى اقتلوا المشركين بقوله وان احد من المشركين استجارك فاجره (او مجهولا كالربوا) حيث خص من قوله تعالى واحل الله البيع الاية (لانه ان كان مجهولا صار الباقى مجهولا لان التخصيص كالاستثناء اذ هو يبين انه لم يدخل) اى التخصيص يبين ان المخصوص لم يدخل تحت العام كالاستثناء فانه يبين ان المستثنى لم يدخل فى صدر الكلام والاستثناء اذا كان مجهولا يكون الباقى من صدر الكلام مجهولا ولا يثبت به الحكم (وان كان معلوما فالظاهر ان يكون معللا لانه

نفس الموضوع له الا ان اللفظ انما يكون مجازا فيه اذا كانت ارادته باستعمال ثان وليس كذلك بل بالاستعمال الاول وانما طرأ عليه عدم ارادة البعض وهو لا يوجب التغير فى الاستعمال فكما ان تناول العبيد لغير السالم الييس بطريق المجاز عند عدم اخراجه فكذا عند اخراجه وعلى هذا يكون المقصور على البعض بغير المستقل ايضا حقيقة فى الكل بحسب التناول وان اخرج البعض عن الدخل فى الحكم على ما اختاره فى فصل الاستثناء فان قيل فما وجه فرق المصنف ههنا بين المستقل وغيره قلنا لما كان غير المستقل صيغا مخصوصة منضبطة امكن بان يقال ان اللفظ موضوع للباقى عند انضمامه الى احدى تلك الصيغ بخلاف المستقل فانه غير محصور فلا ينضبط باعتبار الوضع وفيه نظر لانتقاضه بالصفة لان الفاظها غير محصورة والمنقول عن امام الحرمين فى تحقيق كونه حقيقة فى التناول ان العام بمنزلة تكرير الاحاد والمتعددة على ما نقل عن اهل العربية ان معنى الرجال فلان وفلان الى ان يستوعب فانما وضع الرجال اختصارا لذلك ولا شك انه فى تكرير الاحاد اذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقى مجازا فكذا ههنا واجيب بانا لا نسلم انه كتكرير الاحاد بل هو موضوع للكل فباخراج البعض يصير مستعملا فى غير ما وضع له فيكون مجازا بخلاف التكرير فان كل واحد موضوع لمعناه فباخراج البعض لا يصير الباقى مستعملا فى غير معناه ومقصود اهل العربية بيان الحكمة فى وضعه لانه مثل التكرير بعينه وذكر شمس الائمة ان حقيقة صيغة العموم الكل ومع ذلك فهى حقيقة فيما وراء المخصوص لانها يتناوله من حيث انه كل لا البعض كالاستثناء يصير الكلام عبارة عما وراء المستثنى بطريق انه كل لا البعض حتى لو كان الباقى دون الثلث فهو كل ايضا وان كان بصيغة العموم نظرا الى احتمال ان يكون اكثر فلو قال ما ليكى احرار الا فلانا وفلانا ولا مملوك له سواهما كان الاستثناء صحيحا لاحتمال ان يكون المستثنى بعضا اذ كان سواهما بخلاف ما لو قال ما ليكى احرار الا ما ليكى قوله اى لفظ العام مجاز كان الاحسن ان يقول اى اللفظ العام بالوصف دون الاضافة اذ الكلام فى صيغ العموم لا فى لفظ العام على ما يشعر بكلام من قال ان هذا الاختلاف مبنى على الاختلاف فى اشتراط الاستغراق فان اشترط كان اطلاق لفظ العام على ما اخرج منه البعض مجازا باعتبار انه عام ولولا الاخراج وان اكتفى بانتظام جمع من المسميات فهو حقيقة حتى ينتهى التخصيص الى ما دون الثلث قوله وهو حجة تقرير الكلام ان العام المقصور على البعض لا يخلو من ان يكون مقصورا على البعض بغير مستقل او بمستقل فعلى الاول ان كان المخصص المخرج معلوما فهو حجة بلا شبهة كما كان قبل القصر على البعض لعدم تطرق الشبهة لانه اما جهالة المخرج او احتمال التعليل وغير المستقل لا يحتمل التعليل وان كان مجهولا كما اذا قال عبيده احرار الا بعضا اورث ذلك جهالة فى الباقى فلم يصلح حجة الى ان يتبين المراد وعلى الثانى اما ان يكون المخصص عقلا او كلاما او غيرهما فان كان المخصص هو العقل كان العام قطعيا فى الباقى لعدم تطرق الشبهة لان ما يقتضى العقل اخراجه فهو مخرج وغيره باق على ما كان كما فى الاستثناء وفيه نظر لان



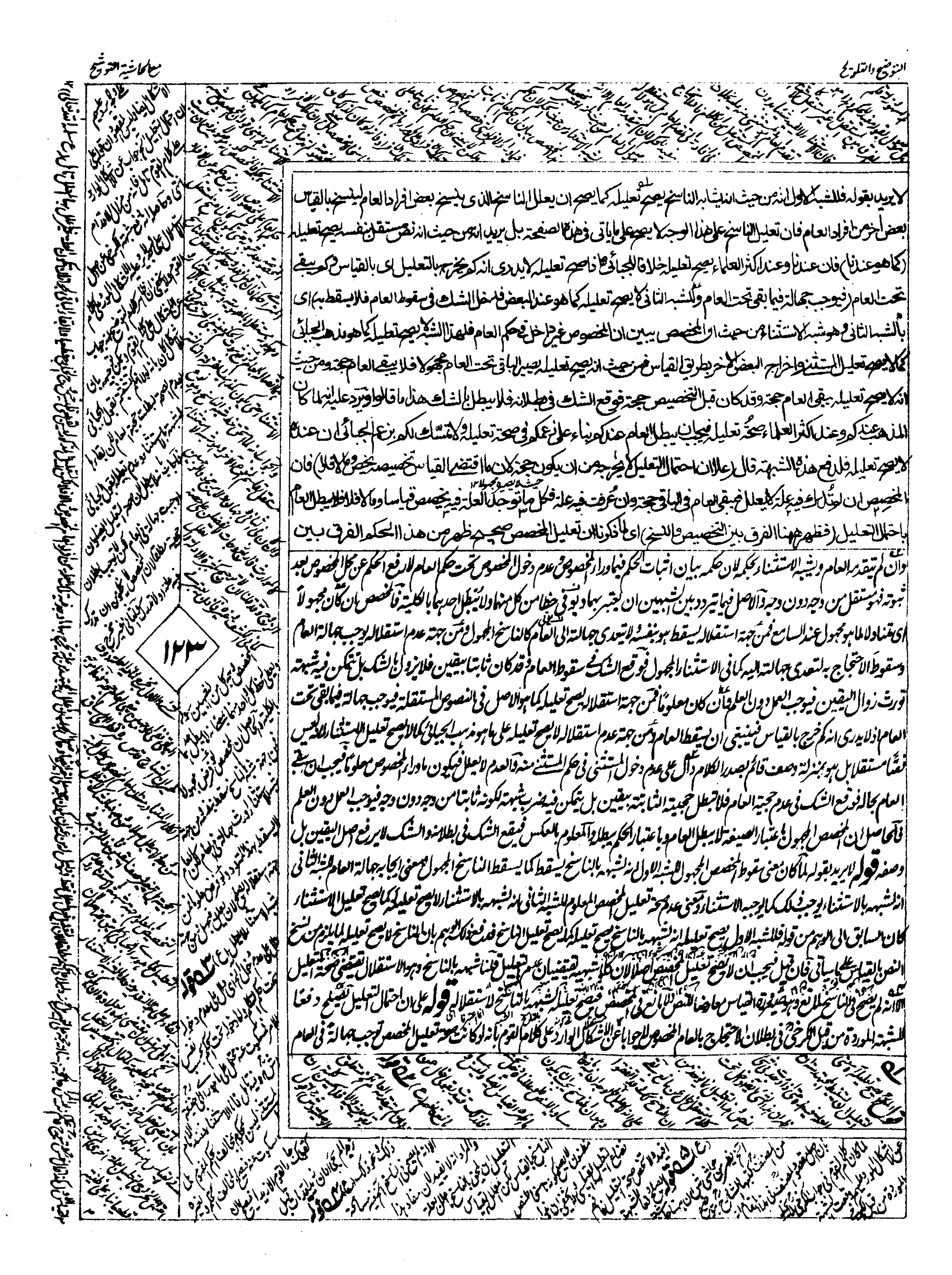


كلام مستقل) والاصل في النصوص التعليل (ولا يدرى كم يخرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا وعند البعض ان كان معلوما بقي العام فيما وراء المخصوص كما كان لانه كالاستثناء) في انه يبين انه لم يدخل (فلا يقبل التعليل) اذ الاستثناء لا يقبل التعليل لانه غير مستقل بنفسه وفي صورة الاستثناء العام حجة في الباقي كما كان فكذا التخصيص (وان كان مجهولا لا يبقى العام حجة لما قلنا) من ان التخصيص كالاستثناء والاستثناء المجهول يجعل الباقي مجهولا فلا يبقى العام حجة في الباقي (وعند البعض ان كان معلوما فكما ذكرنا آنفا) ان العام يبقى فيما وراء المخصوص كما كان (وان كان مجهولا يسقط المخصص لانه كلام مستقل بخلاف الاستثناء) ولما كان المخصص كلاما مستقلا وكان معناه مجهولا يسقط هو بنفسه ولا يتعدى جهالته الى صدر الكلام بخلاف الاستثناء لانه غير مستقل بنفسه بل هو متعلق بصدر الكلام فجهالته يتعدى الى صدر الكلام (وعندنا تمكن فيه شبهة لانه علم انه غير مجهول على ظاهره وهو ارادة الكل فعلم ان

العقل قد يقتضي اخراج بعض مجهولا بان يكون الحكم مما يمتنع على الكل دون البعض مثل الرجال في الدار فالاولى ان يفصل كالاستثناء ويجعل قطعيا اذا كان المخصوص معلوما كما في الخطابات التي خص منها الصبي والمجنون لا يقال يجوز ان يكون قطعيتها بواسطة الاجماع لانا نقول كان قطعيا قبل ان يتحقق الاجتهاد والاجماع وان كان المخصص غير العقل والكلام ولم يتعرض له المص فالظاهر انه لا يبقى قطعيا لاختلاف العادات وخفاء الزيادة والنقصان وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الاشياء اللهم الا ان يعلم القدر المخصوص قطعا وان كان المخصص هو الكلام ففيه اختلاف فعند الكرخي رح لا يبقى حجة اصلا وعند البعض ان كان المخصص معلوما فالعام قطعي في الباقي وان كان مجهولا فليس بحجة اصلا وعند البعض ان كان المخصص معلوما فالعام قطعي في الباقي وان كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام على ما كان والمختار ان العام بعد التخصيص دليل تمكن فيه شبهة معلوما كان المخصص او مجهولا والتمسكات مشروحة في الكتاب **قوله** وان كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام حجة فيما تناوله كما كان لان المجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا للدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولا يتعدى جهالة المخصص اليه لكون المخصص مستقلا بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام لانه لا يفيد بدونه شيئا حتى ان مجموع الاستثناء وصدر الكلام بمنزلة كلام واحد فجهالته توجب جهالة المستثنى منه فيصير مجهولا مجملا متوقفا على البيان **قوله** وعندنا تمكن فيه شبهة اي العام الذي خص منه البعض دليل فيه شبهة حتى لا يكون موجبا قطعا ويقينا اما كونه حجة فلاحتجاج السلف من الصحابة رضي الله عنهم وغيرهم بالعمومات المخصوص منها البعض شائعا ذائعا من غير نكير فكان اجماعا واما تمكن الشبهة فلانه اذا اخرج منه البعض لم يبق مستعملا في الكل بل فيما دونه مجازا وما دون الكل افراد متعددة متساوية في كون اللفظ مجازا فيها من غير رجحان فلا يثبت بعض منها لانه ترجيح من غير مرجح وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكر انما يصح في المخصوص المجهول لا في المعلوم فعدم الرجحان ممنوع بل مجموع ما وراء المخصوص متعين مثلا اذا اخرج من المائة عشرة تعين التسعون واذا اخرج عشرون تعين ثمانون واذا اخرج من المشركين اهل الذمة تعين غيرهم واما ثانيا

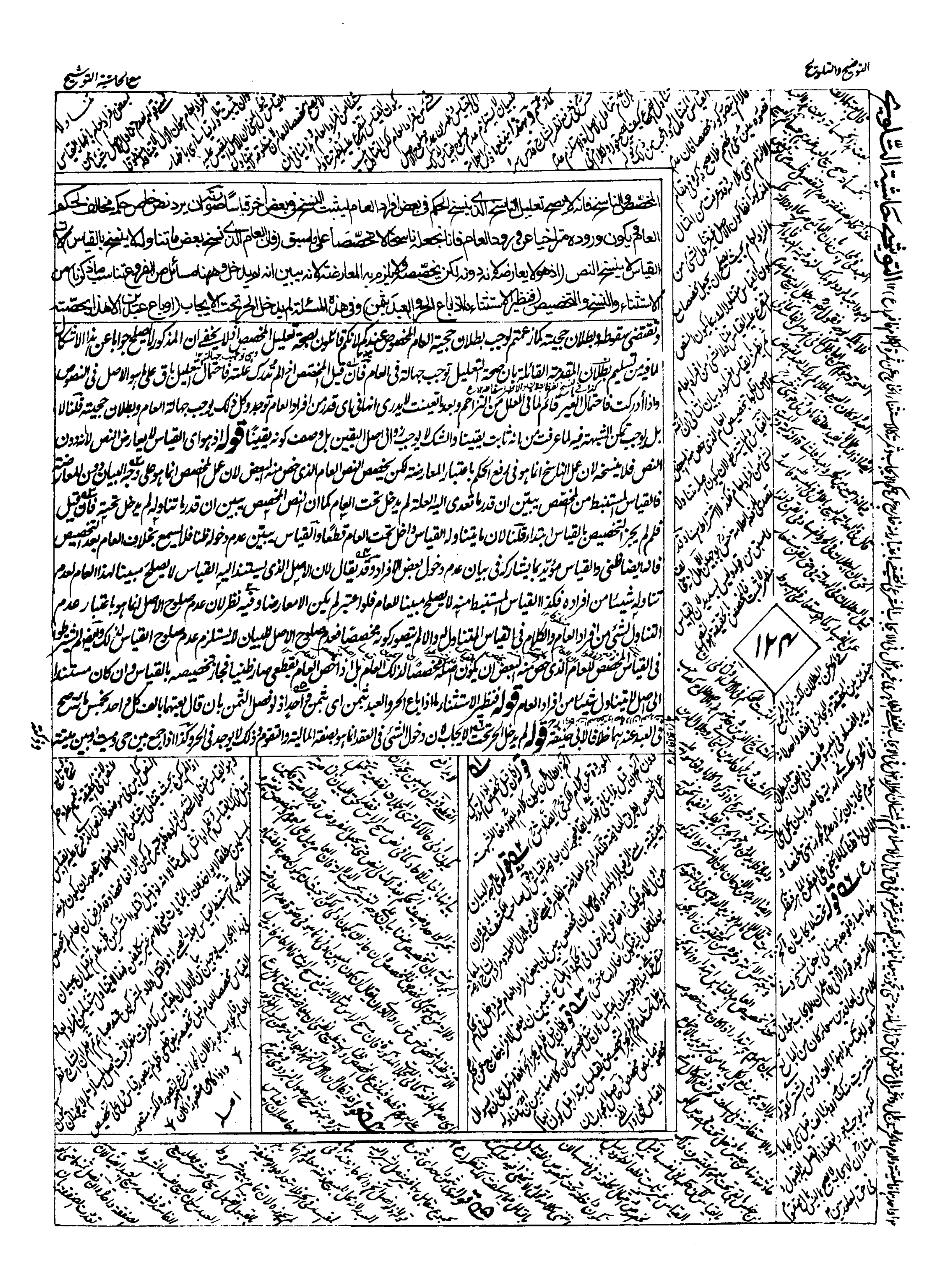
المراد منه البعض بطريق المجاز فاذا كان كل افراده مائة مثلا وعلم ان المائة غير مرادة فكل واحد من الاعداد التي دون المائة مساو في ان اللفظ مجاز فيه فلا يثبت عدد معين منها لانه ترجيح من غير مرجح ثم ذكر ثمرة تمكن الشبهة فيه بقوله (فيصير عندنا كالعام الذي لم يخص عند الشافعي حتى يخصصه خبر الواحد والقياس) ثم اراد ان يبين ان مع وجود هذه الشبهة لا يسقط الاحتجاج به فقال (لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته والاستثناء بحكمه لما قلنا فان كان مجهولا يسقط في نفسه للشبه الاول ولا يتعدى جهالته في العام للشبه الثاني فدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به) اي بالشك اذ قبل التخصيص كان معمولا به فلما خص دخل الشك في انه هل بقي معمولا به ام بطل فلا يبطل بالشك (وان كان) اي المخصص (معلوما فللشبه الاول يصح تعليله)

فلان الدليل المذكور على تقدير تمامه لا يدل على تمكن الشبهة بل يدل على ان لا يبقى العام حجة اصلا ويصير مجملا موقوفا على البيان وغاية توجيهه ان المراد انه لا يثبت عدد معين منها على سبيل القطع بل ان كان المخصوص مجهولا لا يترجح شئ منها وان كان معلوما يترجح مجموع ما ورا المخصوص لكن ظنا لا قطعا لاحتمال خروج بعض آخر بالتعليل فعلى هذا يكون قوله لانه ترجيح من غير مرجح مختصا بصورة الجهل **قوله** حتى يخصصه يعني لما لم يبق العام بعد التخصيص قطعيا جاز في العام بعد التخصيص من الكتاب والخبر المتواتر معلوما كان المخصص او مجهولا ان يخصص بخبر الواحد والقياس اجماعا ويعلم من جواز تخصيصه بالقياس انه دون خبر الواحد في الدرجة لان القياس لا يصلح معارضا لخبر الواحد حتى رجحنا خبر القهقهة على القياس وكذا خبر الاكل ناسيا في الصوم وذلك لان ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص انما هو مع شك في اصله واحتمال فيجوز ان يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد فانه لا شك في اصله انما الاحتمال في طريقه باعتبار توهم غلط الراوي او ميله عن الصدق الى الكذب فلا يصلح القياس معارضا له وقد يستدل بجواز تخصيص هذا العام بالقياس على ان المخصص لا يجب ان يكون مقارنا للقطع بتراخي القياس عن الكتاب وليس بسديد لان القياس مظهر لا مثبت فالمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل ولا يعلم تراخيه بطريق القطع **قوله** لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته لانه كلام مبتدأ مفهوم بنفسه مفيد للحكم



لا يريد بقوله فللشبه الاول انه من حيث انه يشابه الناسخ يصح تعليله كما يصح ان يعلل الناسخ الذى ينسخ بعض افراد العام لينسخ بالقياس بعض اخر من افراد العام فان تعليل الناسخ على هذا الوجه لا يصح على ما ياتى فى هذه الصفحة بل يريد انه من حيث انه نص مستقل بنفسه يصح تعليله (كما هو عندنا) فان عندنا وعند اكثر العلماء يصح تعليله خلافا للجبائى (فاذا صح تعليله لا يدرى انه كم يخرج بالتعليل اى بالقياس وكم يبقى تحت العام (فيوجب جهالة فيما بقى تحت العام) وللشبه الثانى لا يصح تعليله كما هو عند البعض فدخل الشك فى سقوط العام فلا يسقط به) اى بالشبه الثانى وهو شبه الاستثناء من حيث ان المخصص يبين ان المخصوص غير داخل فى حكم العام فلهذا الشبه لا يصح تعليله كما هو مذهب الجبائى كما لا يصح تعليل المستثنى واخراج البعض الاخر بطريق القياس فمن حيث انه يصح تعليله يصير الباقى تحت العام مجهولا فلا يبقى العام حجة ومن حيث انه لا يصح تعليله يبقى العام حجة وقد كان قبل التخصيص حجة فوقع الشك فى بطلانه فلا يبطل بالشك هذا ما قالوا ويرد عليه انه لما كان المذهب عندكم وعند اكثر العلماء صحة تعليله فيجب ان يبطل العام عندكم بناء على زعمكم فى صحة تعليله ولا تمسك لكم بزعم الجبائى ان عنده لا يصح تعليله فلدفع هذه الشبهة قال (على ان احتمال التعليل لا يخرجه من ان يكون حجة لان ما اقتضى القياس تخصيصه يخص والا فلا) فان المخصص ان لم تدرك فيه علة لا يعلل فيبقى العام فى الباقى حجة وان عرفت فيه علة فكل ما توجد العلة فيه يخصص قياسا وما لا فلا فلا يبطل العام باحتمال التعليل (فظهر ههنا الفرق بين التخصيص والنسخ) اى لما ذكرنا ان تعليل المخصص صحيح ظهر من هذا الحكم الفرق بين

وان لم يتقدم العام ويشبه الاستثناء بحكمه لان حكمه بيان اثبات الحكم فيما وراء المخصوص وعدم دخول المخصوص تحت حكم العام لا رفع الحكم عن محل المخصوص بعد ثبوته فهو مستقل من وجه دون وجه والاصل فيما تردد بين الشبهين ان يعتبر بهما ويوفى حظا من كل منهما ولا يبطل احدهما بالكلية فالمخصص ان كان مجهولا اى متناولا لما هو مجهول عند السامع فمن جهة استقلاله يسقط هو بنفسه لا تتعدى جهالته الى العام كالناسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة العام وسقوط الاحتجاج به لتعدى جهالته اليه كما فى الاستثناء المجهول فوقع الشك فى سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك بل تمكن فيه شبهة تورث زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم وان كان معلوما فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل فى النصوص المستقلة فيوجب جهالة فيما بقى تحت العام اذ لا يدرى انه كم خرج بالقياس فينبغى ان يسقط العام ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله على ما هو مذهب الجبائى كما لا يصح تعليل الاستثناء لانه ليس نصا مستقلا بل هو بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام دال على عدم دخول المستثنى فى حكم المستثنى منه والعدم لا يعلل فيكون ما وراء المخصوص معلوما فيجب ان يبقى العام بحاله فوقع الشك فى عدم حجية العام فلا تبطل حجيته الثابتة بيقين بل يتمكن فيه ضرب شبهة لكونه ثابتا من وجه دون وجه فيوجب العمل دون العلم فالحاصل ان المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك فى بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين بل وصفه **قوله** لا يريد بقوله لما كان معنى سقوط المخصص المجهول للشبه الاول انه لشبهه بالناسخ يسقط كما يسقط الناسخ المجهول ومعنى ايجابه جهالة العام للشبه الثانى انه لشبهه بالاستثناء يوجب ذلك كما يوجبه الاستثناء ومعنى عدم صحة تعليل المخصص المعلوم للشبه الثانى انه لشبهه بالاستثناء لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء كان السابق الى الوهم من قوله فللشبه الاول يصح تعليله انه لشبهه بالناسخ يصح تعليله كما يصح تعليل الناسخ فدفع ذلك الوهم بان الناسخ لا يصح تعليله لما يلزم من نسخ النص بالقياس على ما سياتى فان قيل فيجب ان لا يصح تعليل المخصص اصلا لان كلا شبهيه يقتضيان عدم التعليل قلنا شبهه بالناسخ وهو الاستقلال يقتضى صحة التعليل الا انه لم يصح فى الناسخ لمانع وهو صيرورة القياس معارضا للنص ولا مانع فى المخصص فيصح تعليله لشبهه بالناسخ لاستقلاله **قوله** على ان احتمال التعليل تصحيح دفعا للشبهة الموردة من قبل الكرخى فى بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص لا جوابا عن الاشكال الوارد على كلام القوم بانه لو كانت صحة تعليل المخصص توجب جهالة فى العام



المخصص والناسخ فانه لا يصح تعليل الناسخ الذي ينسخ الحكم في بعض افراد العام ليثبت النسخ في بعض آخر قياسا على ان يرد نص خاص حكمه مخالف لحكم العام يكون وروده متراخيا عن ورود العام فانا نجعله ناسخا لا مخصصا على ما سبق (فان العام الذي نسخ بعض ما تناوله لا ينسخ بالقياس لان القياس لا ينسخ النص (اذ هو لا يعارضه لانه دونه لكن يخصصه ولا يلزم به المعارضة لانه يبين انه لم يدخل وههنا مسائل من الفروع تناسب ما ذكرنا من الاستثناء والنسخ والتخصيص (فنظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثمن) وفي هذه المسئلة لم يدخل الحر تحت الايجاب (او باع عبدين الا هذا بحصته

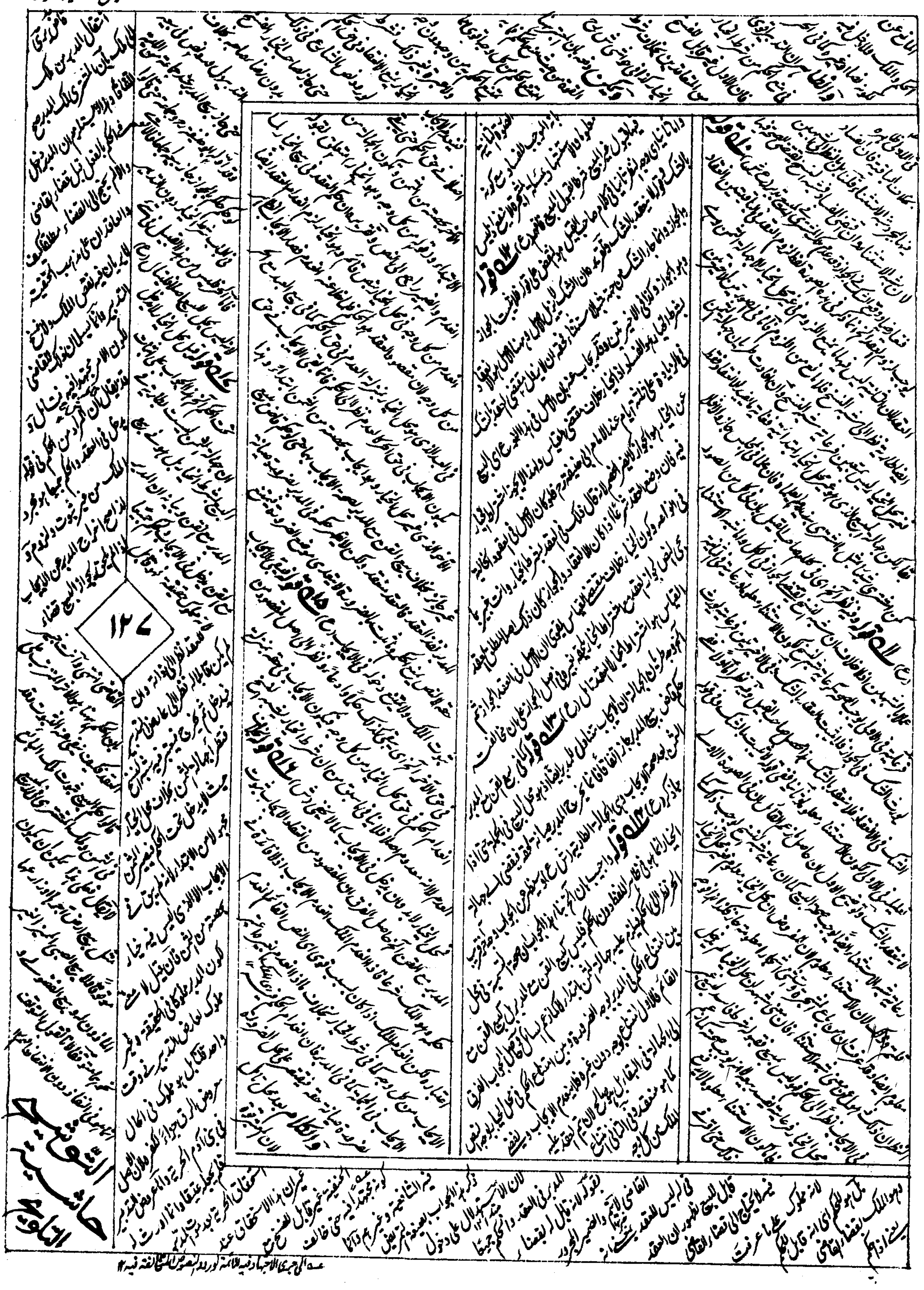
وتقتضي سقوطه وبطلان حجيته كما زعمتم اوجب بطلان حجية العام المخصوص عندكم لانكم قائلون بصحة تعليل المخصص اقول لا يخفى ان المذكور لا يصلح جوابا عن هذا الاشكال لما فيه من تسليم بطلان المقدمة القائلة بان صحة التعليل توجب جهالة في العام فان قيل المخصص ان لم تدرك علته فاحتمال التعليل باق على ما هو الاصل في النصوص واذا ادركت فاحتمال الغير قائم لما في العلل من التزاحم وبعدما تعينت لا يدري انها في اي قدر من افراد العام توجد وكل ذلك يوجب جهالة العام وبطلان حجيته قلنا لا بل يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرفت من انه ثابت يقينا والشك لا يوجب زوال الاصل اليقين بل وصف كونه يقينا **قوله** اذ هو اي القياس لا يعارض النص لانه دون النص فلا ينسخه لان عمل الناسخ انما هو في رفع الحكم باعتبار المعارضة لكن يخصص النص العام الذي خص منه البعض لان عمل المخصص انما هو على وجه البيان دون المعارضة فالقياس المستنبط من المخصص يبين ان قدر ما تعدى اليه العلة لم يدخل تحت العام كما ان نص المخصص يبين ان قدر ما تناوله لم يدخل تحته فان قيل فلم لم يجز التخصيص بالقياس ابتداء قلنا لان ما يتناوله القياس داخل تحت العام قطعا والقياس يبين عدم دخوله ظنا فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص فانه ايضا ظني والقياس مؤيد بما يشاركه في بيان عدم دخول بعض الافراد وقد يقال لان الاصل الذي يستند اليه القياس لا يصلح مبينا لهذا العام لعدم تناوله شيئا من افراده فكذا القياس المستنبط منه لا يصلح مبينا للعام فلو اعتبر لم يكن الا معارضا وفيه نظر لان عدم صلوح الاصل انما هو باعتبار عدم التناول لشيء من افراد العام والكلام في القياس المتناول له والا لم يتصور كونه مخصصا فعدم صلوح الاصل للبيان لا يستلزم عدم صلوح القياس لذلك وايضا لم يشترط في القياس المخصص للعام الذي خص منه البعض ان يكون اصله مخصصا لذلك العام بل اذا خص العام بقطعي صار ظنيا فجاز تخصيصه بالقياس وان كان مستندا الى اصل لا يتناول شيئا من افراد العام **قوله** فنظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثمن اي بثمن واحد اذ لو فصل الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة صح في العبد عندهما خلافا لابي حنيفة **قوله** لم يدخل الحر تحت الايجاب لان دخول الشيء في العقد انما هو بصفة المالية والتقوم وذلك لا يوجد في الحر وكذا اذا جمع بين حي وميت او بين ميتة

من الالف يبطل البيع لان احدهما لم يدخل في البيع فصار البيع بالحصة ابتداء ولان ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع فيفسد بالشرط الفاسد ففي المسئلة الاولى ليس حقيقة الاستثناء لكنها تناسب الاستثناء فان الاستثناء يمنع دخول المستثنى في حكم صدر الكلام وفي هذه المسئلة لم يدخل الحر تحت الايجاب مع ان صدر الكلام تناوله فصار كانه مستثنى وفي المسئلة الثانية وهو ما اذا باع عبدين الا هذا حقيقة الاستثناء موجودة فاذا لم يدخل احدهما في البيع لا يصح البيع في الاخر بوجهين احدهما انه يصير البيع في الاخر بحصته من الثمن المقابل بهما والبيع بالحصة ابتداء باطل للجهالة وانما قلنا ابتداء لان البيع بالحصة بقاء صحيح كما ياتي في المسئلة التي هي نظير النسخ والثاني ان البيع في الاخر بيع بشرط مخالف لمقتضى العقد وهو ان قبول ما ليس بمبيع وهو الحر او العبد المستثنى يصير شرطا لقبول المبيع (ونظير النسخ ما اذا باع عبدين بالف فمات احدهما قبل التسليم يبقى العقد في الباقي بحصته) فهذه المسئلة تناسب النسخ من حيث ان العبد الذي مات قبل التسليم كان داخلا تحت البيع لكن لما مات في يد البائع قبل التسليم انفسخ البيع فيه فصار كالنسخ لان النسخ تبديل بعد الثبوت فلا يفسد البيع في العبد الاخر مع انه يصير بيعا بالحصة لكن في حالة البقاء وانه غير مفسد لان الجهالة الطارئة لا تفسد (ونظير التخصيص ما اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما صح ان علم محل الخيار وثمنه) لان المبيع بالخيار يدخل في الايجاب لا في الحكم فصار في السبب كالنسخ وفي الحكم كالاستثناء فاذا جهل احدهما لا يصح لشبه الاستثناء ولذا علم كل واحد منهما يصح لشبه النسخ ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد بخلاف الحر والعبد اذا بين حصة كل واحد منهما عند ابي حنيفة رحمه الله) وبيان مناسبتها التخصيص ان التخصيص يشابه النسخ بصيغته والاستثناء بحكمه وههنا العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب لا الحكم على ما عرف فمن حيث انه داخل في الايجاب يكون رده بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون رده بخيار الشرط بيان انه لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان له شبهان يكون كالتخصيص الذي له شبه بالنسخ وشبه بالاستثناء فلرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه

او بين خل وخمر **قوله** فصار البيع بالحصة ابتداء بان يقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر بعد ان يفرض عبدا في الصورة الاولى وعلى قيمة العبد المبيع وقيمة العبد المستثنى في الثانية حتى لو كان قيمة كل واحد منهما خمسمائة فحصة العبد من الالف خمسمائة على التناصف وصورة البيع بالحصة ابتداء ما اذا قال بعت منك هذا العبد بحصته من الالف الموزع على قيمته وقيمة ذلك العبد الآخر وهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع **قوله** ولان ما ليس بمبيع يصير شرطا وذلك لانه لما جمع بينهما في الايجاب فقد شرط في قبول العقد في كل واحد منهما قبوله في الآخر حتى لا يملك المشتري قبول احدهما دون الآخر فان قيل هذا الاشتراط انما هو عند صحة الايجاب فيهما لئلا يكون المشتري ملحقا الضرر بالبائع في قبول احدهما دون الآخر بخلاف ما اذا لم يصح كما اذا اشترى عبدا او مكاتبا او مدبرا او ام ولد لم يصح في العبد اجيب بان الكلام في كونه شرطا فاسدا وذلك انما يكون عند عدم صحة الايجاب فيهما واما اذا صح فهو شرط صحيح وفيه نظر لان حاصل السؤال منع الاشتراط عند عدم صحة الايجاب فيهما وما ذكر لا يدفع المنع **قوله** وههنا العبد الذي فيه الخيار داخل

يصح البيع والا فلا وهذه المسئلة على اربعة اوجه احدها ان يكون محل الخيار وثمنه معلومين كما اذا باع هذا وذاك بالفين هذا بالف وذاك بالف صفقة واحدة على انه بالخيار في ذا المعين والثاني ان يكون محل الخيار معلوما لكن ثمنه لا يكون معلوما والثالث على العكس والرابع ان لا يكون شيء منهما معلوما فلو راعينا كونه داخلا في الايجاب يصح البيع في الصور الاربع غاية ما في الباب انه يصير بيعا بالحصة لكنه في البقاء لا في الابتداء فلا يفسد البيع ولو راعينا كونه غير داخل في الحكم يفسد البيع في الصور الاربع اما اذا كان كل واحد من محل الخيار وثمنه معلوما فلان قبول غير المبيع يصير شرطا لقبول المبيع واما اذا كان احدهما او كلاهما مجهولا فلهذه العلة ولجهالة المبيع او الثمن او كليهما فاذا علم ان جهة شبه النسخ توجب الصحة في الجميع وشبه الاستثناء يوجب الفساد في الجميع فراعينا الشبهين فقلنا اذا كان محل الخيار او ثمنه مجهولا لا يصح البيع رعاية لشبه الاستثناء واذا كان كل واحد منهما معلوما يصح البيع رعاية لشبه النسخ ولم نعتبر ههنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد وهو ان ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع بخلاف ما اذا باع الحر والعبد بالف صفقة واحدة وبين ثمن كل واحد منهما حيث يفسد البيع في العبد عند ابي حنيفة لان الحر غير داخل في البيع

في الايجاب لورود الايجاب على العبدين لا في الحكم لما عرفت في موضعه من ان شرط الخيار يمنع الملك عن الثبوت لا السبب عن الانعقاد على ما سيجيء تحقيقه في فصل مفهوم المخالفة **قوله** وهذه المسئلة على اربعة اوجه لانه اما ان يكون محل الخيار والثمن كلاهما معلومين او محل الخيار معلوما والثمن مجهولا او بالعكس او كلاهما مجهولين مثال الاول باع سالما وغانما بالفين كل منهما بالف صفقة واحدة على ان البائع او المشتري بالخيار في سالم ثلثة ايام مثال الثاني باعهما بالفين على انه بالخيار في سالم مثال الثالث باعهما بالفين كل منهما بالف على انه بالخيار في احدهما مثال الرابع باعهما بالفين على انه بالخيار في احدهما من غير تعيين الثمن لكل واحد ولا لما فيه الخيار فرعاية شبه النسخ اعني كون محل الخيار داخلا في الايجاب تقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع بيعا واحدا فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء اعني كون محل الخيار غير داخل في الحكم تقتضي فساد البيع في الصور الاربع لوجود الشرط الفاسد في الاولى مع جهالة الثمن في الثانية وجهالة المبيع في الثالثة وجهالتهما في الرابعة فلرعاية الشبهين صح البيع في الصورة الاولى دون الثلاث الباقية يعني صح في الاولى رعاية لشبه النسخ ولم يصح في البواقي رعاية لشبه الاستثناء ووجه الاختصاص ان معلومية محل الخيار والثمن ترجح جانب الصحة فيلائم شبه النسخ المقتضي للصحة وجهالة محل الخيار او الثمن او كليهما ترجح جانب الفساد فيلائم شبه الاستثناء وقد يقال ان في كل من الصور عملا بالشبهين اما في الاولى فلان شبه الاستثناء ايضا يوجب صحتها لكون الاستثناء معلوما واما في الثانية فلان شبه النسخ يوجب لزوم العقد في غير محل الخيار لان جهالة الثمن طارية وشبه الاستثناء يوجب فساده فلا يثبت الجواز بالشك واما في الاخيرتين فلان شبه الاستثناء يوجب فساد العقد وشبه النسخ يوجب انعقاده في العبدين فلا ينعقد بالشك وفيه نظر اما اولا فلان المعنى شبه الاستثناء ان محل الخيار غير داخل في الحكم فيكون بهذا الاعتبار غير مبيع فيكون قبوله شرطا فاسدا مفسدا للبيع ومعلومية الاستثناء لا ترفع ذلك ولهذا جعل الاستثناء في صورة جهالة الثمن وحده موجبا للفساد مع انه معلوم واما ثانيا فلان الاصل في العقود هو الانعقاد والجواز اذ لم توضع في الشرع الا لذلك فعلى ما ذكره يلزم ان لا يثبت الفساد في شيء من الصور لانه لا يثبت بالشك **قوله** ولجهالة المبيع او الثمن فان قيل جهالة الثمن طارية لعارض الخيار بعد صحة التسمية فلا يمنع الجواز كما في بيع القن مع المدبر اجيب بان حكم العقد لما انعدم في محل الخيار بنص قائم من كل وجه وهو الخيار لزم انعدامه من كل وجه لان العقد لا ينعقد الا لحكمه فصار الايجاب في حق الحكم في محل الخيار بمنزلة العدم كما في بيع الحر فيبقى الايجاب في حق الآخر بحصته من الثمن ابتداء بخلاف المدبر مع القن فان الايجاب تناولهما وانما امتنع الحكم فيه لضرورة صيانة حقه لا لنص قائم يمنع ثبوت الحكم فيه والثابت بالضرورة لا يظهر حكمه في غير موضع الضرورة فيبقى الايجاب متناولا له فيما وراء هذه الضرورة كذا في شرح التقويم وقيل محل الخيار لا يدخل تحت الحكم فيصير الثمن مجهولا من الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل في العقد والحكم جميعا لانه قابل له بقضاء القاضي ثم يخرج فيحدث جهالة ثمن القن به **قوله** ولم يعتبر ههنا اشارة الى جواب سؤال



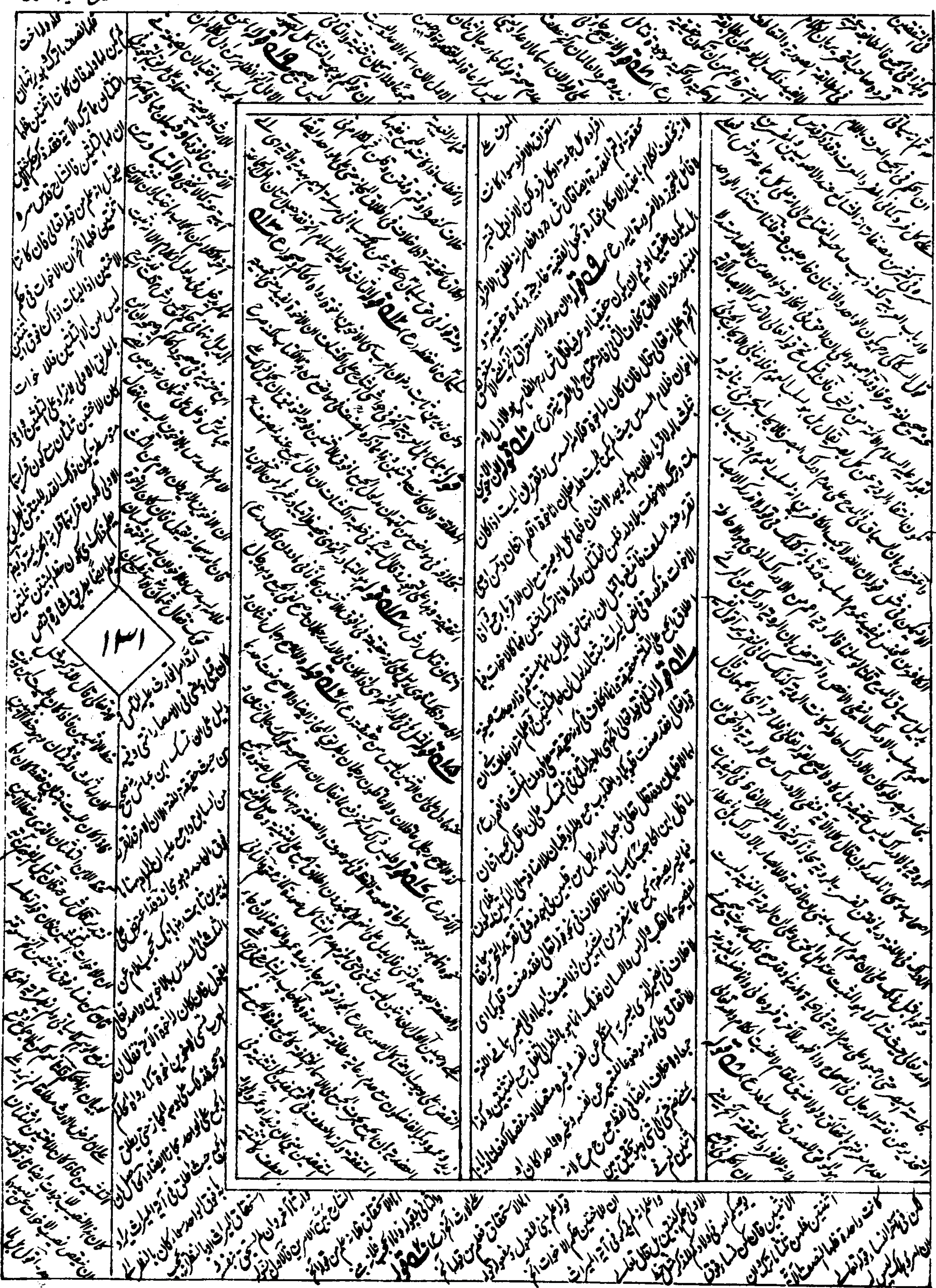


اصلا فيصير كالاستثناء بل لمشابهة النسخ فيكون ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع **فصل** (في الفاظه وهي اما عام بصيغته ومعناه كالرجال واما عام بمعناه وهذا اما ان يتناول المجموع كالرهط والقوم وهو في معنى الجمع او كل واحد على سبيل الشمول نحو من ياتيني فله درهم او على سبيل البدل نحو من ياتيني اولا فله درهم فالجمع وما في معناه يطلق على الثلثة فصاعدا) فقوله يطلق على الثلثة

تقريره ان البيع في الصورة الاولى ينبغي ان يكون فاسدا بناء على وجود الشرط الفاسد وهو صيرورة قبول ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع كما في بيع العبد مع الحر وتقرير الجواب ان كون محل الخيار غير مبيع انما هو باعتبار شبه الاستثناء لانه غير داخل في الحكم واما باعتبار شبه النسخ فهو مبيع لكونه داخلا في الايجاب فيكون قبوله شرطا صحيحا بخلاف الحر او العبد المصرح باستثنائه فانه ليس بمبيع اصلا والحاصل ان محل الخيار مبيع من وجه دون وجه فاعتبرت في صورة معلومية محل الخيار والثمن جهة كونه مبيعا حتى لا يفسد البيع رعاية لشبه النسخ وفي غيرها جهة كونه غير مبيع حتى يفسد رعاية لشبه الاستثناء **قوله** فصل في الفاظه اي الفاظ العام على ما ذكره المصنف رح والاولى الفاظ العموم على ما ذكره غيره وهي اما لفظ عام بصيغته ومعناه بان يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا سواء وجد له مفرد من لفظه كالرجال او لا كالنساء واما عام بمعناه فقط بان يكون اللفظ مفردا مستوعبا لكل ما يتناوله ولا يتصور ان يكون العام عاما بالصيغة فقط اذ لا بد من تعدد المعنى وهذا اي العام بمعناه فقط اما ان يتناول مجموع الافراد واما ان يتناول كل واحد والمتناول لكل واحد اما ان يتناوله على سبيل الشمول او على سبيل البدل فالاول ان يتعلق الحكم بالمجموع لا بالآحاد لا بكل واحد على سبيل الانفراد وحيث يثبت للآحاد انما يثبت لانه داخل في المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امرأة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوصف بالضمير العائد اليه مثل الرهط دخل والقوم خرج والتحقيق ان القوم في الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بامور النساء ذكره في الفائق وينبغي ان يكون هذا تاويل ما يقال ان قوما جمع قائم كالصوم جمع صائم والا فالفعل ليس من ابنية الجمع وكل منهما متناول لجميع آحاده لا لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط او القوم الذي يدخل هذا الحصن فله كذا فدخله جماعة كان النفل لمجموعهم ولو دخله واحد لم يستحق شيئا فان قلت فاذا لم يتناول كل واحد فكيف صح استثناء الواحد منه في مثل جاءني القوم الا زيدا ومن شرطه دخول المستثنى في حكم المستثنى منه لولا الاستثناء قلت من حيث ان مجيء المجموع لا يتصور بدون مجيء كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو المجموع من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح الاستثناء مثل لا يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا كما يصح عندي عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا اذ ليس الحكم على الآحاد بل على المجموع والثاني ان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم فلو دخله واحد استحق درهما ولو دخله جماعة معا او متعاقبين استحق كل واحد الدرهم والثالث ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله درهم فكل واحد دخله اولا منفردا استحق الدرهم ولو دخله جماعة معا لم يستحقوا شيئا ولو دخلوه متعاقبين لم يستحق الا الواحد السابق وسياتي تحقيق ذلك فالحكم في الاول مشروط بالاجتماع وفي الثالث بالانفراد وفي الثاني غير مشروط بشيء منهما **قوله** فالجمع مثل الرجال والنساء وما في معناه من العام المتناول للمجموع مثل الرهط والقوم يصح اطلاقه على اي عدد كان من الثلثة الى ما لا نهاية له يعني ان مفهومه جميع الآحاد سواء كانت ثلثة او اربعة او ما فوق ذلك وليس المراد انه عند الاطلاق يحتمل ان يراد به الثلثة وان يراد به الاربعة وغير ذلك من الاعداد لانه ح يكون مبهما غير دال على الاستغراق فلا يوجب العموم بل ينافيه لان الدلالة على الاستغراق شرط فيه ولا يخفى ان الكلام في الجمع المعرف واما المنكر فسياتي ذكره وكذا سائر اسماء الجموع والا فقد سبق ان الرهط اسم لما دون العشرة من الرجال على ما صرح به في كتب اللغة فصار الحاصل ان المعرف باللام من الجموع واسمائها لجميع الافراد قلت او كثرت وان كان بدون اللام لما دون العشرة كالرهط او للعشرة فما دونها كجمع القلة مثل المسلمين والمسلمات والانفس

فصاعداً اى يصح اطلاق اسم الجمع والقوم والرهط على كل عدد معين من الثلثة فصاعدا الى ما لانهاية له فاذا اطلق على عدد معين بل على جميع افراد ذلك العدد المعين كما اذا كان له ثلثة عبيد مثلا او عشرة عبيد فقال عبيدى احرار يعتق جميع العبيد وليس المراد انه يحتمل الثلثة فصاعدا فان هذا ينافى معنى العموم (لان اقل الجمع ثلثة) وعند البعض اثنان لقوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة ولنا اجماع اهل اللغة فى اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع (ولا نزاع فى الارث والوصية) فان اقل الجمع فيهما اثنان (وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما مجاز) كما يذكر الجمع للواحد (والحديث محمول على المواريث او على سنية تقدم الامام) فانه اذا كان المقتدى واحدا يقوم على جنب الامام واذا كان اثنين فصاعدا يتقدم الامام (او على اجتماع الرفقة بعد قوة الاسلام) فانه لما كان الاسلام ضعيفا نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن ان يسافر واحد او اثنان لقوله عليه السلام الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلثة ركب فلما ظهر قوة الاسلام رخص فى سفر اثنين وانما حملناه على احد هذه المعانى لئلا يخالف اجماع اهل العربية (ولا تمسك لهم بنحو فعلنا لانه مشترك بين التثنية والجمع لان المثنى جمع) فانهم يقولون فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع ويقع على اثنين فعلم ان الاثنين جمع فنقول فعلنا غير مختص بالجمع بل مشترك بين التثنية والجمع لان المثنى جمع

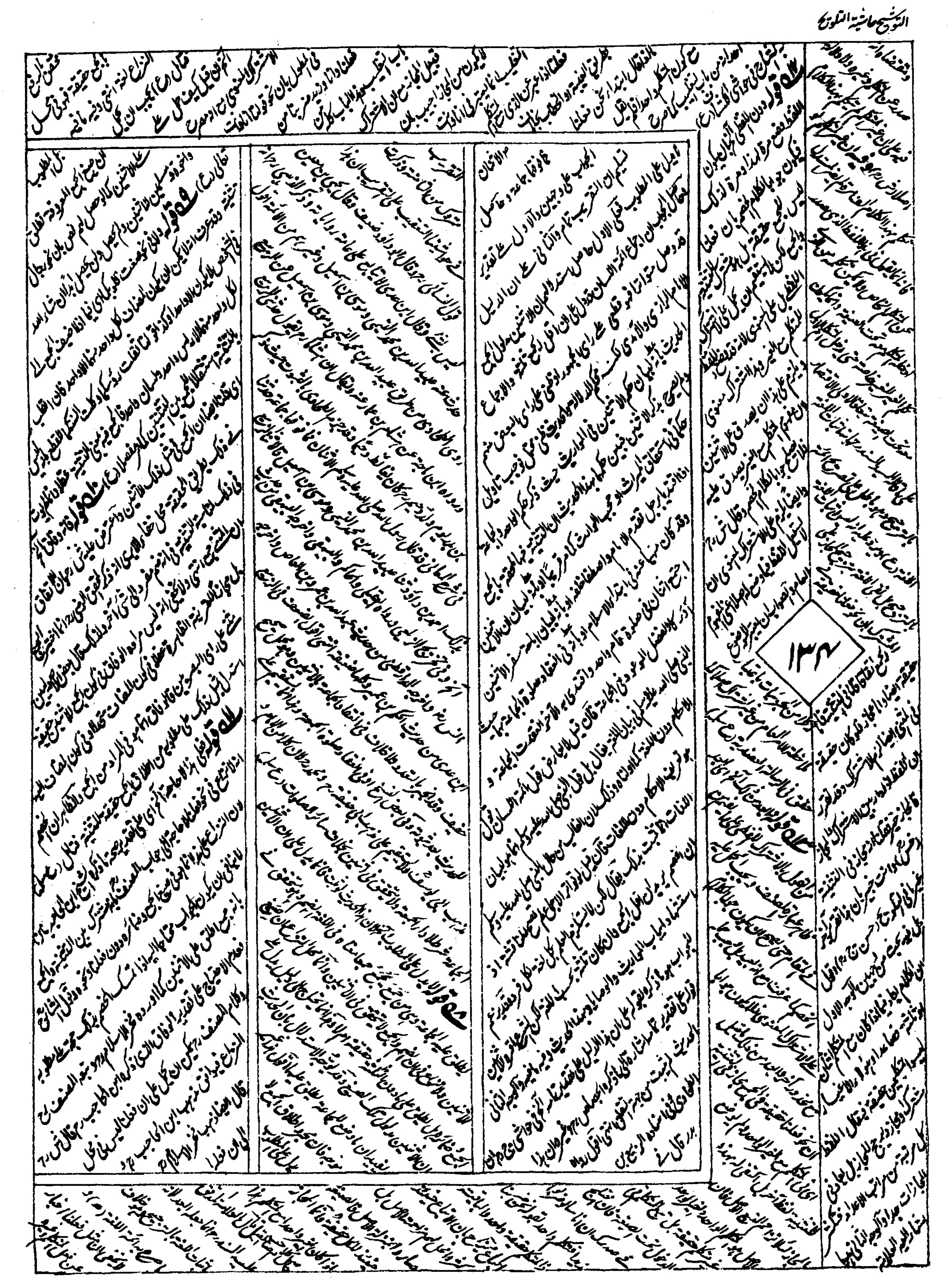
ونحو ذلك واما التحقيق ان الموضوع للعموم هو مجموع الاسم وحرف التعريف او الاسم بشرط التعريف وعلى الثانى بل يصير مشتركا حيث وضع بدون التعريف لمطلق الجمع ان هذا الوضع لاشك انه نوعى فكيف يكون اللفظ باعتباره حقيقة وان الحكم فى مثله على كل جمع او كل فرد وانه الافراد المحققة خاصة او المحققة والمقدرة جميعا وان لوله الاستغراق الحقيقى او اعم من الحقيقى والعرفى فالكلام فيه طويل لا يتحمله المقام **قوله** لان اقل الجمع ثلثة اختلفوا فى اقل عدد يطلق عليه صيغة الجمع فذهب اكثر الصحابة والفقهاء وائمة اللغة الى انه ثلثة حتى لو حلف لا يتزوج نساء لا يحنث بتزوج امرأتين وذهب بعضهم الى انه اثنان حتى يحنث بتزوج امرأتين وتمسكوا بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام من الثلث الى السدس كالثلاثة والاربعة وكذا كل جمع فى المواريث والوصايا حتى ان فى الميراث للاختين الثلثين كما للاخوات وفى الوصية للاثنين ما اوصى لاقرباء فلان الثانى قوله تعالى فقد صغت قلوبكما اى قلباكما اذ ما جعل الله لرجل من قلبين فى جوفه الثالث قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة ومثله حجة من اللغوى فكيف من النبى عليه السلام وتمسك الذاهبون الى ان اقل الجمع ثلاثة باجماع اهل العربية على اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع فى غير ضمير المتكلم لما تعرف مثل رجل رجلان رجال وهو فعل وهما فعلا وهم فعلوا وايضا ما فوق الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغة الجمع وايضا يصح نفى الجمع عن الاثنين مثل ما فى الدار رجال بل رجلان وايضا يصح رجال ثلثة واربعة ولا يصح رجال اثنان وليس ذلك لوجوب مراعاة صورة اللفظ بان يكون الموصوف والصفة كلاهما مثنى او مجموعا لان اسماء الاعداد ليست جموعا ولفظ اثنان مثنى على ما تقرر فى موضعه ولانه يصح جاءنى زيد وعمرو والعالمان ولا يصح العالمون ثم اجابوا عن تمسكات المخالف اما عن الاول فبانه لا نزاع فى ان اقل الجمع اثنان فى باب الارث استحقاقا وحجبا والوصية لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه ثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع اما الاستحقاق فلانه علم من قوله تعالى فان كانتا اى من يرث بالاخوة يعنى الاختين لاب وام اولاب اثنتين فلهما الثلثان مما ترك ان للاختين حكم الاخوات فى استحقاق الثلثين مع ان قرابة الاخوة متوسطة لكونها قرابة مجاورة فيكون للبنتين ايضا حكم البنات فى استحقاق الثلثين بطريق دلالة النص لان قرابتهما قريبة لكونها قرابة الجزئية وايضا يعلم ذلك بطريق الاشارة من قوله تعالى فللذكر مثل حظ الانثيين فانه يدل على ان حظ الابن مع الابنة الثلثان فيكون ذلك حظ الانثيين اعنى البنتين ثم لما كان هذا موهما ان النصيب يزداد بزيادة العدد نفى ذلك بقوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك فان قلت هب انه يعلم ان حظ البنتين مع الابن مثل حظه مع البنت لكن من اين يعلم ان حظهما ذلك بدون الابن قلت من حيث ان البنت الواحدة لما استحقت الثلث مع اخ لها فمع اخت لها بطريق الاولى واما الحجب فلانه مبنى على الارث اذ الحاجب لا يكون الا وارثا بالقوة او بالفعل على ان الحجب بالاخوين قد ثبت باتفاق من الصحابة لما روى ان ابن عباس رضى الله عنه قال لعثمان رضى الله عنه حين رد الام من الثلث الى السدس بالاخوين قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس ليس الاخوان اخوة فى لسان قومك فقال عثمان نعم لكن لا استجيز ان اخالفهم فيما رأوا وروى لا استطيع ان انقض امرا كان قبلى وتوارثه الناس واما الوصية فلانها ملحقة

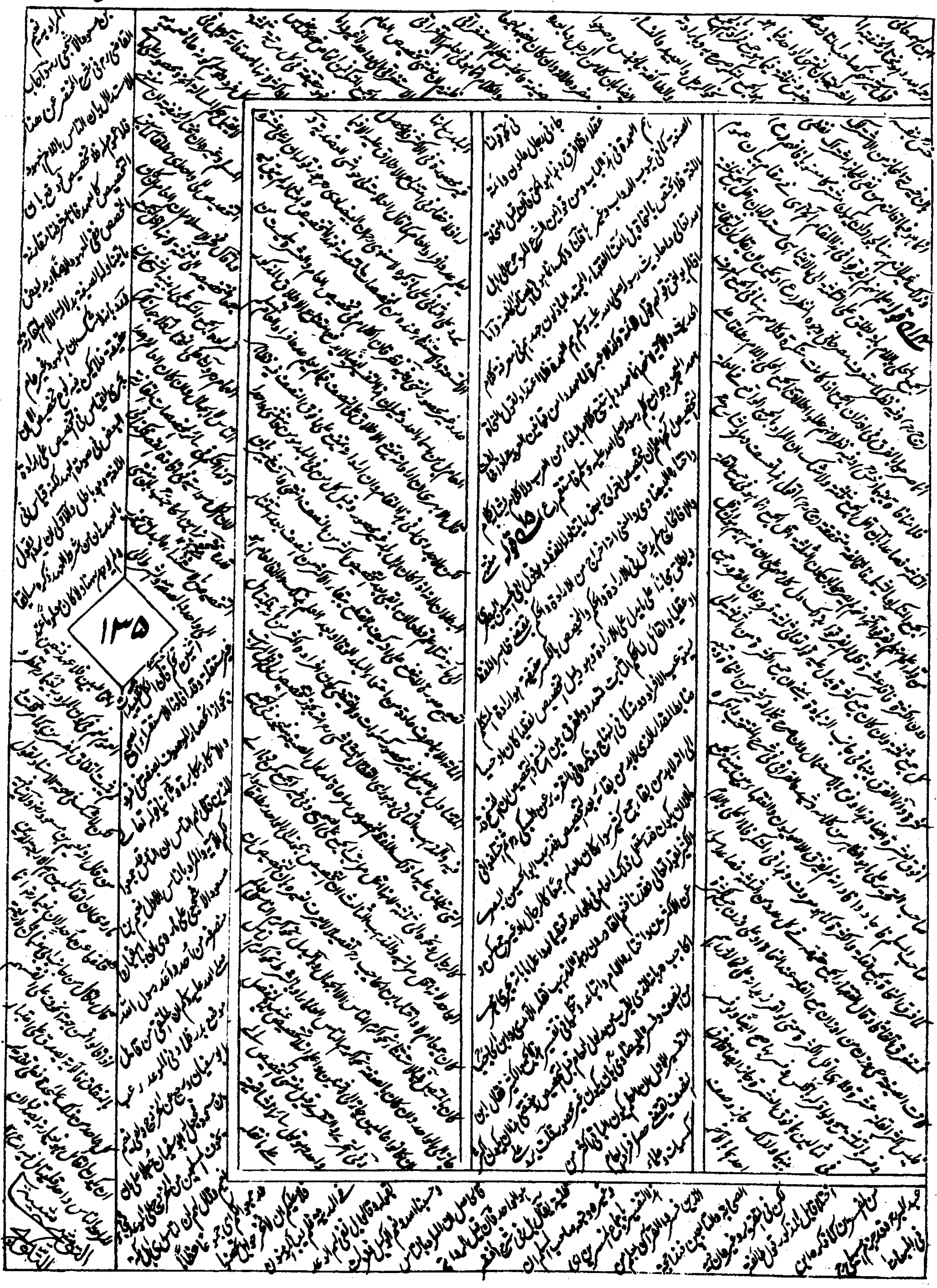


فيصح تخصيص الجمع) تعقيب لقوله لان اقل الجمع ثلاثة والمراد التخصيص بالمستقل (وما في معناه) كالرهط والقوم (الى الثلثة والمفرد) بالجر عطف على الجمع اى المفرد الحقيقي (كالرجل وما في معناه) كالجمع الذى يراد به الواحد نحو لا اتزوج النساء الى الواحد) اى يصح تخصيص المفرد الى الواحد (والطائفة كالمفرد) وبهذا فسّر ابن عباس رضـ قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة (ومنها) اى من الفاظ العام (الجمع المعرف باللام اذا لم يكن معهوداً لان المعرف ليس هو الماهية في الجمع ولا بعض الافراد لعدم الاولوية فتعين الكل) اعلم ان لام التعريف اما للعهد الخارجي او الذهني واما للاستغراق الجنس واما لتعريف الطبيعة لكن العهد هو الاصل ثم الاستغراق ثم تعريف الطبيعة لان اللفظ الذى يدخل عليه اللام دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة اولى من حمله على تعريف الطبيعة والفائدة الجديدة اما تعريف العهد او استغراق الجنس وتعريف العهد اولى من الاستغراق لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجاً او ذهناً فحمل اللام على ذلك البعض المذكور اولى من حمله على جميع الافراد لان البعض متيقن والكل محتمل فاذا علم ذلك ففي الجمع المحلى باللام لا يمكن حمله بطريق الحقيقة على تعريف الماهية لان الجمع وضع لافراد الماهية لا للماهية من حيث هى لكن يحمل عليها بطريق المجاز على ما ياتى في هذه الصفحة ولا يمكن حمله على العهد اذا لم يكن عهد فقوله ولا بعض الافراد لعدم الاولوية اشارة الى هذا فتعين الاستغراق (ولتمسكهم بقوله عليه الصلوة والسلام الائمة من قريش) لما وقع الاختلاف بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم في الخلافة وقال الانصار منا امير ومنكم امير تمسك ابو بكر رضى الله عنه بقوله عليه السلام الائمة من قريش ولم ينكره احد (ولصحة الاستثناء

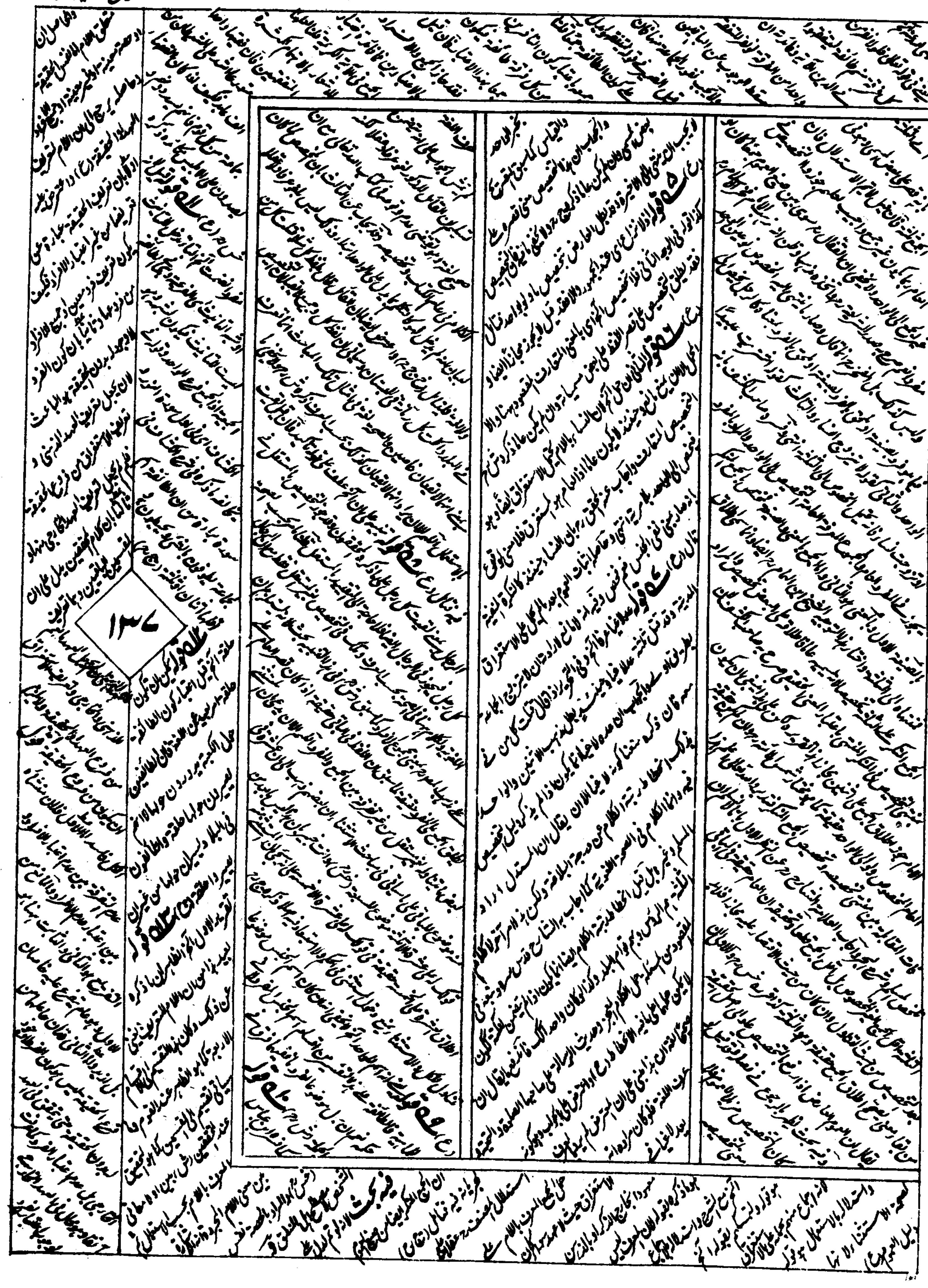
بالميراث من حيث ان كلا منهما تثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت واما الجواب عن الثاني فهو ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على البعض او تشبيه الواحد بالكثير في العظم والخطر كما يطلق الجمع على الواحد تعظيما في مثل قوله تعالى وانا له لحافظون مع الاتفاق على ان الجمع لا يطلق على الواحد حقيقة وانما كثر مثل هذا المجاز اعني ذكر العضو الذى لا يكون من الشخص الا واحدا بلفظ الجمع عند الاضافة الى الاثنين مثل قلوبهما وانفسهما ورؤسهما ونحو ذلك احترازا عن استثقال الجمع بين التثنيتين مع وضوح ان المراد بمثل هذا الجمع الاثنان وقد يجاب بان المراد بالقلوب الميول والدواعي المختلفة كما يقال لمن مال قلبه الى جهتين او تردد بينهما انه ذو قلبين واما الجواب عن الثالث فهو انه لما دل الاجماع على ان اقل الجمع ثلثة وجب تاويل الحديث وذلك بان يحمل على ان للاثنين حكم الجمع في المواريث استحقاقا وحجبا او في حكم القيام خلف الامام وتقدم الامام عليهما او في اباحة السفر لهما وارتفاع ما كان منهيا في اول الاسلام من مسافرة واحد او اثنين بناء على غلبة الكفار او في انعقاد صلوة الجمعة بهما وادراك فضيلة الجماعة وذلك لان الغالب من حال النبي صلى الله عليه وسلم تعريف الاحكام دون اللغات على ان هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على المطلوب اذ ليس النزاع في ج م ع وما يشتق من ذلك لانه في اللغة ضم شيء الى شيء آخر وهذا حاصل في الاثنين بلا خلاف وانما النزاع في صيغ الجمع وضمائره ولهذا قال ابن الحاجب اعلم ان النزاع في نحو رجال ومسلمين وضربوا واضربوا لا في لفظ ج م ع ولا في نحو نحن فعلنا ولا في نحو صغت قلوبكما فانه وفاق فعلى هذا لا حاجة الى ذكره الخصم جوابا عن مثل فعلنا ومع ذلك يجب ان يحمل اشتراكه بين التثنية والجمع على الاشتراك المعنوي دون اللفظي لانه موضوع للمتكلم مع غيره واحدا كان الغير او اكثر وهذا مفهوم واحد يصدق على الاثنين وعلى الثلاثة وما فوق ذلك كما يصدق بهم فعلوا على الثلثة والاربعة وما فوقهما من غير اشتراك لفظا وتعدد وضع والابعد من ذلك ما قيل ان مثل فعلنا حقيقة الجمع مجاز في الاثنين واكتفى بهذا المجاز ولم يوضع للمتكلم مع واحد آخر اسم خاص لئلا يكون التبع مزاحما للاصل لان المتكلم بهذه الصيغة يحكي عن نفسه وعن غيره على ان ذلك الغير تبع له في الدخول تحت الصيغة لانه ليس بمتكلم بهذا الكلام حقيقة وهو ظاهر بخلاف ما اذا كان الغير فوق الواحد فانه يتقوى بكثرته ويصير بمنزلة الاصل ثم اعلم انهم لم يفرقوا في هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة فدل بظاهره على ان التفرقة بينهما انما هي في جانب الزيادة بمعنى ان جمع القلة مختص بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص لا انه مختص بما فوق العشرة وهذا اوفق بالاستعمالات وان صرح بخلافه كثير من الثقات قوله فيصح تخصيص الجمع قد اختلفوا في منتهى التخصيص فصل الاكثر من بقاء جمع يقرب

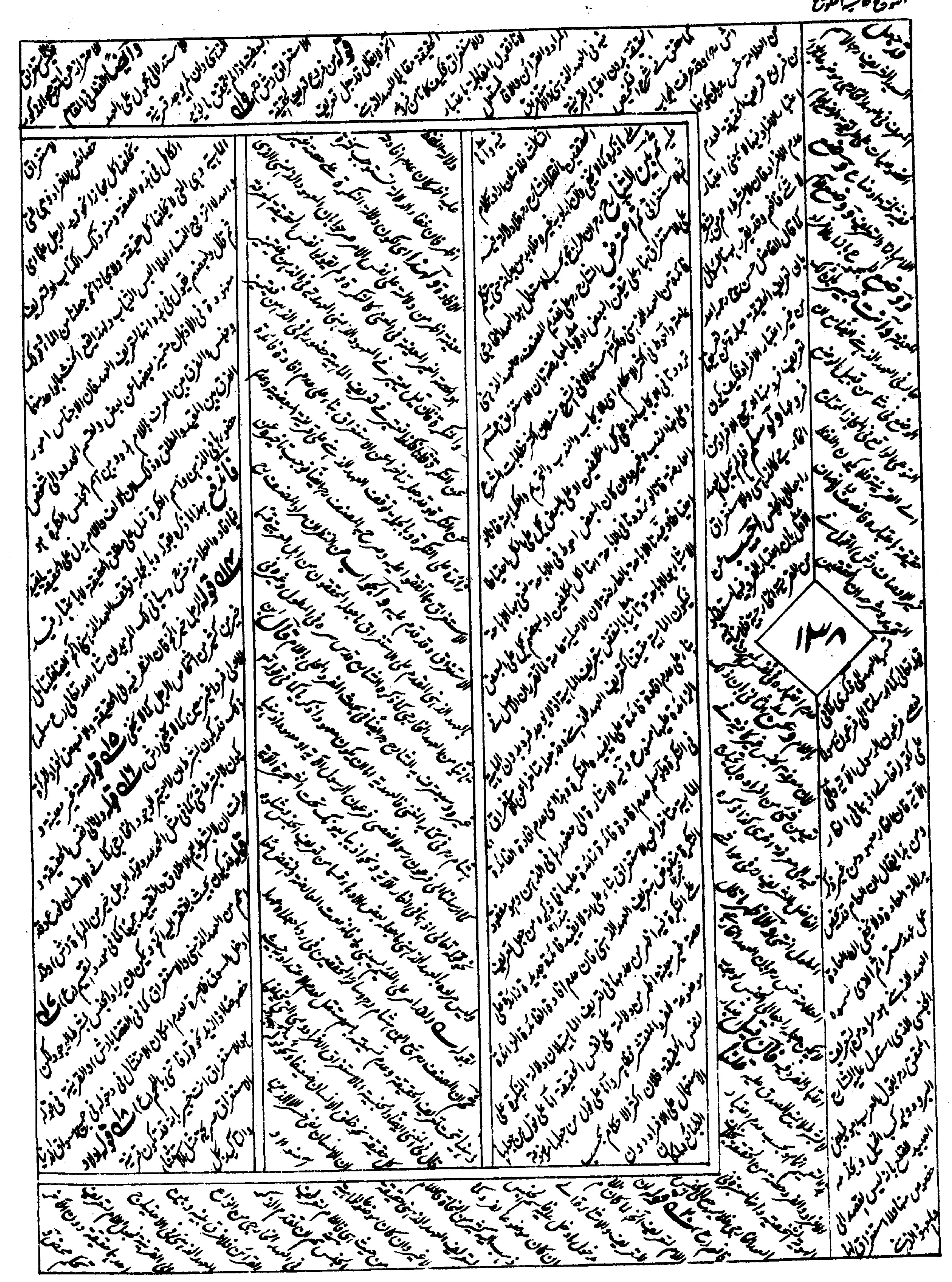
١٣٣

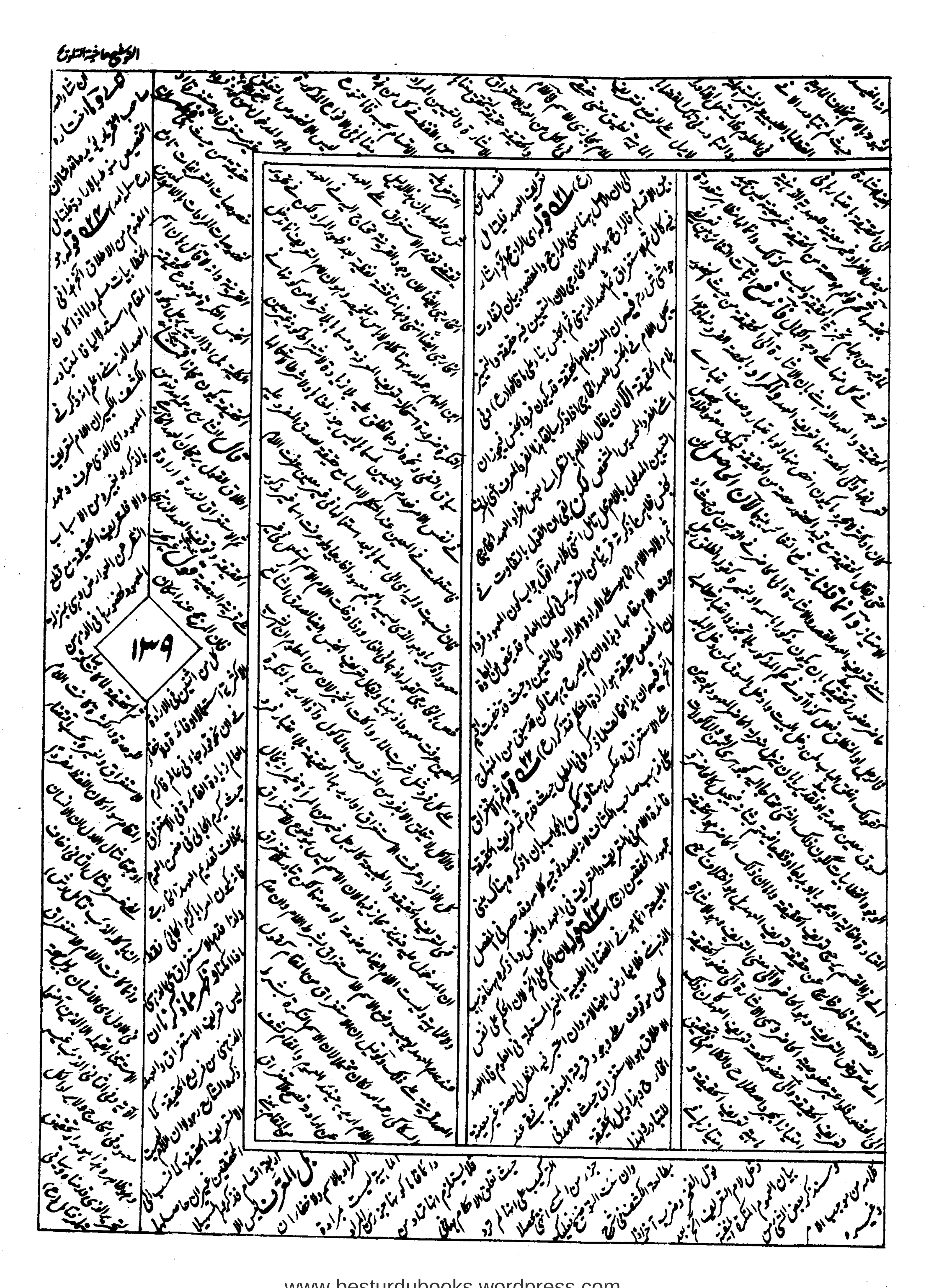


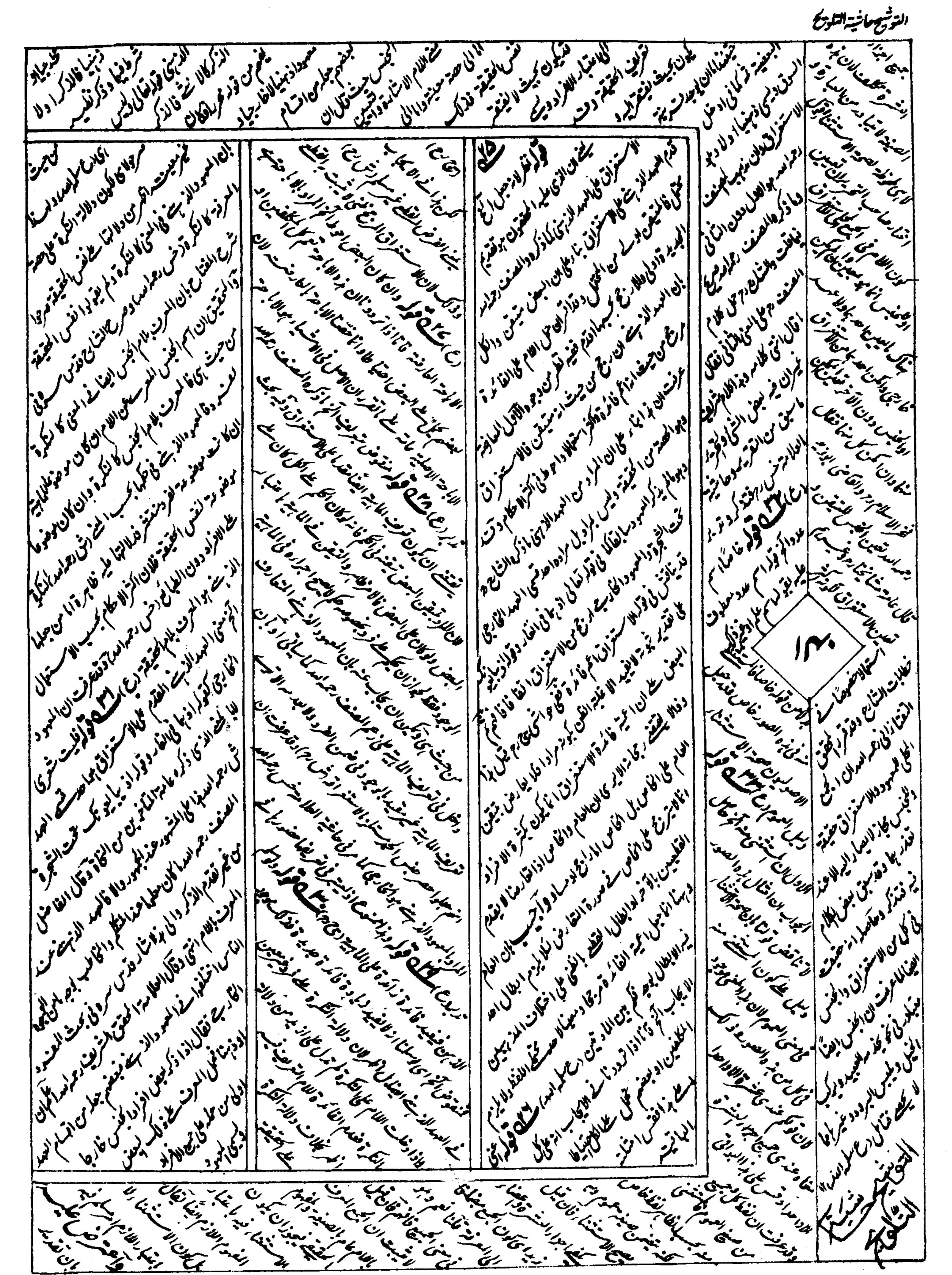


من مدلول العام وقيل يجوز الى ثلثة وقيل الى اثنين وقيل الى واحد والمختار عند المصـ ان العام ان كان جمعا مثل الرجال او النساء او في معناه مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه الى الثلثة تفريعا على انها اقل الجمع فالتخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وان كان مفردا كالرجل او ما في معناه كالنساء في لا اتزوج النساء يجوز تخصيصه الى الواحد لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة على الفرد على ما هو اصل وضع المفرد وفيه نظر من وجوه الاول ان الجمع انما يكون عاما عند قصد الاستغراق على التقرير وحينئذ هو حقيقة في جميع الافراد مجاز في البعض وكون الثلثة اقل الجمع انما هو باعتبار الحقيقة اذ لا نزاع في اطلاقه على الاثنين بل الواحد مجازا كما سبق وايضا النزاع في الجمع الغير العام اذ العام مستغرق للجميع لا اقل ولا اكثر فح لا معنى لهذا التفريع اصلا الثاني ان حمل الجمع على المفرد في مثل لا اتزوج النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق على ما سياتي وحينئذ لا عموم فلا تخصيص الثالث ان من قال لقيت كل رجل في البلد او اكلت كل رمانة في البستان ثم قال اردت واحدا عد لاغيا عرفا وعقلا ويمكن ان يجاب عن الاول بان نفس الصيغة للجمع والعموم عارض باللام والتخصيص انما يرفع العموم فلا بد ان يبقى مدلول الصيغة واقله ثلثة وعن الثاني بان المتعذر حمل اللام على الاستغراق فيكون اللام للجنس وبنفيه يكون نفيا لجميع الافراد فيصير المعنى لا اتزوج امرأة وهو معنى العموم والاستغراق في النفي وعن الثالث بان الكلام في الصحة لغة **قوله** والمراد التخصيص بالمستقل قد سبق ان التخصيص لا يكون الا بالمستقل فهذا تاكيد لدفع توهم حمله على المعنى اللغوي وتنبيه على ان قصر العام على البعض بالاستثناء ونحوه يجوز الى الواحد في الجمع ايضا نحو اكرم الرجال الا الجهال وان لم يكن العالم الا واحدا **قوله** الطائفة كالمفرد يعني انه اسم للواحد فما فوقه كما فسر ابن عباس رضي الله عنه لانه اسم لقطعة من الشيء واحدا كان او اكثر وقيل لانه مفرد اتصلت به علامة الجماعة اعني التاء فروعي المعنيان وفي الكشاف الطائفة الفرقة التي يمكن ان يكون حلقة واقلها ثلثة او اربعة وهي صفة غالبة كانها الجماعة الحافة حول الشيء فمقصود المصـ انها ليست للجمع كالرهط بل بمنزلة المفرد فيصح تخصيصها الى الواحد **قوله** ومنها الجمع المعرف باللام استدل على عمومه بالمعقول ثم الاجماع والاستعمال وتقرير الاخيرين ظاهر وتقرير الاول ان المعرف باللام قد يكون لنفس الحقيقة من غير نظر الى الافراد مثل الرجل خير من المرأة وقد يكون لحصة معينة منها واحدا او اكثر مثل جاءني رجل فقال الرجل كذا وقد يكون لحصة غير معينة منها لكن باعتبار عهديتها في الذهن مثل ادخل السوق وقد يكون لجميع افرادها مثل ان الانسان لفي خسر فاللام بالاجماع للتعريف ومعناه الاشارة والتعيين والتمييز والاشارة اما الى حصة معينة من الحقيقة وهو تعريف العهد واما الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يفتقر الى اعتبار الافراد وهو تعريف الحقيقة والماهية والطبيعة وقد يكون بحيث يفتقر اليه وح اما ان يوجد فيه قرينة البعضية كما في ادخل السوق وهو العهد الذهني او لا وهو الاستغراق احترازا عن ترجيح بعض المتساويات فالعهد الذهني والاستغراق من فروع تعريف الحقيقة ولهذا ذهب المحققون الى ان اللام لتعريف العهد والحقيقة لا غير الا ان القوم اخذوا بالحاصل وجعلوه اربعة اقسام توضيحا وتسهيلا اذا تمهد هذا فنقول الاصل اي الراجح هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هي هي هذا ما عليه المحققون وفيما ذكره المصـ نظر لانه جعل العهد الذهني مقدما على الاستغراق بناء على ان البعض متيقن وهذا معارض بان الاستغراق اعم فائدة واكثر استعمالا في الشرع واحوط في اكثر الاحكام اعني الايجاب والندب والتحريم والكراهة وان كان البعض احوط في الاباحة وهو منقوض بتعريف الماهية فانه لا يوجد فرد بدون الماهية وقد جعله متاخرا عن الاستغراق بناء على انه لا يفيد فائدة جديدة زائدة على ما يفيده الاسم بدون اللام وهذا ممنوع ولو سلم فمنقوض بتعريف العهد الذهني فان عدم الفائدة فيه اظهر لان دلالة النكرة على حصة غير معينة اظهر من دلالته على نفس الحقيقة ولهذا صرحوا بان المعهود الذهني في المعنى كالنكرة فان قيل يعتبر فيه العهدية في الذهن فيتميز عن النكرة قلنا وكذلك يعتبر في تعريف الماهية حضورها في الذهن والاشارة اليها فيتميز عن اسم الجنس النكرة مثل رجعى ورجعى الرجعى وبالجملة توقف العهد الذهني على قرينة البعضية وعدم الاستغراق مما اتفقوا عليه وقد صرح به المصـ ايضا حيث مثل بعد ذلك لتعريف الماهية المتاخرة عن الاستغراق بنحو اكلت الخبز وشربت الماء اذ لا نعني بالمعهود الذهني الا مثل ذلك مما تدل القرينة على انه للفرد دون نفس الحقيقة وللبعض دون الكل وللمبهم دون المعين واذا كان هذا تعريف الماهية فليت شعري ما معنى العهد الذهني المقدم على الاستغراق وما اسم تعريف الماهية حيث لا يكون الحكم على الافراد كما في قولنا الانسان حيوان ناطق **قوله** ولصحة الاستثناء فان قيل المستثنى منه قد يكون خاصا اسم عدد مثل عندي عشرة الا واحدا او اسم علم مثل كسوت زيدا الا راسه او غير ذلك مثل صمت هذا الشهر الا يوم كذا واكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم اجيب عنه بوجوه الاول ان المستثنى منه



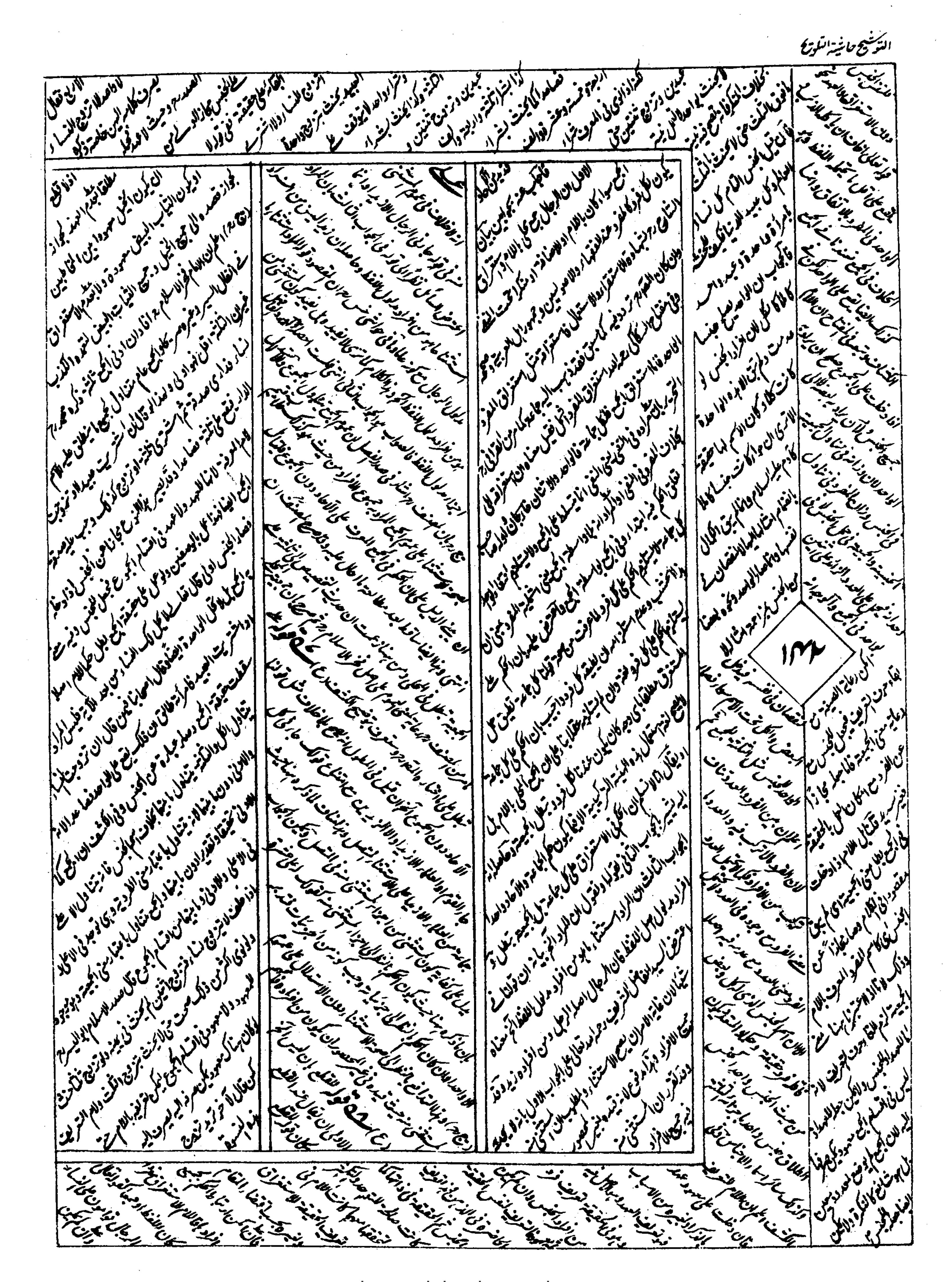


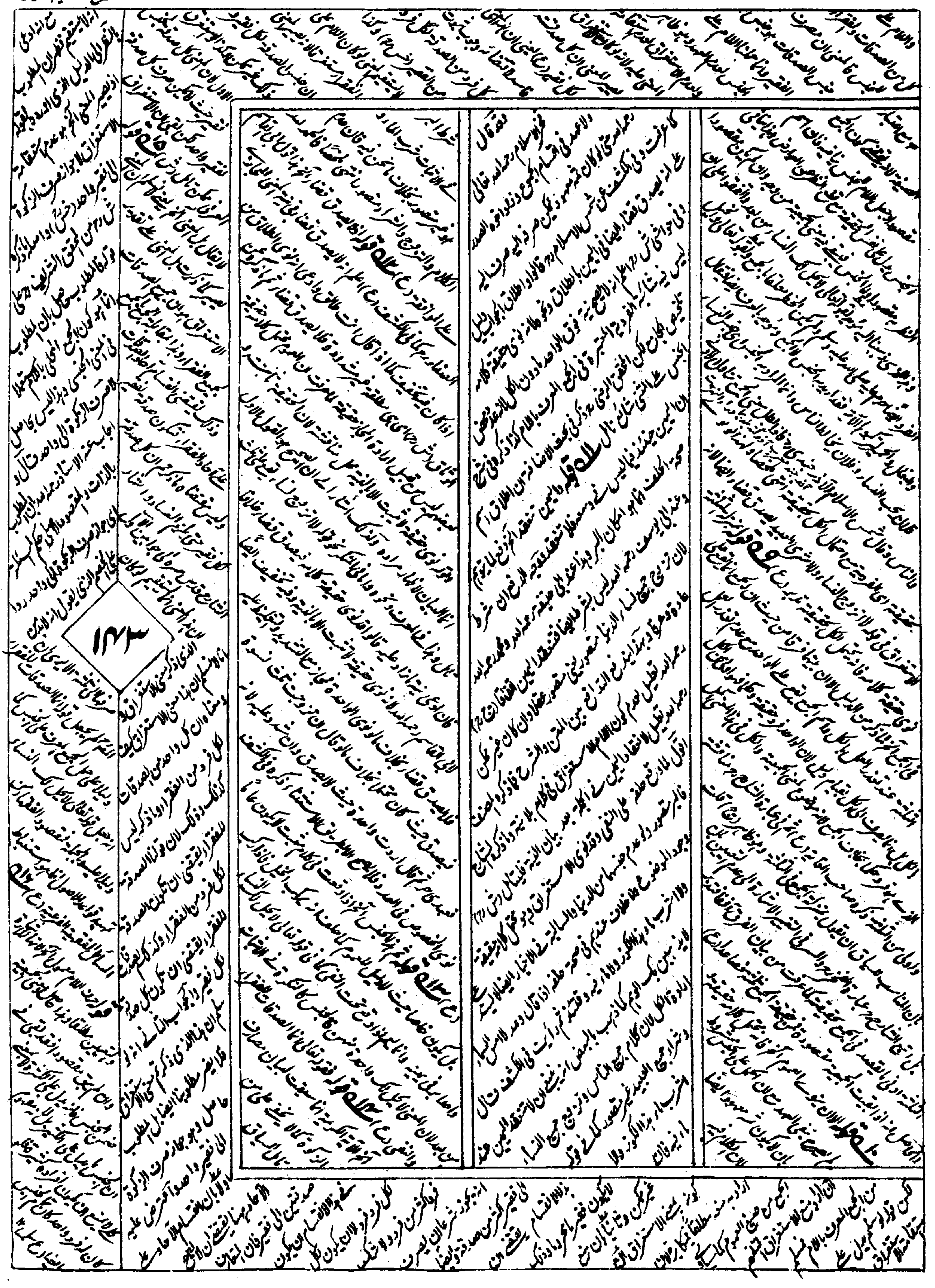

١٣٩

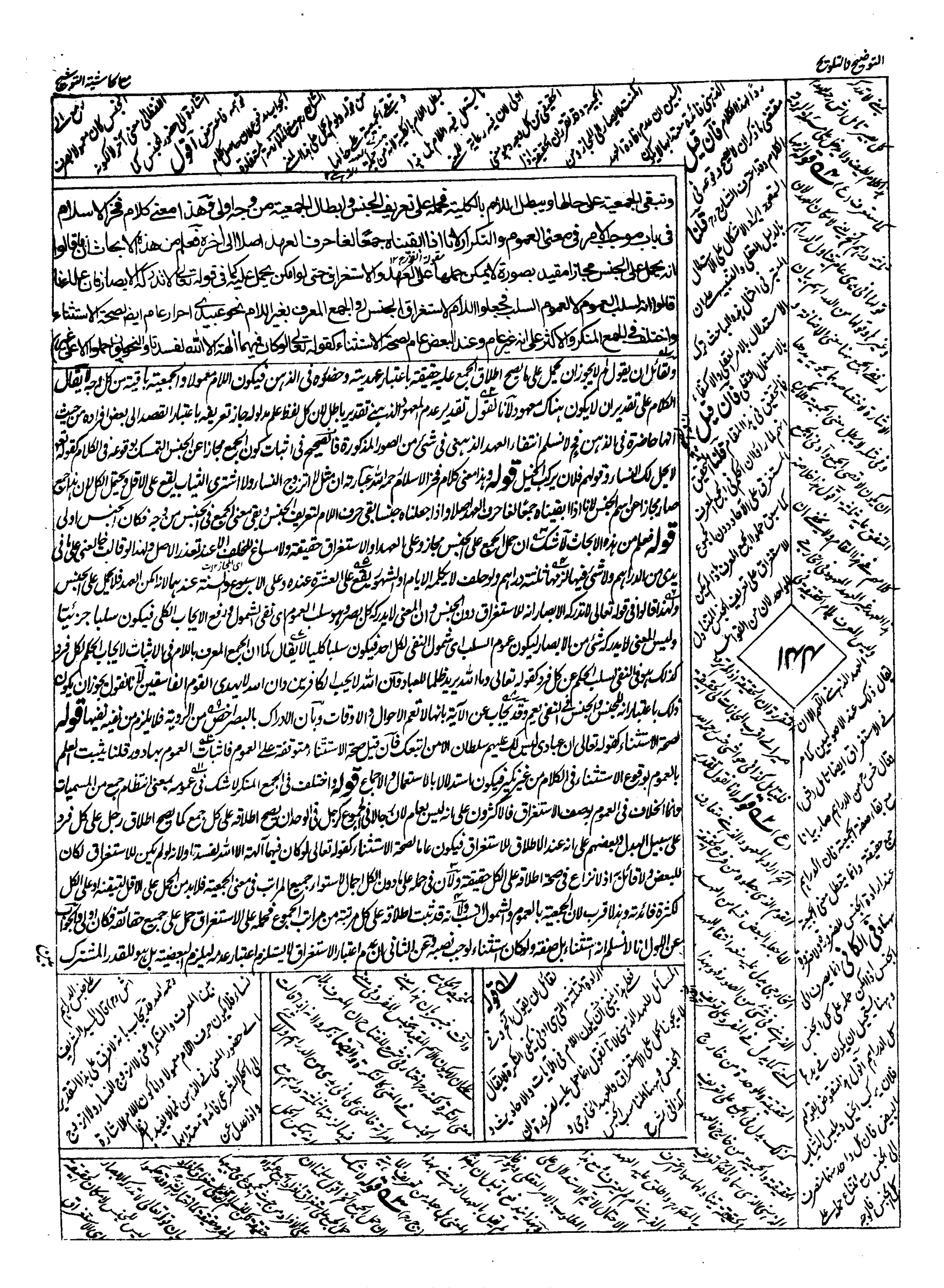


قال مشايخنا هذا الجمع) اى الجمع المحلى باللام مجاز عن الجنس وتبطل الجمعية حتى لو حلف لا اتزوج النساء يحنث بالواحدة ويراد الواحد بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء ولو اوصى لبنى لزيد وللفقراء نصّف بينه وبينهم لقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد) هذا دليل على ان الجمع مجاز عن الجنس (ولانه لما لم يكن هناك معهود وليس للاستغراق لعدم الفائدة يجب حمله على تعريف الجنس) وانما قال لعدم الفائدة اما فى قوله لا اتزوج النساء فلان اليمين للمنع وتزوج جميع نساء الدنيا غير ممكن فمنعه يكون لغوا وفى قوله تعالى انما الصدقات للفقراء لا يمكن صرف الصدقات الى جميع فقراء الدنيا فلا يكون الاستغراق مرادًا فيكون لتعريف الجنس مجازا فيكون الآية لبيان مصرف الزكوة (فتبقى الجمعية فيه من وجه ولو لم يحمل لبطل اللام اصلا) اى اذا كان اللام لتعريف الجنس فمعنى الجمعية باق فى الجنس من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا فعلى هذا الوجه حرف اللام معمول ومعنى الجمعية باق من وجه ولو لم يحمل على هذا

فى مثل هذه الصور وان لم يكن عاما لكنه يتضمن صيغة عموم باعتبارها صح الاستثناء وهو جمع مضاف الى المعرفة اى جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد وايام هذا الشهر وآحاد هذا الجمع الثانى ان المراد ان الاستثناء المتصل من متعدد غير محصور دليل العموم وذلك لان المستثنى منه فى الاستثناء المتصل يجب ان يشمل المستثنى وغيره بحسب اللفظ لانه ليكون الاستثناء لاخراجه ومنعه عن الدخول تحت الحكم فلابد فيه من اعتبار التعدد فان كان محصورا شاملا للمستثنى شمول العشرة للواحد وزيد للراس والشهر لليوم والجماعة التى فيهم زيد لزيد صح الاستثناء والا فلابد من استغراقه ليتناول المستثنى وغيره فيصح اخراجه الثالث ان المراد استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ لا ما هو من اجزائه كما فى الصور المذكورة لا يقال فالمستثنى فى مثل جاءنى الرجال الا زيدا ليس من الافراد لان افراد الجمع جموع لا آحاد لانا نقول الصحيح ان الحكم فى الجمع المعرف الغير المحصور انما هو على الآحاد دون المجموع بشهادة الاستقراء والاستعمال او لقول ان المراد افراد مدلول اصل اللفظ وهو ههنا الرجل **قوله** قال مشايخنا ١٢ الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس وهذا ما ذكره ايمة العربية فى مثل فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض انه للجنس للقطع بانه ليس القصد الى عهد او استغراق فلو حلف لا يتزوج النساء او لا يشترى العبيد او لا يكلم الناس يحنث بالواحد لان اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة الثلثة فى الجمع حتى انه حين لم يكن من جنس الرجال غير آدم عليه السلام كانت حقيقة الجنس متحققة ولم تتغير بكثرة افراده والواحد هو المتيقن فيعمل به عند الاطلاق وعدم الاستغراق الا ان ينوى العموم فح لا يحنث قط ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه واليمين تنعقد لان عدم تزوج جميع النساء متصور وعن بعضهم انه لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا تثبت الا بالنية فصار كانه نوى المجاز ثم هذا الجنس بمنزلة النكرة يخص فى الاثبات كما اذا حلف يركب الخيل يحصل البر بركوب خيل واحد ويعم فى النفى مثل لا يحل لك النساء اى واحدة منهن وكقوله تعالى انما الصدقات للفقراء يكون معناه ان جنس الصدقة لجنس الفقير فيجوز الصرف الى واحد وذلك لان الاستغراق ليس بمستقيم اذ يصير المعنى ان كل صدقة لكل فقير لا يقال بل المعنى ان جميع الصدقات لجميع الفقراء ومقابلة الجمع بالجمع يقتضى انقسام الآحاد على الآحاد لما ثبوت كل فرد من هذا الجمع لكل فرد من ذلك الجمع لانا نقول لو سلم ان هذا معنى الاستغراق فالمطلوب حاصل وهو جواز صرف الزكوة الى فقير واحد **قوله** فعلى هذا الوجه وهو ان يكون هذا الجمع للجنس حرف اللام معمول لدلالته على تعريف الجنس اى الاشارة الى هذا الجنس من الاجناس ومعنى الجمعية باق من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا بمعنى انه مفهوم كلى لا يمنع شركة الكثير فيه لا بمعنى ان الكثرة جزء مفهومه وهذا معنى قول الامام فخر الاسلام رح ان كل جنس يتضمن الجمع فمعنى الجمعية وهو التكثر باق من وجه وان بطل من وجه حيث صح الحمل على الواحد





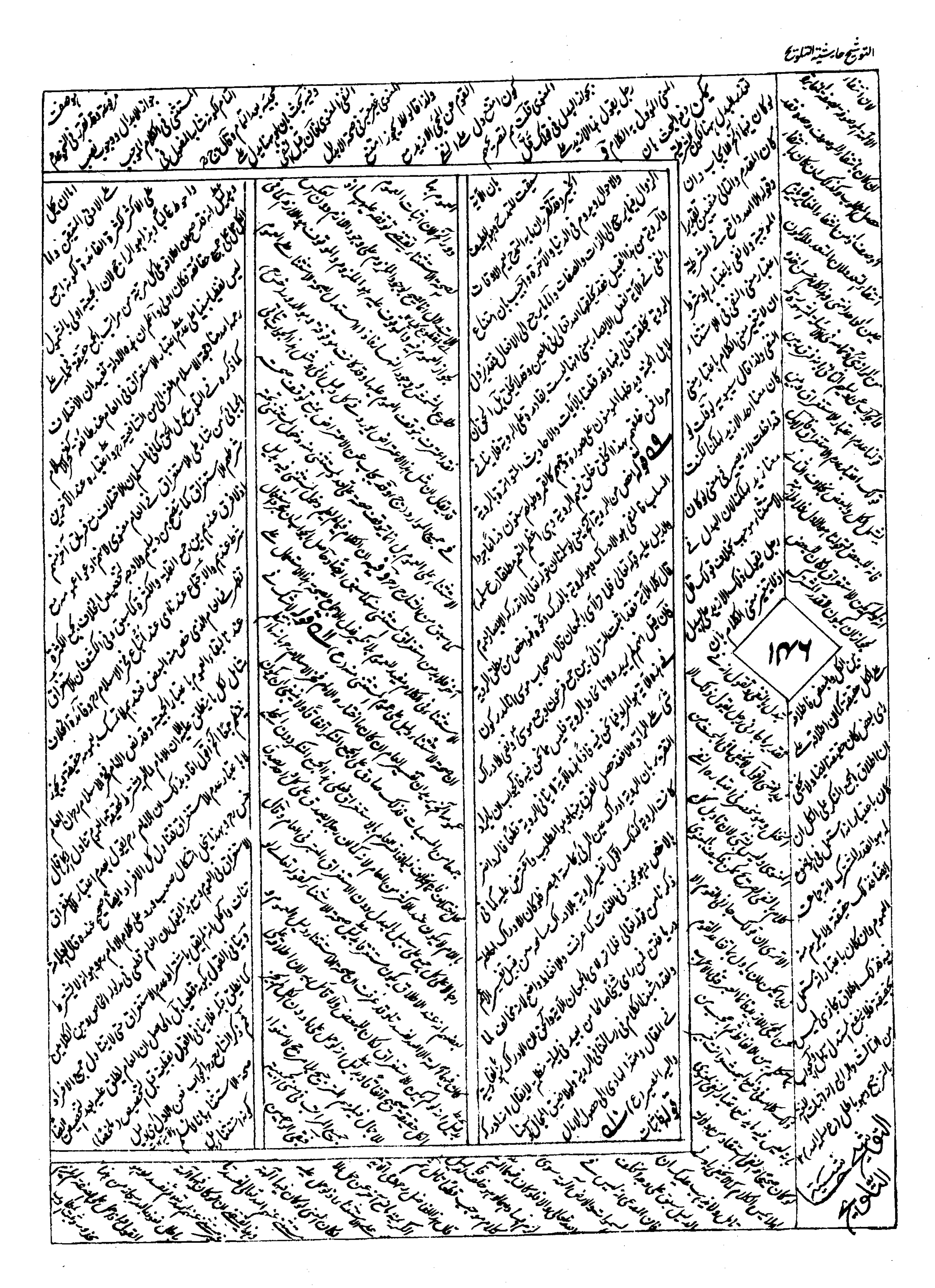


وتبقى الجمعية على حالها او يبطل اللام بالكلية فحمله على تعريف الجنس وابطال الجمعية من وجه اولى فهذا معنى كلام فخر الاسلام في باب موجب الامر في معنى العموم والتكرار لانا اذا ابقيناه جمعاً لغا حرف العهد اصلا الى آخره فعلم من هذه الابحاث انهم قالوا انه يحمل على الجنس مجازا مقيد بصورة لا يمكن حملها على العهد ولا الاستغراق حتى لو امكن يحمل عليه كما في قوله تعالى لا تدركه الابصار فان علماءنا قالوا انه لسلب العموم لا لعموم السلب فجعلوا اللام لاستغراق الجنس والجمع المعرف بغير اللام نحو عبيدي احرار عام ايضاً لصحة الاستثناء واختلف في الجمع المنكر والاكثر على انه غير عام وعند البعض عام لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا والنحويون حملوه على الاعم

ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يحمل على ما يصح اطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار عهديته وحضوره في الذهن فيكون اللام معمولا والجمعية باقية من كل وجه لا يقال الكلام على تقدير ان لا يكون هناك معهود لانا نقول تقدير عدم المعهود الذهني تقدير باطل لان كل لفظ علم مدلوله جاز تعريفه باعتبار القصد الى بعض افراده من حيث انها حاضرة في الذهن ثم لا نسلم انتفاء العهد الذهني في شيء من الصور المذكورة فالصحيح في اثبات كون الجمع مجازا عن الجنس التمسك بوقوعه في الكلام كقوله لا يحل لك النساء وقولهم فلان يركب الخيل **قوله** هذا معنى كلام فخر الاسلام رحمه الله عبارته ان مثل لا اتزوج النساء ولا اشتري الثياب يقع على الاقل ويحتمل الكل لان هذا جمع صار مجازا عن اسم الجنس لانا اذا ابقيناه جمعاً لغا حرف العهد اصلا واذا جعلناه جنسا بقي حرف اللام لتعريف الجنس وبقي معنى الجمع في الجنس من وجه فكان الجنس اولى **قوله** فعلم من هذه الابحاث لا شك ان حمل الجمع على الجنس مجاز وعلى العهد او الاستغراق حقيقة ولا مساغ للخلف الا عند تعذر الاصل ولهذا لو قال لله علي ان اتصدق بالدراهم ولا شيء فيها لزمه ثلثة دراهم ولو حلف لا يكلمه الايام او الشهور يقع على العشرة عنده وعلى الاسبوع والسنة عندهما لانه امكن العهد فلا يحمل على الجنس ولهذا قالوا في قوله تعالى لا تدركه الابصار انه للاستغراق دون الجنس وان المعنى لا يدركه كل بصر وهو سلب العموم اي نفي الشمول ورفع الايجاب الكلي فيكون سلبا جزئيا وليس المعنى لا يدركه شيء من الابصار ليكون عموم السلب اي شمول النفي لكل احد فيكون سلبا كليا لا يقال لما ان الجمع المعرف باللام في الاثبات لايجاب الحكم لكل فرد كذلك هو في النفي لسلب الحكم عن كل فرد كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وان الله لا يحب الكافرين وان الله لا يهدي القوم الفاسقين لانا نقول يجوز ان يكون ذلك باعتبار انه للجنس والجنس في النفي يعم وقد يجاب عن الآية بانها لا تعم الاحوال والاوقات وبان الادراك بالبصر اخص من الرؤية فلا يلزم من نفيه نفيها **قوله** لصحة الاستثناء كقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك فان قيل صحة الاستثناء متوقفة على العموم فاثبات العموم بها دور قلنا يثبت العلم بالعموم بوقوع الاستثناء في الكلام من غير نكير فيكون استدلالا بالاستعمال والاجماع **قوله** واختلف في الجمع المنكر لا شك في عمومه بمعنى انتظام جمع من المسميات وانما الخلاف في العموم بوصف الاستغراق فالاكثرون على انه ليس بعام لان رجالا في المجموع كرجل في الوحدان يصح اطلاقه على كل جمع كما يصح اطلاق رجل على كل فرد على سبيل البدل وبعضهم على انه عند الاطلاق للاستغراق فيكون عاما لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ولانه لو لم يكن للاستغراق لكان للبعض ولا قائل به اذ لا نزاع في صحة اطلاقه على الكل حقيقة ولان في حمله على ما دون الكل اجمال لاستواء جميع المراتب في معنى الجمعية فلا بد من الحمل على الاقل لتيقنه او على الكل لكثرة فائدته وهذا اقرب لان الجمعية بالعموم والشمول انسب ولانه قد ثبت اطلاقه على كل مرتبة من مراتب المجموع فحمله على الاستغراق حمل على جميع حقائقه فكان اولى والجواب عن الاول انا لا نسلم انه استثناء بل صفة ولو كان استثناء لوجب نصبه وعن الثاني ان عدم اعتبار الاستغراق لا يستلزم اعتبار عدمه ليلزم البعضية بل هو للقدر المشترك

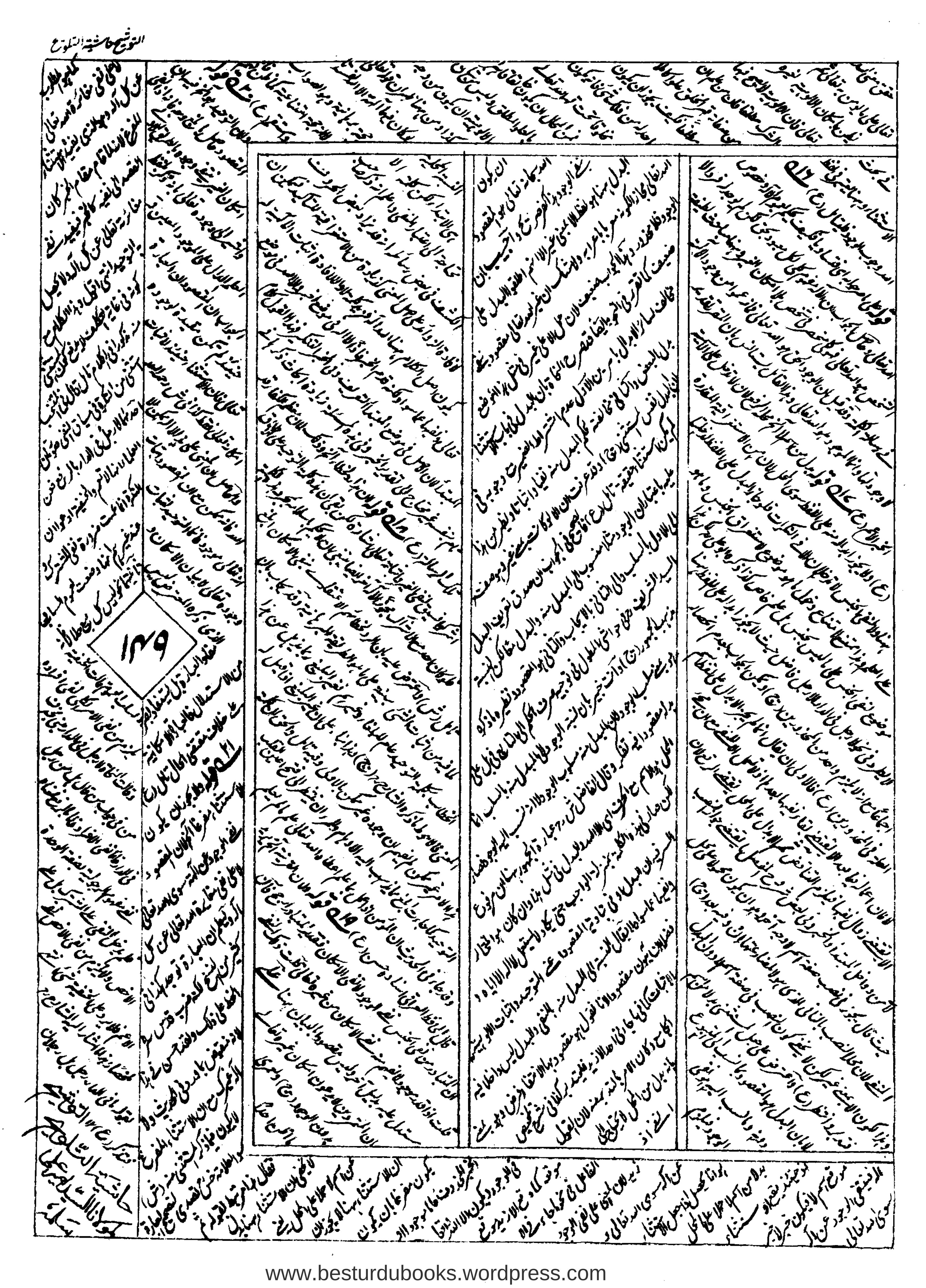
١٤٤

الكل في
بعض المواد يكون بدليل
آخر مثلاً ثبوت ادراك البصر للبعض
بقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة
الى ربها ناظرة



ومنها) اى من الفاظ العام (المفرد المحلى باللام اذا لم يكن المعهود كقوله تعالى ان الانسان لفى خسر الا الذين امنوا وقوله تعالى والسارق والسارقة الا ان تدل القرينة على انه لتعريف الماهية نحو اكلت الخبز وشربت الماء وانما يحتاج فى تعريف الماهية الى القرينة لما ذكرنا ان الاصل فى اللام العهد ثم الاستغراق ثم تعريف الماهية (ومنها النكرة فى موضع النفى لقوله تعالى قل من انزل الكتاب الذى جاء به موسى فى جواب ما انزل الله على بشر من شئ) وجه التمسك انهم قالوا ما انزل الله على بشر من شئ فلو لم يكن مثل هذا الكلام للسلب الكلى لم يستقم فى الرد عليهم الايجاب الجزئى وهو قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذى جاء به موسى (وكلمة التوحيد والنكرة فى موضع الشرط

بين الكل والبعض فى عن الثالث والرابع انه اثبات اللغة بالترجيح على ان الحمل على القدر المشترك ابهام كما فى رجل لا اجمال اذ يعرف ان معناه جمع من الرجال وان لم يعلم تعيين عدده وما ذكره من الجمع بين الحقائق ان اريد به انه موضوع لكل مرتبة وضعا على حدة ليكون مشتركا فهو ممنوع وان اريد بانه موضوع للمفهوم الاعم الصادق على كل مرتبة بطريق الحقيقة فهو قول بعدم الاستغراق **قوله** ومنها المفرد المحلى باللام قد سبق ان المعرف باللام اذا لم يكن للعهد الخارجى فهو للاستغراق الا ان تدل القرينة على انه لنفس الماهية كما فى قولنا الانسان حيوان ناطق او للمعهود الذهنى كما فى اكلت الخبز وشربت الماء فانه للبعض الخارجى المطابق للمعهود الذهنى وهو الخبز والماء المقرر فى الذهن انه يوكل ويشرب وهو مقدار ما معلوم كذا ذكره المحققون والمص جعله لتعريف الماهية فكانه اراد بالمعهود الذهنى المقدم على الاستغراق ما لم يسبق ذكره كقولك للغلام وقد دخلت البلد وتعلم ان فيه سوقا ادخل السوق اشارة الى سوق البلد وهو مثله عند المحققين معهود خارجى لكونه اشارة الى معين **قوله** كقوله تعالى ان الانسان لفى خسر الا الذين آمنوا وقوله والسارق والسارقة اى الذى سرق والتى سرقت نبه بالمثالين على ان المراد باللام ههنا اعم من حرف التعريف واسم الموصول مع ما فى المثال الاول من الدليل على كون الصيغة للعموم **قوله** ومنها اى من الفاظ العام النكرة الواقعة فى موضع ورد فيه النفى بان ينسحب عليها حكم النفى فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد وقد يقصد بالنكرة الواحد بصفة الوحدة فيرجع النفى الى الوصف فلا تعم مثل ما فى الدار رجل بل رجلان اما اذا كانت مع من ظاهرة او مقدرة كما فى ما من رجل ولا رجل فى الدار فهو للعموم قطعا ولهذا قال صاحب الكشاف ان قراءة لا ريب فيه بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع تجوزه واستدل المص على عموم النكرة المنفية بالنص والاجماع اما الاول فلان قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذى جاء به موسى استفهام تقرير وتبكيت بمعنى ما انزل الله التورية على موسى فانتم معترفون بذلك فهو ايجاب جزئى باعتبار ان تعلق الحكم بفرد معين من الشئ تعلق ببعض افراده ضرورة وقد قصد به الزام اليهود ورد قولهم ما انزل الله على بشر من شئ فيجب ان يكون المعنى ما انزل الله على واحد من البشر شيئا من الكتب على انه سلب كلى ليستقيم رده بالايجاب الجزئى اذ الايجاب الجزئى لا ينافى السلب الجزئى مثل انزل الله بعض الكتب على البعض البشر ولم ينزل بعضها على بعضهم وانما قال الايجاب والسلب دون الموجبة والسالبة لان الكلية والبعضية ههنا ليست فى جانب المحكوم عليه بل فى جانب متعلقات الحكم واما الثانى فلان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اجماعا فلو لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق لما كان اثبات الواحد الحق تعالى وتقدس توحيدا ولا اشارة الى هذا التقرير قال وكلمة التوحيد دون ان يقول ولقولنا لا اله الا الله ولصحة الاستثناء فان قلت لما فسرت الاله بالمعبود بالحق لزم استثناء الشئ عن نفسه لان الله ايضا اسم للمعبود بالحق على ما صرح به قلت معناه انه علم للمعبود بالحق الموجود البارئ للعالم الذى هو فرد خاص من مفهوم الاله لا انه اسم لهذا المفهوم الكلى كالاله ثم لا يخفى ان الاستثناء ههنا بدل من اسم لا حملا على المحل والخبر محذوف اى لا اله موجود او فى الوجود الا الله فان قلت هلا قدرت فى الامكان ونفى الامكان يستلزم نفى الوجود من غير عكس قلت لان هذا لرد خطأ المشركين فى اعتقاد تعدد الآلهة فى الوجود ولان القرينة وهى نفى الجنس انما تدل على الوجود دون الامكان ولان التوحيد هو بيان وجوده ونفى اله غيره لا بيان امكانه وعدم امكان غيره ولا يجوز ان يكون الاستثناء مفرغا واقعا موقع الخبر لان المعنى على نفى الوجود عن آلهة سوى الله لا على نفى مغايرة الله عن كل اله **قوله** والنكرة فى موضع الشرط يريد ان الشرط فى مثل ان فعلت كذا فعبدى حر او امرأته طالق لليمين على تحقيق نقيض مضمون الشرط فان كان الشرط



اذا كان) اى الشرط (مثبتا عام فى طرف النفى فان قال ان ضربت رجلا فكذا معناه لا اضرب رجلا كان اليمين للمنع هنا) اعلم ان اليمين اما للمنع او للحمل ففى قوله ان ضربت رجلا فعبده حر اليمين للمنع فيكون كقوله لا اضرب رجلا فشرط البر ان لا يضرب احدا من الرجال فيكون للسلب الكلى فيكون عاما فى طرف النفى وانما قيل بقوله اذا كان الشرط مثبتا حتى لو كان الشرط منفيا لا يكون عاما كقوله ان لم اضرب رجلا فعبدى حر فمعناه اضرب رجلا فشرط البر ضرب واحد من الرجال فيكون للايجاب الجزئى (وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة عندنا نحو لا اجالس الا رجلا عالما فله ان يجالس كل عالم كقوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف خير من صدقة الآية وانما يدل على العموم لانه فى معرض التعليل) لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا وهذا الحكم عام فلو لم تكن العلة المذكورة عامة لما صح التعليل (ولان النسبة الى المشتق تدل على علية المأخذ فكذا النسبة الى الموصوف بالمشتق لان قوله لا اجالس الا عالما معناه الا رجلا عالما فيعم بعموم العلة) فان قوله لا اجالس الا عالما عام لعموم العلة ومعناه لا اجالس الا رجلا عالما فان اظهرنا الموصوف وهو الرجل ونقول لا اجالس الا رجلا عالما كان عاما ايضا (فان قيل النكرة الموصوفة مقيدة والمقيد من اقسام الخاص

مثبتا مثل ان ضربت رجلا فكذا فهو يمين للمنع بمنزلة قولك والله لا اضربن رجلا وان كان منفيا مثل ان لم اضرب رجلا فكذا فهو يمين للحمل بمنزلة قولك والله لاضربن رجلا ولا شك ان النكرة فى الشرط المثبت خاص يفيد الايجاب الجزئى فيجب ان يكون فى جانب النقيض للعموم والسلب الكلى والنكرة فى الشرط المنفى عام يفيد السلب الكلى فيجب ان يكون فى جانب النقيض للخصوص والايجاب الجزئى فظهر ان عموم النكرة فى موضع الشرط ليس الا لعموم النكرة فى موضع النفى قوله وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة وهى التى لا تختص بفرد واحد من افراد تلك النكرة كما اذا حلف لا يجالس الا رجلا عالما فان العلم ليس مما يخص واحدا من الرجال بخلاف ما اذا حلف لا يجالس الا رجلا يدخل داره وحده قبل كل واحد فان هذا الوصف لا يصدق الا على فرد واحد واستدل على عمومها بوجهين الاول الاستعمال فى قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف خير من صدقة يتبعها اذى للقطع بان هذا الحكم عام فى كل عبد مؤمن وكل قول معروف مع ان قوله تعالى ولعبد مؤمن وقع فى معرض التعليل للنهى عن نكاح المشركين وهو عام لما ذكرنا من ان الجمع المعرف باللام عام فى النفى والاثبات فيجب عموم العلة ليلايم عموم الحكم وفى هذا اشارة الى الرد على من زعم ان عموم النكرة الموصوفة مختص بغير الجزاء وبكلمة اى وبالنكرة المستثناة من النفى الثانى ان تعليق الحكم بالوصف المشتق سواء ذكر موصوفه او لم يذكر مشعر بان مأخذ اشتقاق الوصف علة لذلك الحكم فيعم الحكم لعموم علته وهذا مراد من قال الصفة والموصوف كشئ واحد فعمومها عمومه ويدل على هذا الاصل انه لو حلف لا يجالس الا رجلا يحنث بمجالسة رجلين ولو حلف لا يجالس الا رجلا عالما لم يحنث بمجالسة رجلين عالمين او اكثر وقد يقال فى بيان ذلك ان الاستثناء ليس بمستقل فحكمه انما يؤخذ من صدر الكلام وهذه النكرة فى صدر الكلام عامة لوقوعها فى سياق النفى اذ المعنى لا اجالس رجلا عالما ولا رجلا جاهلا ولا غير ذلك الا رجلا عالما ولا يخفى ان هذا البيان جار بعينه فى مثل لا اجالس الا رجلا والوجه ما اشار اليه شمس الائمة حيث قال ان النكرة اذا كانت غير موصوفة فالاستثناء باسم الشخص فيتناول واحدا واذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة النوع فيخص ذلك النوع بصيرورته مستثنى وتحقيق ذلك ان فى النكرة معنى الوحدة والجنسية فيكون لا اجالس الا رجلا معناه الا رجلا واحدا فيحنث بمجالسة رجلين الا انه قد تنضم اليها قرينة دالة على ان القصد منها

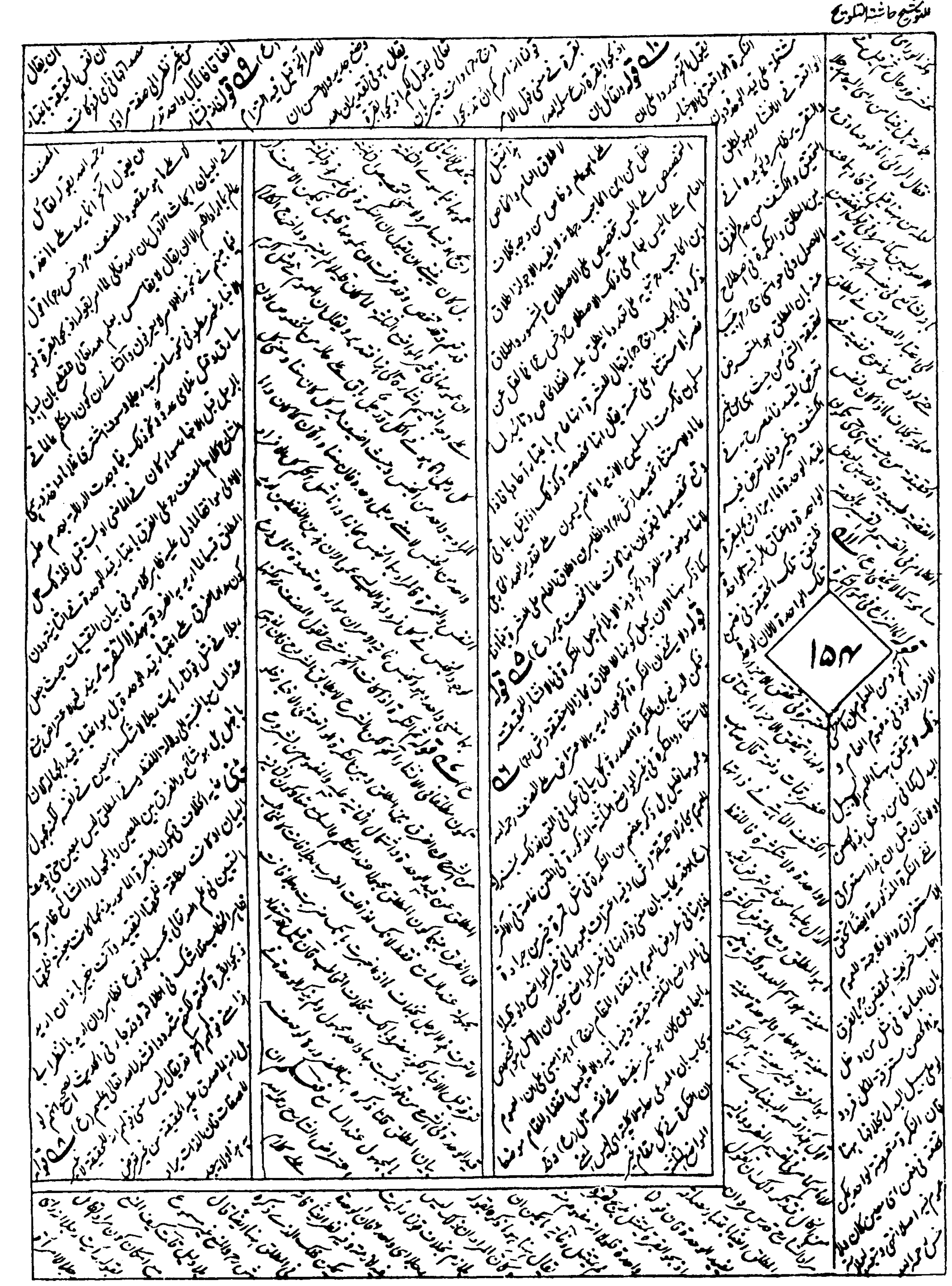
فوٹو آفسٹ: اورینٹ پروسیس الباسط سٹریٹ توحید نگر عقب گھوڑا ہسپتال لاہور۔ فون نمبر ۳۲۱۶۷۸

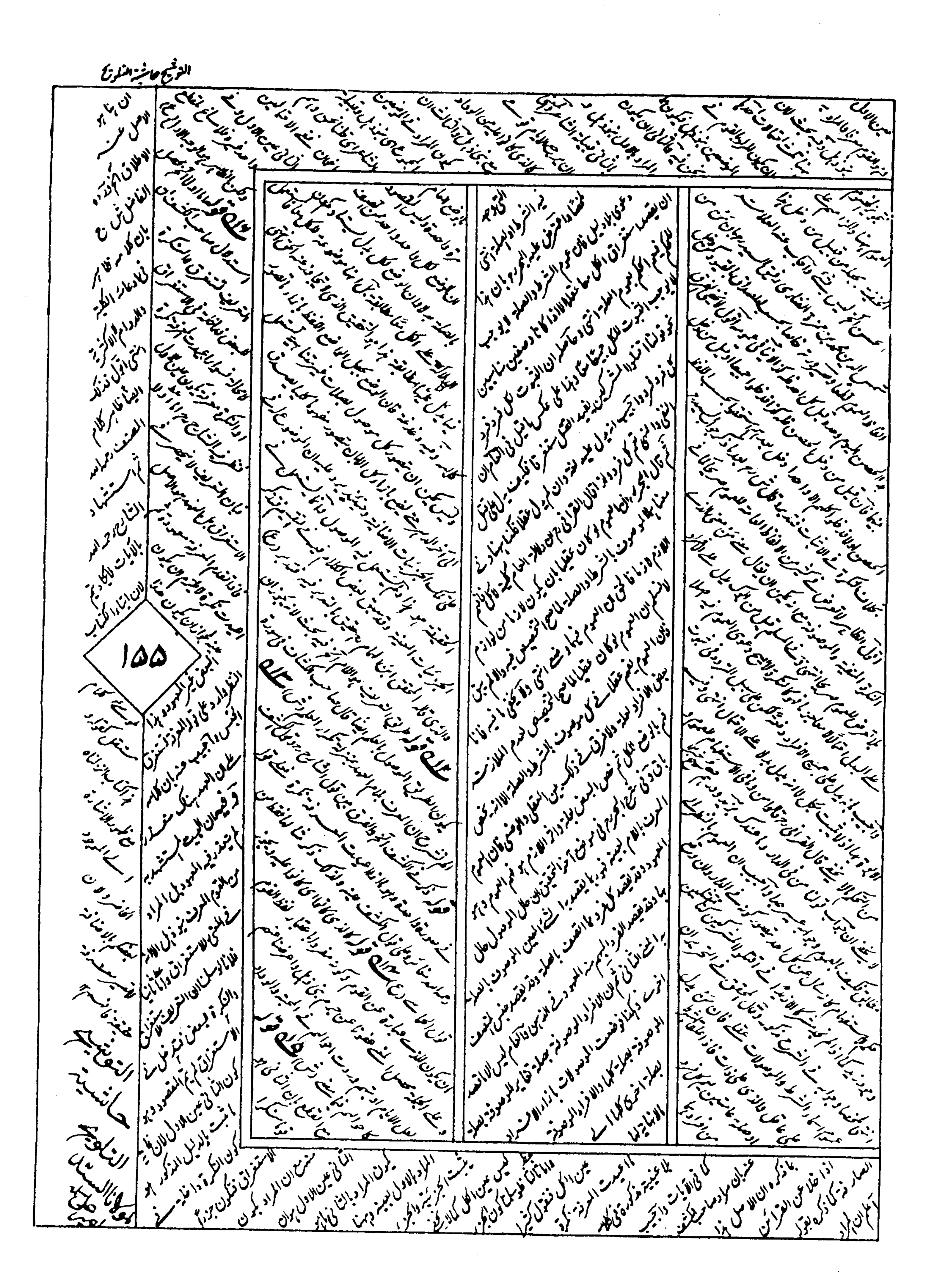
المطبعة العربية

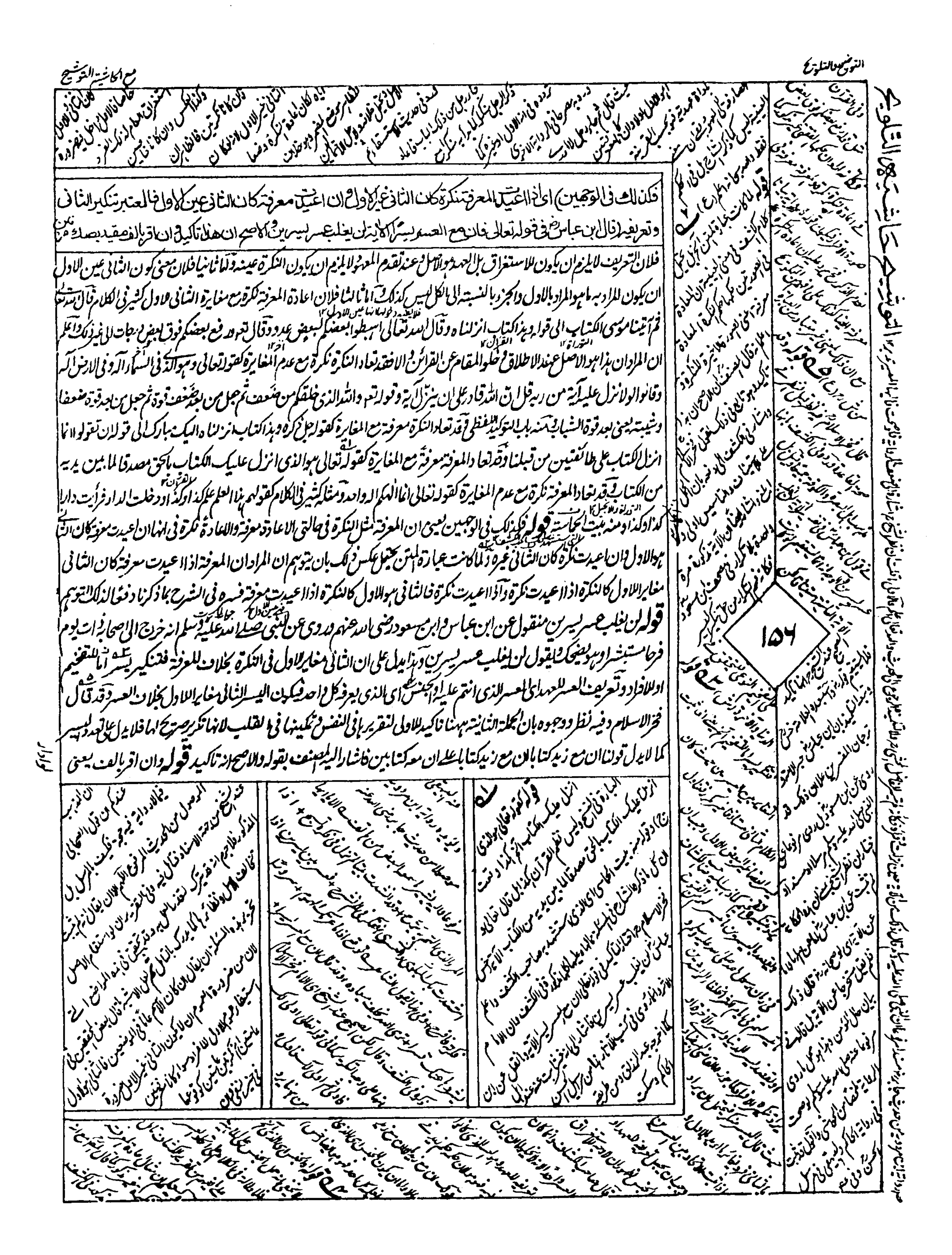
قلنا خاص من وجه عام من وجه) اى خاص بالنسبة الى المطلق الذى لا يكون فيه ذلك القيد عام فى افراد ما يوجد فيه ذلك القيد (والنكرة فى غير هذه المواضع خاص لكونها دالة على فرد لكنها تكون مطلقة اذا كانت فى الانشاء) نحو ان تذبحوا بقرة (ويثبت بها واحد مجهول عند السامع اذا كانت فى الاخبار نحو رأيت رجلا فاذا اعيدت نكرة كانت غير الاولى واذا اعيدت معرفة كانت عينها لان الاصل فى اللام العهد والمعرفة اذا اعيدت

الى مجرد جنسيته دون الوحدة فلا يختص ببعض الافراد كما اذا وصفت بصفة عامة والحكم مما يصح تعليله بهذا الوصف فانه يعلم من ذلك تعلق الحكم بكل ما يوجد فيه الوصف الا ان القرينة لا تنحصر فى الوصف للقطع بان القصد فى مثل تمرة خير من جرادة واكرم رجلا لا امرأة الى الجنس دون الفرد ولا كل وصف يصلح قرينة للقطع بانه لا عموم فى مثل لقيت رجلا عالما وما اشد الا جالس رجلا عالما وحصيل البر بمجالسة واحد فالحاصل ان النكرة فى غير موضع النفى قد تعم بحسب اقتضاء المقام الا انه يكثر فى النكرة الموصوفة بوصف عام **قوله** خاص من وجه عام من وجه فان قلت قد صرح فيما سبق بان اللفظ الواحد لا يكون خاصا وعاما من حيثيتين قلنا ليس المراد بالخاص ههنا الخاص الحقيقى اعنى ما وضع لكثير محصور او لواحد بل الاضافى اى ما يكون متناولا لبعض ما تناوله لفظ آخر لا لمجموعه فيكون اقل تناولا بالاضافة اليه وهو معنى خصوصه بهذا كما فى قوله تعالى والذين يتوفون منكم واولات الاحمال ان كلا منهما بالنسبة الى الآخر خاص من وجه عام من وجه وذكر ابن الحاجب ان التخصيص يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته وان لم يكن عاما كما يطلق العام على اللفظ بمجرد تعدد مسمياته مثل العشرة **قوله** والنكرة فى غير هذه المواضع اى النفى والشرط المثبت والوصف بصفة عامة تخص لانها موضوعة للفرد فلا تعم الا بدليل يوجب العموم ولا يخفى ان النكرة المصدرة بلفظ كل مثل اكرم كل رجل والنكرة المستغرقة باقتضاء المقام كقوله تعالى علمت نفس وقولهم تمرة خير من جرادة واقعة فى غير هذه المواضع مع انها عامة ثم النكرة اذا كانت خاصا فان وقعت فى الانشاء فهى مطلق تدل على نفس الحقيقة من غير تعرض لامر زائد وهذا معنى قولهم المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفى ولا بالاثبات كقوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة فانه انشاء للامر بمنزلة صيغ العقود مثل بعت واشتريت وان وقعت فى الاخبار مثل رأيت رجلا فهى لاثبات واحد مبهم من ذلك الجنس غير معلوم التعيين عند السامع وجعله مقابلا للمطلق باعتبار اشتماله على قيد الوحدة ولقائل ان يقول لا نم عدم تعرض المطلق لقيد الوحدة للقطع بان معنى ان تذبحوا بقرة ذبح بقرة واحدة ومعنى فتحرير رقبة اعتاق رقبة واحدة وكان المراد ان ذلك ليس بلازم بل يجوز ان يراد به نفس الحقيقة او فرد منها او ما صدقت هى عليه واحدا كان او اكثر ولهذا فسره المحققون بالشائع فى جنسه بمعنى انه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك من غير تعرض تعيين واما النزاع فى عموم النكرة فى الانشاء والاخبار فالحق انه لفظى لان القائلين بالعموم لا يريدون شمول الحكم لكل فرد حتى يجب فى مثل اعط الدرهم فقيرا صرفه الى كل فقير وفى مثل ان تذبحوا بقرة ذبح كل بقرة وفى مثل فتحرير رقبة تحرير كل رقبة بل المراد الصرف الى فقير اى فقير كان وكذا المراد ذبح بقرة اى بقرة كانت وتحرير رقبة اى رقبة كانت فان سمى مثل هذا عاما فعام والا فلا على انهم جعلوا مثل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا عاما مع انه من هذا القبيل فان جعل مستغرقا فكل نكرة كذلك والا فلا حاجة للعموم **قوله** فاذا اعيدت نكرة لما انجر الكلام الى ذكر النكرة وافادتها العموم والخصوص اردفه بما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت نكرة فالثانى غير الاول والمعرفة بالعكس والكلام فيما اذا اعيد اللفظ الاول اما مع كيفية من التنكير والتعريف او بدونها وح يكون طريق التعريف هو اللام او الاضافة ليصح اعادة المعرفة نكرة وبالعكس وتفصيل ذلك ان المذكور اولا اما ان يكون نكرة او معرفة وعلى التقديرين اما ان يعاد نكرة او معرفة فيصير اربعة اقسام وحكمها ان ينظر الى الثانى فان كان نكرة فهو مغاير للاول والا لكان المناسب هو التعريف بناء على كونه معهودا سابقا فى الذكر وان كان معرفة فهو الاول حملا له على المعهود الذى هو الاصل فى اللام والاضافة وذكر فى الكشف انه ان اعيدت النكرة نكرة فالثانى مغاير للاول والا فعينه لان المعرفة تستغرق الجنس والنكرة تتناول البعض فيكون داخلا فى الكل سواء قدم او اخر ومثال اعادة المعرفة نكرة بقول الحماسى صفحنا عن بنى ذهل وقلنا القوم اخوان عسى الايام ان يرجعن قوما كالذى كانوا مع القطع بان الثانى عين الاول وفيه نظر لما اولا

١٥٣



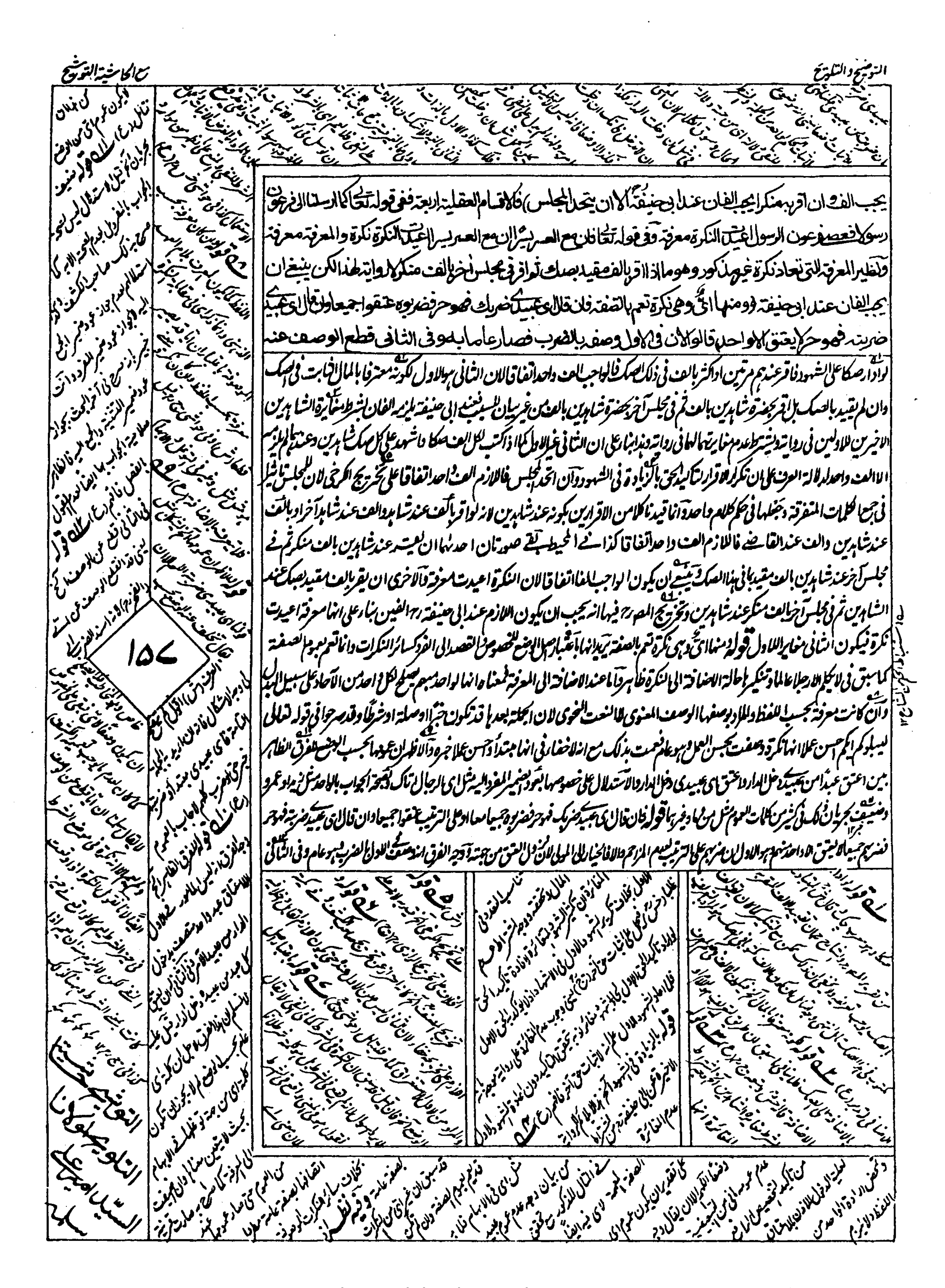




فكذلك في الوجهين) اي ان اعيد المعرفة نكرة كان الثاني غير الاول وان اعيد معرفة كان الثاني عين الاول فالمعتبر تنكير الثاني وتعريفه (قال ابن عباس رضي في قوله تعالى فان مع العسر يسرا الآية لن يغلب عسر يسرين والاصح ان هذا تاكيد وان اقر بالف مقيد بصك من

فلان التعريف لا يلزم ان يكون للاستغراق بل العهد هو الاصل وعند تقدم المعهود لا يلزم ان يكون النكرة عينه واما ثانيا فلان معنى كون الثاني عين الاول ان يكون المراد به ما هو المراد بالاول والجزء بالنسبة الى الكل ليس كذلك واما ثالثا فلان اعادة المعرفة نكرة مع مغايرة الثاني للاول كثير في الكلام قال الله تعالى ثم آتينا موسى الكتاب الى قوله وهذا كتاب انزلناه وقال الله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدو وقال تعالى ورفع بعضكم فوق بعض درجات الى غير ذلك واعلم ان المراد ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا فقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقالوا لولا انزل عليه آية من ربه قل ان الله قادر على ان ينزل آية وقوله تعالى والله الذي خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة يعني بعد قوة الشباب ومنه باب التوكيد اللفظي وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله جل ذكره وهذا كتاب انزلناه اليك مبارك الى قوله ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الحكم اله واحد ومثله كثير في الكلام كقولهم هذا العلم علم كذا وكذا ودخلت الدار فرأيت دارا كذا وكذا ومنه بيت الحماسة **قوله** فكذلك في الوجهين يعني ان المعرفة مثل النكرة في حالتي الاعادة معرفة والاعادة نكرة في انها ان اعيدت معرفة كان الثاني هو الاول وان اعيدت نكرة كان الثاني غيره ولما كانت عبارة المتن تحتمل عكس ذلك بان يتوهم ان المراد ان المعرفة اذا اعيدت معرفة كان الثاني مغاير الاول كالنكرة اذا اعيدت نكرة واذا اعيدت نكرة فالثاني هو الاول كالنكرة اذا اعيدت معرفة فسره في الشرح بما ذكرنا دفعا لذلك التوهم **قوله** لن يغلب عسر يسرين منقول عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهم وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه خرج الى اصحابه ذات يوم فرحا مستبشرا وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين وهذا يدل على ان الثاني مغاير للاول في النكرة بخلاف المعرفة فتنكير يسرا اما للتفخيم او للافراد وتعريف العسر للعهد اي العسر الذي انتم عليه او للجنس اي الذي يعرفه كل احد فيكون اليسر الثاني مغايرا للاول بخلاف العسر وقد قال فخر الاسلام وفيه نظر ووجوه بان الجملة الثانية ههنا تاكيد للاولى لتقريرها في النفس وتمكينها في القلب لانها تكرير صريح لها فلا يدل على تعدد اليسر كما لا يدل قولنا ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا على ان معه كتابين فاشار اليه المصنف بقوله والاصح انه تاكيد **قوله** وان اقر بالف يعني

١٥٦



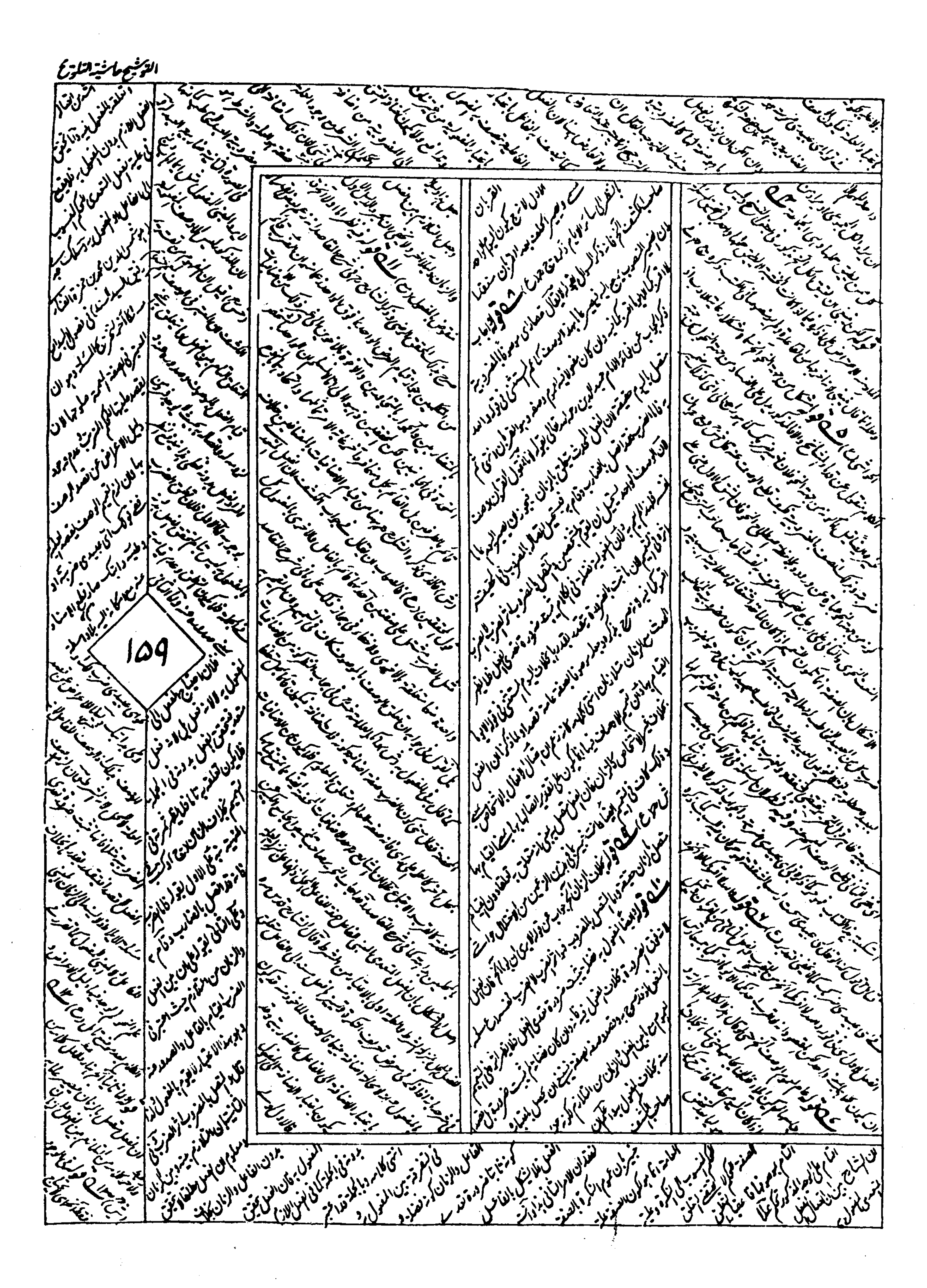
يجب الف وان اقر به منكرا يجب الفان عند ابي حنيفة رحمه الله الا ان يتحد المجلس) فالاقسام العقلية اربعة ففي قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول اعيدت النكرة معرفة وفي قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا اعيدت النكرة نكرة والمعرفة معرفة ونظير المعرفة التي تعاد نكرة غير مذكور وهو ما اذا اقر بالف مقيد بصك ثم اقر في مجلس آخر بالف منكرا لا رواية لهذا لكن ينبغي ان يجب الفان عند ابي حنيفة رحمه الله ومنها اي وهي نكرة تعم بالصفة فان قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه عتقوا جميعا وان قال اي عبيدي ضربته فهو حر لا يعتق الا واحد قالوا لان في الاول وصفه بالضرب فصار عاما به وفي الثاني قطع الوصف عنه

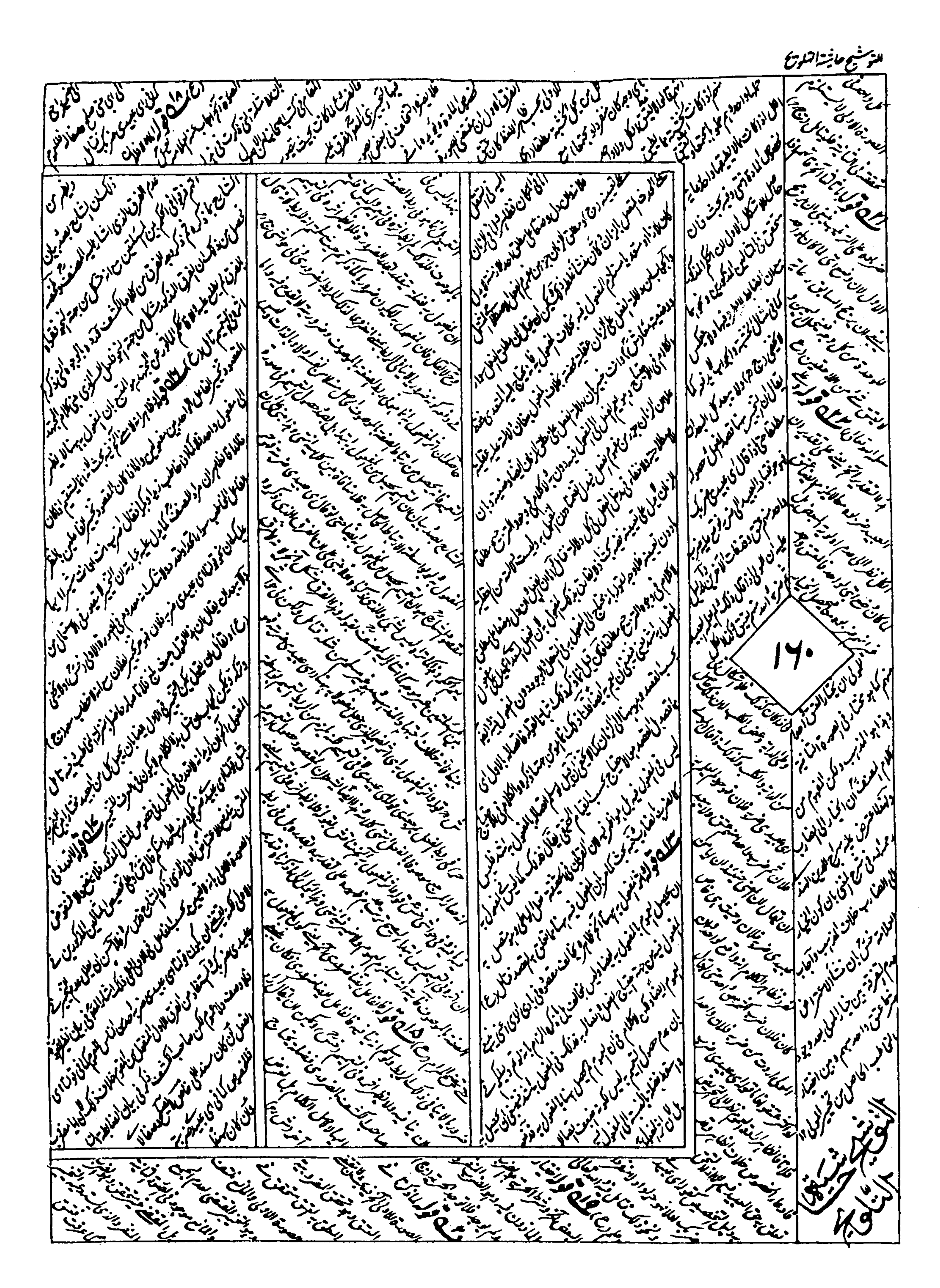
لو ادار صكا على الشهود فاقر عندهم مرتين او اكثر بالف في ذلك الصك فالواجب الف واحد اتفاقا لان الثاني هو الاول لكونه معترفا بالمال الثابت في الصك وان لم يقيد بالصك بل اقر بحضرة شاهدين بالف ثم في مجلس آخر بحضرة شاهدين بالف من غير بيان للسبب فعند ابي حنيفة يلزمه الفان لشرط مغايرة الشاهدين الاخيرين للاولين في رواية وبشرط عدم مغايرتهما له في رواية وهذا بناء على ان الثاني غير الاول كما اذا كتب لكل الف صكا واشهد على كل صك شاهدين وعندهما لا يلزمه الا الف واحد لدلالة العرف على ان تكرار الاقرار لتاكيد الحق بالزيادة في الشهود وان اتحد المجلس فاللازم الف واحد اتفاقا على تخريج الكرخي لان للمجلس تاثيرا في جمع الكلمات المتفرقة وجعلها في حكم كلام واحد وانما قيدنا كلا من الاقرارين بكونه عند شاهدين لانه لو اقر بالف عند شاهد والف عند شاهد آخر او بالف عند شاهدين والف عند القاضي فاللازم الف واحد اتفاقا كذا في المحيط بقي صورتان احدهما ان يقر عند شاهدين بالف منكر ثم في مجلس آخر عند شاهدين بالف مقيد بما في هذا الصك وينبغي ان يكون الواجب الفا اتفاقا لان النكرة اعيدت معرفة والاخرى ان يقر بالف مقيد بصك عند الشاهدين ثم في مجلس آخر بالف منكر عند شاهدين وتخريج المصنف رحمه الله فيها انه يجب ان يكون اللازم عند ابي حنيفة رحمه الله الفين بناء على انها معرفة اعيدت نكرة فيكون الثاني مغايرا للاول قوله ومنها اي وهي نكرة تعم بالصفة يريد انها باعتبار اصل الوضع للخصوص والقصد الى الفرد كسائر النكرات وانما تعم بعموم الصفة كما سبق في لا اكلم الا رجلا عالما والمراد تنكيرها حالة الاضافة الى النكرة ظاهر واما عند الاضافة الى المعرفة فمعناه انها لواحد مبهم يصلح لكل واحد من الآحاد على سبيل البدل وان كانت معرفة بحسب اللفظ والمراد بوصفها الوصف المعنوي لا النعت النحوي لان الجملة بعدها قد تكون خبرا او صلة او شرطا وقد صرح في قوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا انها نكرة وصفت بحسن العمل وهو عام فعمت بذلك مع انه لا خفاء في انها مبتدأ واحسن عملا خبره والاظهر ان عمومها بحسب الوضع للفرق الظاهر بين اعتق عبدا من عبيدي دخل الدار واعتق اي عبيدي دخل الدار والاستدلال على خصوصها بعود ضمير المفرد اليه مثل اي الرجال اتاك وبصحة الجواب بالواحد مثل زيد او عمرو ضعيف لجريان ذلك في كثير من كلمات العموم مثل من وما وغيرهما قوله فان قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه جميعا معا او على الترتيب عتقوا جميعا وان قال اي عبيدي ضربته فهو حر فضربهم جميعا لا يعتق الا واحد منهم هو الاول ان ضربهم على الترتيب لعدم المزاحم والا فالخيار الى المولى لان محل العتق من جهته ووجه الفرق انه وصف الاول بالضرب فهو عام وفي الثاني

١٥٧

وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لان فى الاول وصفه بالضاربية وفى الثانى بالمضروبية وهنا فرق آخر وهو ان اياً لا يتناول الا الواحد المنكر ففى الاول) اى فى قوله اى عبيدى ضربك فهو حر (لما كان عتقه) اى عتق الواحد المنكر (معلقا بضربه مع قطع النظر عن الغير فيعتق كل واحد باعتبار انه منفرد فحينئذ لا تبطل الوحدة ولو لم يثبت هذا) اى عتق كل واحد (وليس البعض اولى من البعض يبطل) اى الكلام (بالكلية وفى الثانى) وهو قوله اى عبيدى ضربته (يثبت الواحد ويتخير فيه الفاعل) اذ هنا يمكن التخيير من الفاعل المخاطب بخلاف الاول (ونحو ايما اهاب دبغ فقد طهر) هذا نظير الاول فان طهارته معلقة بدباغته من غير ان يكون له فاعل معين يمكن منه التخيير فيدل على العموم (ونحو كل اى خبز تريد) هذا نظير الثانى فان التخيير من الفاعل المخاطب ممكن هنا فلا يتمكن من اكل كل واحد بل اكل واحد لكن يتخير فيه المخاطب ومثل هذا الكلام للتخيير فى العرف

قطع عن الوصف لان الضرب انما اضيف الى المخاطب لا الى النكرة التى تعينا ولهذا اتحى ما لم يستقوا جميعا ولا واحد منهم فيما اذا قال لكم حمل هذه الخشبة فهو حر والخشبة مما يطيق حملها واحد فحملوها معا لان الشرط هو حمل الخشبة بكمالها ولم يحملها واحد منهم حتى لو حملوها على التعاقب يعتق الكل واما اذا كانت الخشبة مما لا يطيق حملها واحد فحملوها معا عتقوا جميعا لان المقصود ههنا صيرورة الخشبة محمولة الى موضع حاجته وهذا يحصل بمطلق فعل الحمل من كل واحد منهم وقد حصل بخلاف الصورة الاولى فان المقصود معرفة جلادتهم وذلك انما يحصل بحمل الواحد منهم تمام الخشبة لا بمطلق الحمل لكن ينبغى ان يعتق الكل اذا حملوها على التعاقب كما فى اى عبيدى ضربك **قوله** وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لانه ان اريد بالوصف النعت النحوى فلا نعت فى شئ من الصورتين اذ الجملة بعدها صلة او شرط لان اياً هنا موصولة او شرطية باتفاق النحاة وان اريد به الوصف من جهة المعنى فهى موصوفة فى الصورتين لانها كما وصفت فى الاول بالضاربية للمخاطب وصفت فى الثانية بالمضروبية له فالقول بان الاول وصف والثانى قطع عن الوصف تحكم الا ترى ان يوما فيما اذا قال والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه عام لعموم الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم واجاب صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب فلا يقوم بالمضروب لامتناع قيام الوصف الواحد بشخصين بخلاف الزمان فان الفعل متصل به حقيقة فيجوز ان يصير اليوم عاما به وايضا المفعول فضلة يثبت ضرورة فيتقدر بقدرها فلا يظهر اثره فى التعميم بخلاف المفعول فيه فانه صرح وتصدر بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان من التلازم وفيه نظر اما اولا فلان الضرب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار هو وصف له وتعلق بالمفعول وبهذا الاعتبار هو وصف له ولا امتناع فى قيام الاضافيات بالمضافين واما ثانيا فلان الفعل المتعدى يحتاج الى المفعول به فى التعقل والوجود جميعا والى المفعول فيه فى الوجود فقط فاتصاله بالاول اشد واقر المفعول به ههنا انما هو فى ربط الصفة بالموصوف لا فى التعميم وكونه ضروريا لا ينافى الربط ولو سلم فالفاعل ايضا ضرورى فينبغى ان لا يظهر اثره فى التعميم وكونه غير فضلة لا ينافى الضرورة بل يؤكدها **قوله** وههنا فرق آخر تقريره المصحح حاصله ان اياً للواحد منكر ففى الصورة الاولى ان لم يعتق واحد منهم يلزم بطلان الكلام بالكلية وان عتق واحد دون واحد يلزم الترجيح بلا مرجح اذ لا اولوية للبعض فتعين عتق الكل ومعنى الوحدة باق من جهة ان عتق كل واحد معلق بضربه مع قطع النظر عن الغير فهو بهذا الاعتبار واحد منفرد عن الغير وفى الصورة الثانية يتعين الواحد باختيار المخاطب ضربه لان الكلام لتخيير المخاطب فى تعيينه فيحصل الاولوية وبه يثبت الواحد من غير عموم وظاهر انه لا معنى لتخيير الفاعل فى الصورة الاولى لانه انما يعقل فى متعدد لا تعدد فى المفعول ثم هذا الفرق ايضا مشكل اما اولا فلان الصورة الثانية قد يكون بحيث لا يتصور فيها التخيير مثل اى عبيدى وطئته دابتك او عضه كلبك فهو حر واما ثانيا فلان الكلام فيما اذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع معا او على الترتيب فيح ينبغى ان لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض او يعتق كل واحد لما ذكرنا فى الصورة الاولى بعينه لجواز ان يعتبر كل واحد منفردا بالمضروبية كما فى بالضاربية واما ثالثا فلانا لا نم فى الصورة الاولى عدم اولوية البعض مطلقا بل اذا ضربوه معا وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم اولوية البعض عتق كل واحد لجواز ان يعتق واحد مبهم ويكون الخيار الى المولى كما فى الصورة الثانية وكما اذا قال اعتقت واحدا من عبيدى فانه لا يصح ان يقال لو لم يثبت عتق كل واحد وليس البعض اولى من البعض يلزم بطلان الكلام بالكلية لجواز ان يكون الكلام لاعتاق واحد مبهم ويكون خيار التعيين الى المولى

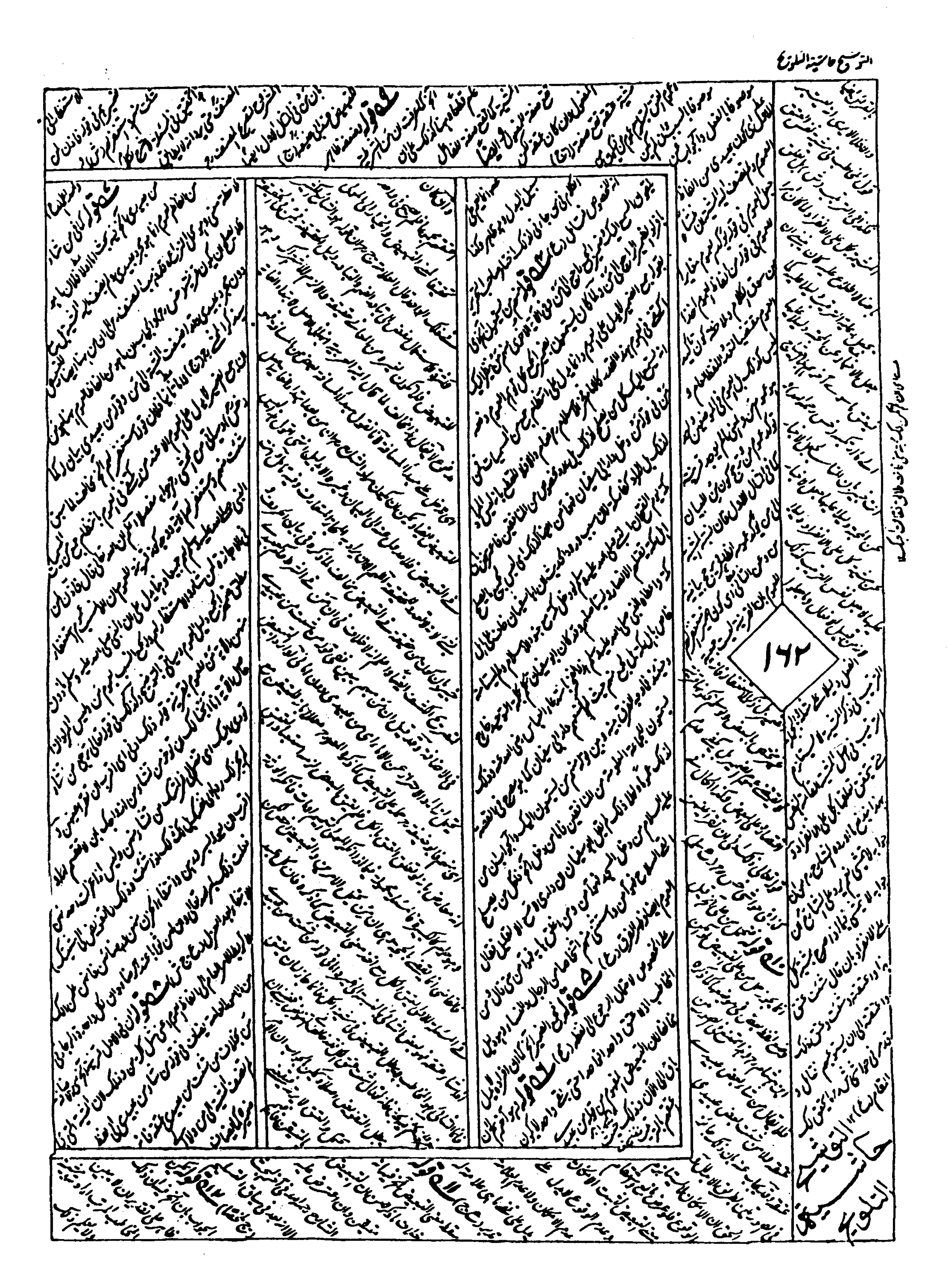




ومنها من وهي يقع خاصا كقوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد بعض مخصوص من المنافقين (ويقع عاما في العقلاء اذا كان للشرط نحو من دخل دار ابي سفيان فهو آمن فان قال من شاء من عبيدي عتقه فهو حر فشاؤا اعتقوا وفي من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه فشاء الكل يعتق الكل عندهما عملا بكلمة العموم ومن للبيان وعند ابي حنيفة يعتقهم الا واحدا لان من للتبعيض اذا دخل على ذي ابعاض كما في كل من هذا الخبز ولانه متيقن) اي البعض متيقن لان من اذا كان للتبعيض فظاهر وان كان للبيان فالبعض مراد فارادة البعض متيقنة وارادة الكل محتملة (فوجب رعاية العموم والتبعيض وفي المسئلة الاولى هذا مراعى لان عتق كل معلق بمشيته مع قطع النظر عن غيره فكل واحد بهذا الاعتبار بعض) اي كل واحد مع قطع النظر عن غيره بعض من المجموع فيعتق كل واحد مع رعاية التبعيض بخلاف من شئت فان المخاطب ان شاء الكل فمشية الكل مجتمعة

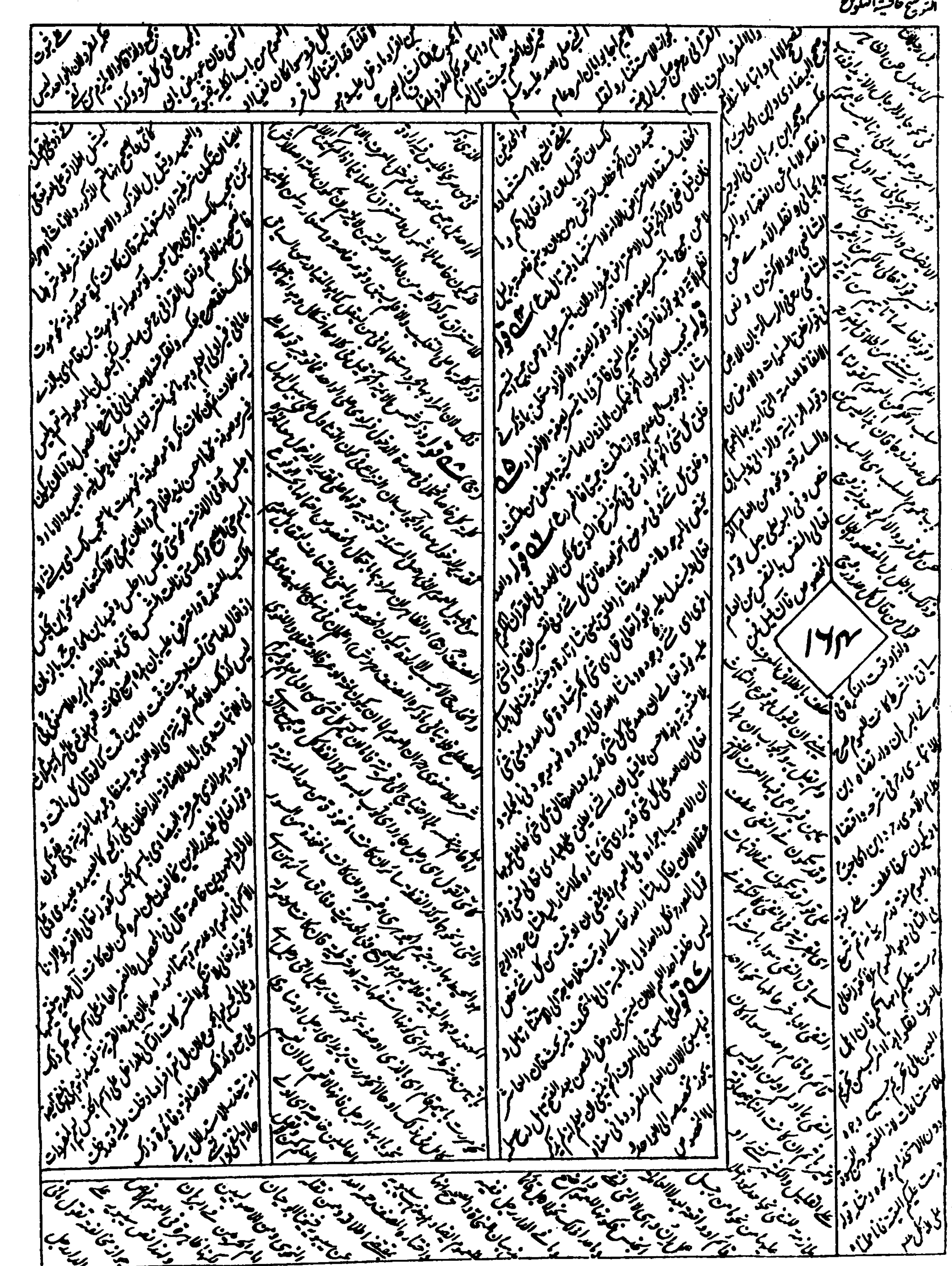
فان قلت كون اي للواحد انما يصح في المضاف الى المعرفة مثل اي الرجال واي الرجلين واما اذا اضيفت الى النكرة فقد يكون للاثنين مثل اي رجلين ضرباك او للجمع مثل اي رجال ضربوك قلت مراده المضاف الى المعرفة لان الكلام في اي عبيدي ضربك وضربته **قوله** ومنها من ويكون شرطية واستفهامية وموصولة وموصوفة فالاوليان تعمان ذوي العقول لان معنى من جاءني فله درهم ان جاءني زيد وان جاءني عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من في الدار ازيد في الدار ام عمرو والى غير ذلك فعدل عنه في الصورتين الى لفظ من قطعا للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر واما الاخريان فقد تكونان للعموم وشمول ذوي العقول وقد تكونان للخصوص وارادة البعض كما في قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك بجمع الضمير وافراده نظرا الى المعنى واللفظ فانه وان كان خاصا بالبعض الا ان البعض متعدد لا محالة فجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفي في العموم بانتظام جمع من المسميات **قوله** يعتقهم الا واحدا وهو آخرهم ان وقع الاعتاق على الترتيب والا فالخيار الى المولى وذلك لان استعمال من في التبعيض هو الشائع الكثير حيث يكون مجرورها ذا ابعاض فيحمل عليه ما لم يوجد قرينة تؤكد العموم وترجح البيان كما في من شاء من عبيدي عتقه فهو حر بقرينة اضافة المشية الى ما هو من الفاظ العموم وكقوله تعالى فأذن لمن شئت منهم وقوله تعالى ترجي من تشاء منهن وتؤوي اليك من تشاء بقرينة قوله تعالى واستغفر لهم وقوله تعالى ذلك ادنى ان تقر اعينهن فانها ترجح العموم وكون من للبيان دون التبعيض فصار الفرق بين من شاء من عبيدي ومن شئت من عبيدي عتقه ان في الاول قرينة دالة على ان من للبيان دون التبعيض بخلاف الثاني وقد يقال ان العموم ههنا بعموم الصفة والمشية صفة الفاعل دون المفعول ولو سلم فالمفعول عتقه لا كلمة من ووضعه ظاهر وبينهما فرق آخر تفرد به المصنف تقريره ان من يحتمل التبعيض والبيان والبعض متيقن ثابت على التقديرين ضرورة وجود البعض في ضمن الكل وارادة الكل محتملة فيحمل من على التبعيض اخذا بالمتيقن المقطوع وتركا للمحتمل المشكوك ففي من شاء من عبيدي امكن العمل بعموم من وتبعيض من بان يعتق كل واحد لانه انما علق عتق كل بمشيته مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيدي فان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية هذا على تقدير تعلق المشية بالكل دفعة لان من شاء المخاطب عتقه ليس بعض العبيد بل كلهم واما على تقدير الترتيب ففيه اشكال لانه يصدق على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد ويمكن الجواب بان تعلق المشية بكل على الانفراد امر باطن لا اطلاع عليه والظاهر من اعتاق الكل تعلق المشية بالكل فلا بد من اخراج البعض ليتحقق التبعيض

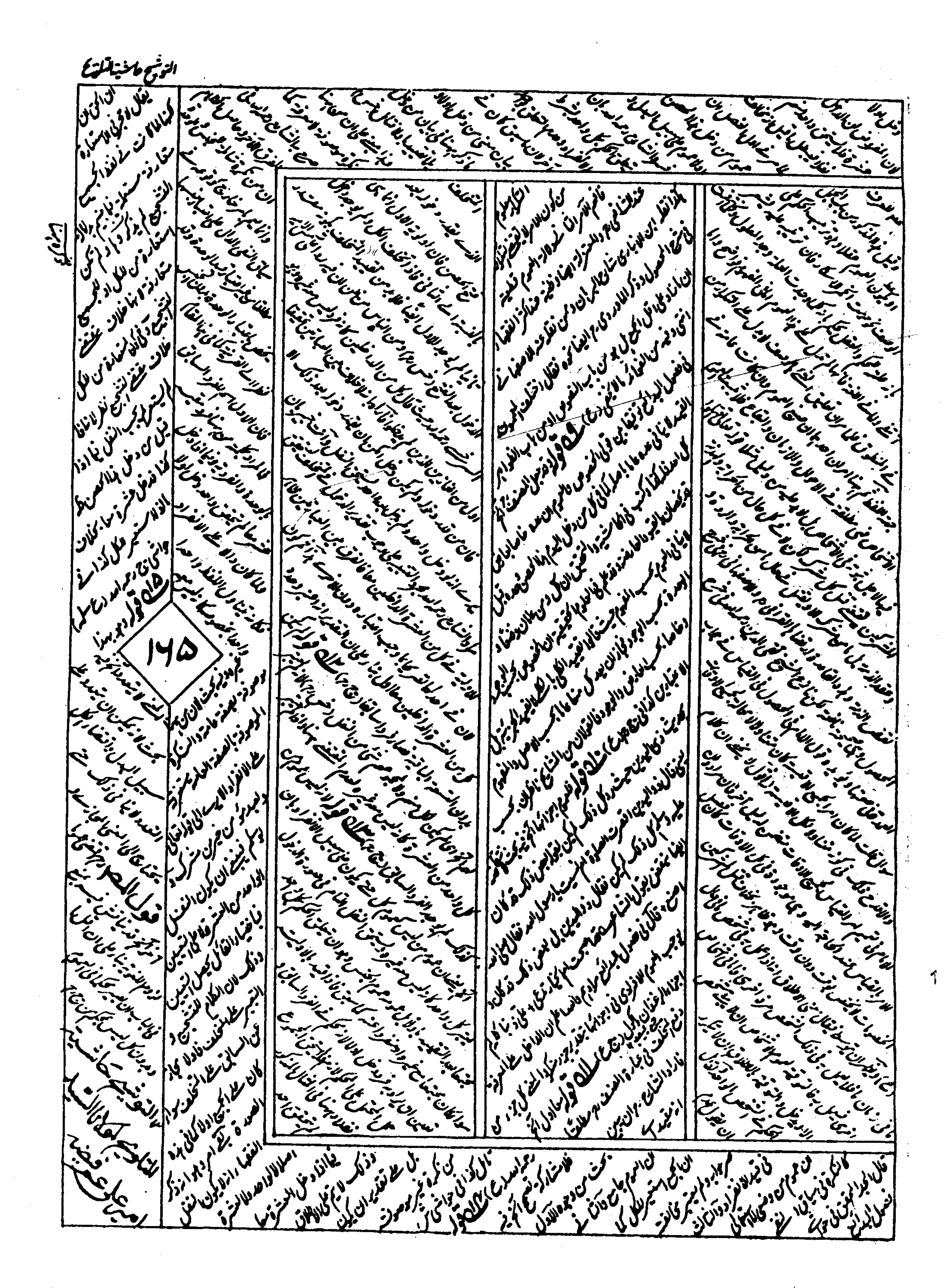
١٦١



فيه فيبطل التبعيض فهذا الفرق في الفرق الاخير فوائد مما تفردت به) ومنها ما في غير العقلاء وقد يستعار لمن يعقل فان قال ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق لان المراد الكل وان قال طلقي نفسك من ثلث ما شئت تطلق ما دونها وعندهما ثلثا وقد مر وجههما ومنها كل وجميع وهما محكمان في عموم ما دخلا عليه بخلاف سائر ادوات العموم فان دخل الكل على النكرة فلعموم الافراد وان دخل على المعرفة فللمجموع قالوا لعموم على سبيل الانفراد اي يراد كل واحد مع قطع النظر عن غيره) وهذا اذا دخل على النكرة (فان قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا من النفل فدخل عشرة معا يستحق كل واحد نفلا تاما اذ في كل فرد قطع النظر عن غيره فكل اول بالنسبة الى المتخلف بخلاف من دخل) وههنا فرق آخر وهو ان من دخل اولا عام على سبيل البدل) فان هناك اذا دخل خمسة معا لم يكن لهم شيء (فاذا اضاف الكل اليه تقتضي عموما آخر لئلا يلغو فيقتضي العموم في الاول فيتعدد الاول) وهذا الفرق قد تفردت به ايضا وتحقيقه ان الاول عبارة عن الفرد السابق بالنسبة الى كل واحد ممن هو غيره ففي قوله من دخل هذا الحصن اولا يمكن حمل الاول على هذا المعنى وهو معناه الحقيقي اما في قوله كل من دخل اولا فلفظ كل دخل على قوله من دخل اولا فاقتضى التعدد في المضاف اليه وهو من دخل اولا فلا يمكن حمل الاول على معناه الحقيقي لان الاول الحقيقي لا يكون متعددا فيراد معناه المجازي وهو السابق بالنسبة الى المتخلف

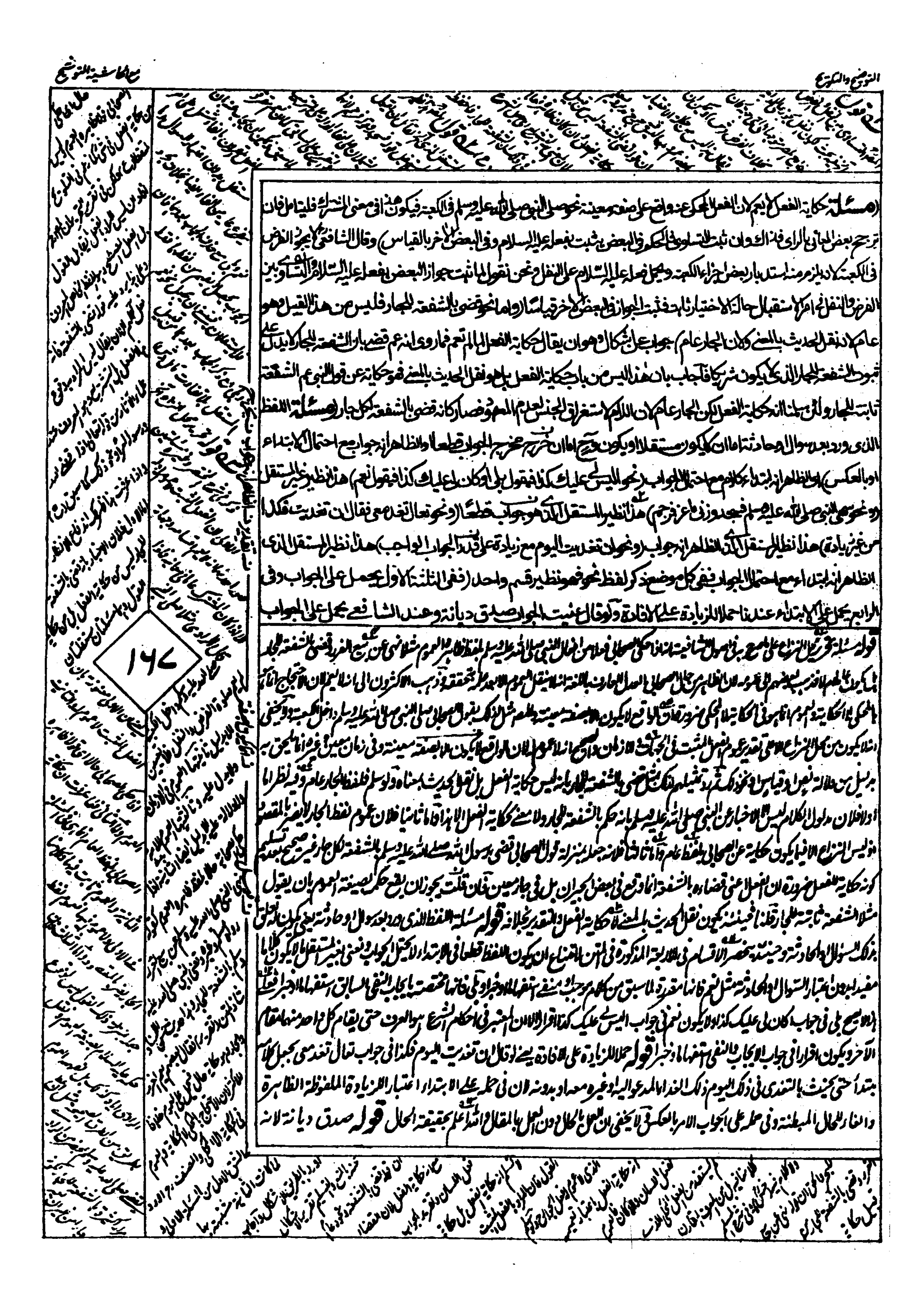
وههنا نظر وهو ان البعضية التي تدل عليها من هي البعضية المجردة المنافية للكلية لا البعضية التي هي اعم من ان يكون في ضمن الكل او بدونه وح لا نم ان التبعيض متيقن وهو ظاهر **قوله** ومنها ما في غير العقلاء هذا قول بعض ائمة اللغة والاكثرون على انه يعم العقلاء وغيرهم فان قيل ففي قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن يجب قراءة جميع ما تيسر عملا بالعموم كما في قولهم ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة قلنا بناء الامر على التيسر دل على ان المراد ما تيسر بصفة الانفراد دون الاجتماع اذ عند الاجتماع ينقلب متعسرا **قوله** وقد مر وجههما اما وجه قول ابي يوسف ومحمد رح فهو ان من للبيان في الثلث جميع عدد الطلاق المشروع واما وجه قول ابي حنيفة رح فهو ان من للتبعيض فيجب ان يكون ما شاءت بعض الثلث **قوله** وهما محكمان ليس المراد انهما لا يقبلان التخصيص اصلا لان قوله تعالى والله خالق كل شيء وقوله واوتيت من كل شيء مخصوص على ما سبق بل المراد انهما لا يقعان خاصين بان يقال كل رجل او جميع الرجال والمراد واحد بخلاف سائر ادوات العموم على ما سبق في المعرف باللام ومن وما وذكر شمس الائمة رح وفخر الاسلام رح ان كلمة كل تحتمل الخصوص نحو كلمة من كما اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخلوا على التعاقب فالنفل للاول خاصة لاحتمال الخصوص في كلمة كل فانه دل اسم الفرد سابق وهذا الوصف متحقق فيه دون من دخل بعده وقد يحمل العموم مثل ذلك من العموم الذي قد يكون تناوله على سبيل البدل **قوله** فان دخل الكل يعني اذا اضيف لفظ كل الى النكرة فهو لعموم افرادها واذا اضيف الى المعرفة فلعموم اجزائها فيصح كل رجل تشبعه هذا الرغيف بخلاف كل الرجال ويصح كل الرجال يحمل هذا الحجر بخلاف كل رجل **قوله** فدخل عشرة معا انما قال ذلك لانهم لو دخلوا متعاقبين فالنفل للاول خاصة لان من دخل بعده ليس باول لكونه مسبوقا بالغير ومعنى الاول السابق الغير المسبوق **قوله** فكل اي كل واحد من العشرة الداخلين معا اول بالنسبة الى المتخلف الذي يقدر دخوله بعد فتح الحصن وذلك لان الداخل اولا يجب ان يعتبر اضافته الى الداخل ثانيا الا الى من ليس بداخل اصلا **قوله** بخلاف من دخل اي لو قال من دخل هذا الحصن اولا فله الف درهم فدخله عشرة معا لم يكن لهم ولا لواحد منهم شيء لانه ليس عموم من على سبيل الانفراد وعموم الجنس وههنا لم يتحقق احد دخل اولا ولا يجوز ان يجعل من استعارة عن الكل او الجميع ليكون الكل منهم او المجموع نفل واحد لان عموم الكل على سبيل الانفراد وعموم الجميع على سبيل الاجتماع قصدا وعموم من انما ثبت ضرورة ابهامه كالنكرة في موضع النفي فلا تشارك في المعنى فلا تصح الاستعارة **قوله** وههنا فرق آخر حاصله ان الاول هو السابق على جميع ما عداه وهو بهذا المعنى لا يتعدد فلما افرد بالمراد [illegible] فمعنا اضافة الكل اليه يجب ان يكون مجازا السابق على الغير مطلقا سواء كان على جميع ما عداه او بعضه كالمتخلف ليجري فيه التعدد فيصح اضافة الكل الافرادي اليه فعلى هذا يجب ان يكون من نكرة موصوفة اذ لو كانت موصولة وهي معرفة لكان كل لشمول الاجزاء يعني كل الرجال الذين يدخلون هذا الحصن اولا فلهم كذا فيجب ان يكون للمجموع نفل واحد وفي هذا الفرق نظر وهو انه يقتضي في صورة الدخول فرادى ان يستحق النفل كل واحد منهم غير الاخير لدخوله تحت عموم هذا المجاز اعني السابق بالنسبة الى المتخلف وليس كذلك لتصريحهم بان النفل للاول خاصة ويمكن الجواب بان قيد عدم المسبوقية بالغير مراد فلا يصدق الا على الاول خاصة وما يحكى التنزيل له ان





وجميع عموم على سبيل الاجتماع فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا فلهم نفل واحد وان دخلوا فرادى يستحق الاول فقط
استعار الكل كذا ذكره فخر الاسلام في اصوله ويرد عليه انه يلزم الجمع بين ارادة الحقيقة والمجاز ولكن يمكن ان يقال انه اي قوله اولا على سبيل الاجتماع عمل
على الحقيقة وان دخلوا فرادى يحمل على المجاز لانه في حال التكلم لا يريد ان يراد احدهما معينا وارادة كل واحد منهما معينا تنافي ارادة الآخر فيلزم الجمع بينهما
فاقول معنى قوله انه استعار الكل ان الكل الافرادي يدل على امرين احدهما استحقاق الاول النفل سواء كان الاول واحدا او جمعا والثاني انه اذا
كان الاول جمعا يستحق كل واحد منهم نفلا تاما فههنا يراد الامر الاول حتى يستحق الاول النفل سواء كان واحدا او اكثر ولا يراد المعنى الحقيقي ولا الامر
الثاني حتى لو دخل جماعة يستحق الجميع نفلا واحدا وذلك لان هذا الكلام للتحريض والحث على دخول الحصن فيجب ان يستحق السابق النفل سواء
كان منفردا او مجتمعا ولا يشترط الاجتماع لانه اذا اقدم الاول على الدخول فتخلف غيره عن المسابقة لا يوجب حرمان الاول عن استحقاق
النفل فالقرينة دالة على عدم اشتراط الاجتماع فلا يراد المعنى الحقيقي وايضا لا دليل على انه اذا دخل جماعة يستحق كل واحد من الجماعة
نفلا تاما بل الكلام دال على ان للمجموع نفلا واحدا فصار الكلام مجازا عن قوله ان السابق يستحق النفل سواء كان منفردا او مجتمعا فاذا
دخل منفردا او مجتمعا استحق لعموم المجاز فالاستحقاق مجتمعا ليس لان المعنى الحقيقي بل لدخوله تحت عموم المجاز وهذا بحث في غاية التدقيق

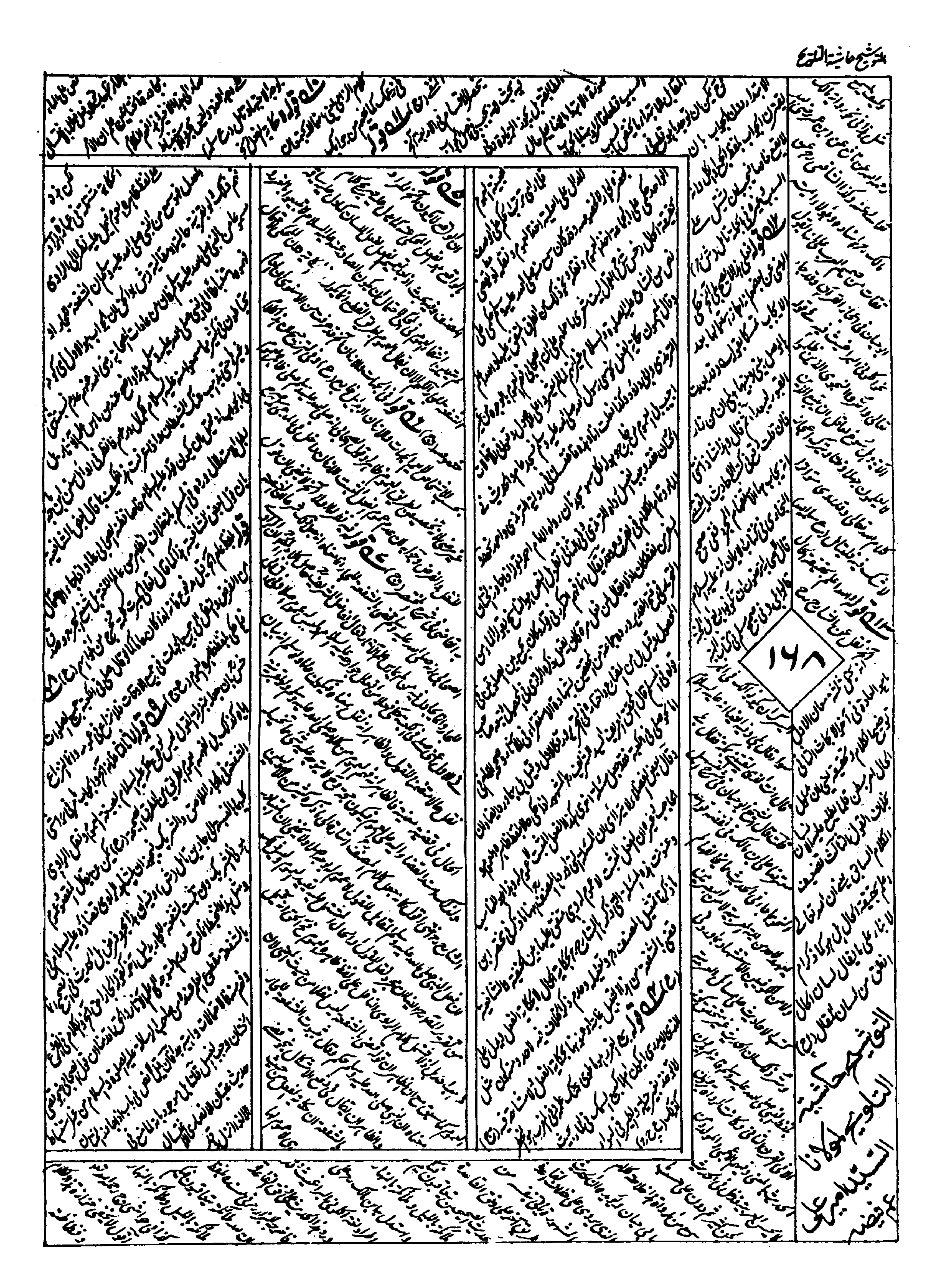
اولا ههنا ظرف بمعنى قبل وليس من صفات الداخلين فكان المراد بقولهم الاول اسم للفرد السابق بان الداخل اولا لا اسم لذلك قوله فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا
اعلم ان المشروط للنفل في مسائل تقييد دخول الحصن بقيد الاولية اما ان يكون مذكورا بمجرد لفظ من او مع اضافة الكل او الجميع اليه وعلى التقادير الثلث اما ان يكون الداخل
واحدا او متعددا معا او على سبيل التعاقب فتصير تسعة فان كان الداخل واحدا فقط فله كمال النفل في الصور الثلث اما في من دخل وكل من دخل فظاهر واما في جميع من دخل فلان هذا
التنفيل للتشجيع واظهار الجلادة فلما استحقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى لان الجلادة في ذلك اقوى وان كان الداخل متعددا فان دخلوا معا فلا شيء لهم في صورة من دخل ولكل واحد
نفل تام في صورة كل من دخل وللمجموع نفل واحد في صورة جميع من دخل لان لفظ جميع للاحاطة على صفة الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس بخلاف كل فانه للعموم
على سبيل الانفراد كما مر وان دخلوا على سبيل التعاقب فالنفل للاول منهم في الصور الثلث اما في من دخل وكل من دخل فظاهر واما في الجميع فلانه يحمل مستعارا للكل لقيام الدليل على استحقاق
الواحد وهو ان الجلادة في دخول واحد اقوى فهو بالنفل احرى كذا ذكره فخر الاسلام واعترض عليه بان في ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحقوا النفل عملا بعموم الجميع ولو
دخلوا فرادى استحقه الاول منهم عملا بالمجاز وكما لو لم يدخل الا واحد واجيب بانهم ان دخلوا معا يحمل الكلام على الحقيقة وان دخلوا فرادى او دخل واحد فقط يحمل على المجاز ورده صاحب الكشف
والتحقيق بان امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز انما هو بالنظر الى الارادة دون الوقوع وههنا قد تحقق الجمع في الارادة لصحة الحمل تارة على حقيقة الجميع واخرى على مجازه كما يقال
الاسد يراد به سبع او رجل شجاع حتى ليه القائل متمثلا بايهما كان اذ لو اريد حقيقة الجميع لم يستحق الفرد ولو اريد مجازه لم يستحق الجميع نفلا واحدا بل يستحق كل واحد نفلا تاما كما
لو صرح بلفظ كل فلدفع هذا الاشكال اورد المص كلاما حاصله ان الجميع ههنا ليس بمعناه الحقيقي حتى يتوقف استحقاق النفل على صفة الاجتماع للقرينة المانعة عن ذلك وهي ان هذا الكلام
للتشجيع والتحريض على الدخول اولا على ما ذكرنا وليس ايضا مستعارا لمعنى كل من دخل اولا حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق
في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز وهذا المعنى لبعض معنى كل من دخل اولا لان معناه السابق يستحق النفل بانه لو كان جماعة
لكان لكل واحد من آحادها كمال النفل فصار جميع من دخل اولا مستعارا لبعض معنى كل من دخل اولا فان قوله كل الافرادي يدل على امرين معناه ان مدلوله مجموع الامرين
اذ ليس كل واحد منهما مدلولا على حدة حتى يكون مشتركا بينهما فان قلت فالامر الاول هو استحقاق السابق النفل واحدا كان او جماعة من غير قيد بعدم استحقاق كل واحد من الجماعة
تمام النفل وههنا قد اعتبر ذلك مع هذا القيد فلا يكون المراد هو الامر الاول قلت عدم استحقاق كل واحد تمام النفل ليس من جهة انه معتبر في المعنى المجازي بل من جهة انه لا دليل على
استحقاقه والحكم لا يثبت بدون الدليل قوله لا يراد المعنى الحقيقي اي اعتبار وصف الاجتماع ولهذا يستحق الواحد ولا الامر الثاني اي استحقاق كل واحد تمام النفل عند الاجتماع ولهذا كان
للمجموع الداخلين معا نفل واحد وقوله حتى لو دخل جماعة تفريع على عدم ارادة المعنى الثاني اي اعلم انهم لو حملوا الكلام على حقيقته وجعلوا استحقاق المنفرد كمال النفل ثابتا بدلالة النص لكفى



(مسئلة حكاية الفعل لا يعم لان الفعل المحكي عنه واقع على صفة معينة نحو صلى النبي صلى الله عليه وسلم في الكعبة فيكون هذا في معنى المشترك فليتأمل فان ترجح بعض المعاني بالرأي فذاك وان ثبت التساوي في الحكم في البعض يثبت بفعله عليه السلام وفي البعض الآخر بالقياس) وقال الشافعي لا يجوز الفرض في الكعبة لانه يلزم منه استدبار بعض اجزاء الكعبة ويحمل فعله عليه السلام على النفل ونحن نقول لما ثبت جواز البعض بفعله عليه السلام والتساوي بين الفرض والنفل في امر الاستقبال حالة الاختيار ثابت فثبت الجواز في البعض الآخر قياسا (واما نحو قضى بالشفعة للجار فليس من هذا القبيل وهو عام لانه نقل الحديث بالمعنى ولان الجار عام) جواب عن اشكال وهو ان يقال لحكاية الفعل لما لم تعم فما روي انه عم قضى بان الشفعة للجار لا يدل على ثبوت الشفعة للجار الذي لا يكون شريكا فاجاب بان هذا ليس من باب حكاية الفعل بل هو نقل الحديث بالمعنى فهو حكاية عن قول النبي عم الشفعة ثابتة للجار ولئن سلمنا انه حكاية الفعل لكن الجار عام لان اللام لاستغراق الجنس لعدم المعهود فصار كانه قضى بالشفعة لكل جار (مسئلة اللفظ الذي ورد بعد سؤال او حادثة اما ان لا يكون مستقلا او يكون فحينئذ اما ان خرج مخرج الجواب قطعا او الظاهر انه جواب مع احتمال الابتداء او بالعكس) اي الظاهر انه ابتداء كلام مع احتمال الجواب (نحو اليس لي عليك كذا فيقول بلى او كان لي عليك كذا فيقول نعم) هذا نظير غير المستقل (ونحو سهى النبي صلى الله عليه وسلم فسجد وزنى ماعز فرجم) هذا نظير المستقل الذي هو جواب قطعا (ونحو تعال تغد معي فقال ان تغديت فكذا من غير زيادة) هذا نظير المستقل لكن الظاهر انه جواب (ونحو ان تغديت اليوم مع زيادة على قدر الجواب الواجب) هذا نظير المستقل الذي الظاهر انه ابتداء مع احتمال الجواب ففي كل موضع ذكر لفظ نحو فهو نظير قسم واحد (ففي الثلثة الاول يحمل على الجواب وفي الرابع يحمل على الابتداء عندنا حملا للزيادة على الافادة ولو قال عنيت الجواب صدق ديانة وعند الشافعي يحمل على الجواب

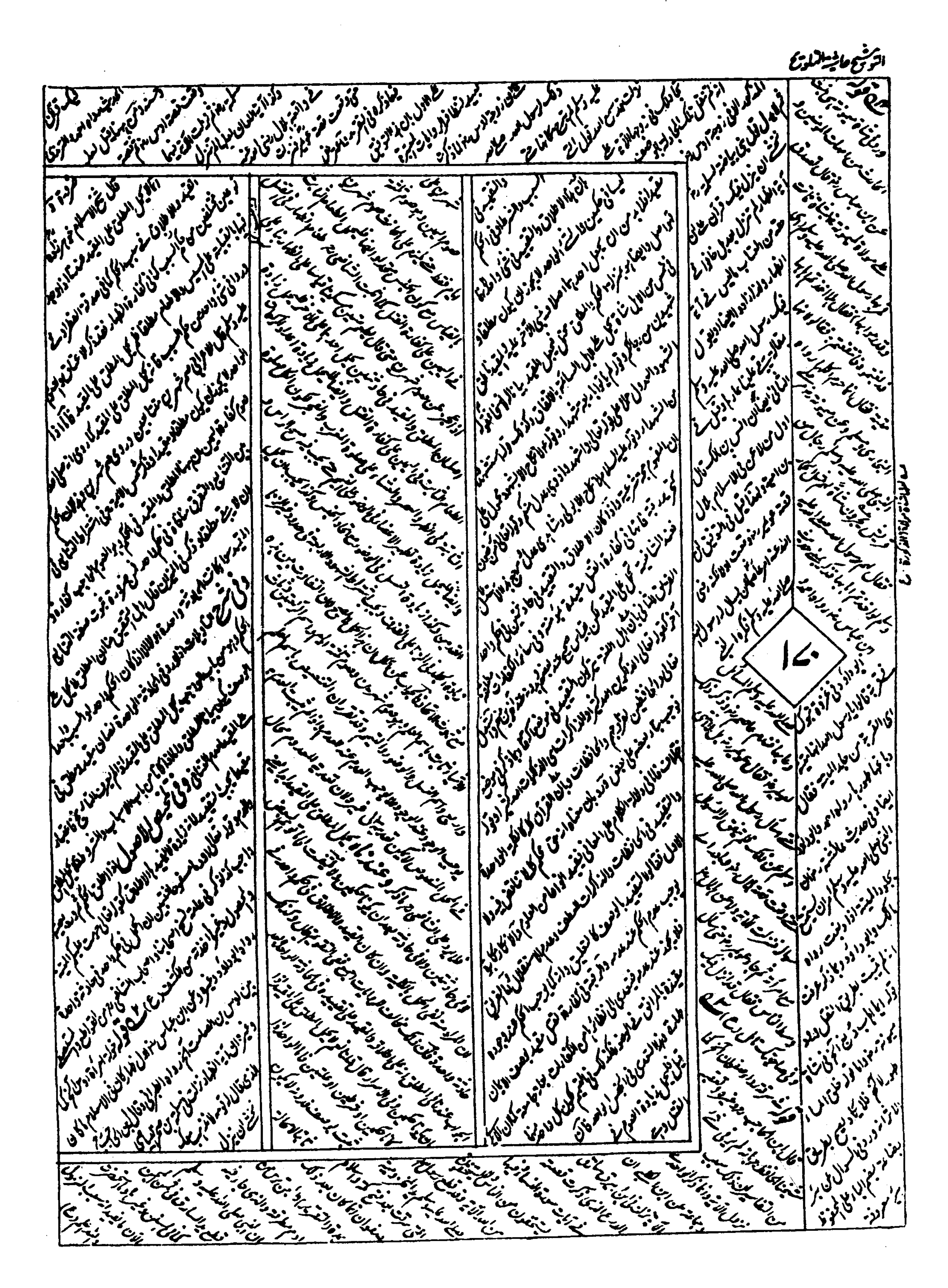
قوله مسئلة تحرير محل النزاع على ما صرح به في اصول الشافعية انه اذا حكى الصحابي فعلا من افعال النبي صلى الله عليه وسلم بلفظ ظاهره العموم مثل نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار فما يكون عاما فذهب بعضهم الى عمومه لان الظاهر من حال الصحابي العدل العارف باللغة انه لا ينقل العموم الا بعد تحققه وذهب الاكثرون الى انه ليس الا احتجاج انما هو بالمحكي لا الحكاية ولا عموم انما هو في الحكاية لا المحكي ضرورة ان الواقع لا يكون الا بصفة معينة فلا يعم مثل ذلك بقول الصحابي صلى النبي صلى الله عليه وسلم داخل الكعبة ولا يخفى انه لا يكون من محل النزاع الا على تقدير عموم الفعل المثبت في الجهات او الازمان ولا يصح انه لا عموم له لان الواقع لا يكون الا بصفة معينة وفي زمان معين وغيره انما يلحق به بدليل من خارج فعلا او قياسا ونحو ذلك ثم بعد تسليم ذلك يشكل قضى بالشفعة للجار بانه ليس حكاية الفعل بل نقل الحديث بمعناه ولو سلم فلفظ الجار عام وفيه نظر اما اولا فلان مدلول الكلام ليس الا الاخبار عن النبي صلى الله عليه وسلم بانه حكم بالشفعة للجار ولا معنى لحكاية الفعل الا هذا واما ثانيا فلان عموم لفظ الجار لا يضر بالمقصود وليس النزاع الا فيما يكون حكاية عن الصحابي بلفظ عام واما ثالثا فلانه جعله بمنزلة قول الصحابي قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالشفعة لكل جار غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية الفعل ضرورة ان الفعل اعني قضاءه بالشفعة انما وقع في بعض الجيران بل في جار معين فان قلت يجوز ان يقع حكمه بصيغة العموم بان يقول مثلا الشفعة ثابتة للجار قلنا فحينئذ يكون نقل الحديث بالمعنى لا حكاية الفعل والتقدير بخلافه قوله مسئلة اللفظ الذي ورد بعد سؤال او حادثة يعني يكون له تعلق بذلك السؤال او الحادثة وحينئذ ينحصر الاقسام في الاربعة المذكورة في المتن لامتناع ان يكون اللفظ قطعا في الابتداء لا يحتمل الجواب ويعني بغير المستقل ما لا يكون كلاما مفيدا بدون اعتبار السؤال او الحادثة مثل نعم فانها مقررة لما سبق من كلام موجب او منفي استفهاما او خبرا وبلى فانها مختصة بايجاب النفي السابق استفهاما او خبرا فعلى هذا لا يصح بلى في جواب كان لي عليك كذا او لا يكون نعم في جواب اليس لي عليك كذا اقرارا الا ان المعتبر في احكام الشرع هو العرف حتى يقام كل واحد منهما مقام الآخر ويكون اقرارا في جواب الايجاب والنفي استفهاما وخبرا قوله حملا للزيادة على الافادة يعني لو قال ان تغديت اليوم فكذا في جواب تعال تغد معي يحمل كلاما مبتدأ حتى يحنث بالتغدي في ذلك اليوم ذلك الغدا المدعو اليه وغيره معه او بدونه لان في حمله على الابتداء اعتبار الزيادة الملفوظة الظاهرة والغدا للحال المبطنة وفي حمله على الجواب الامر بالعكس لا يخفى ان لعل كلا من تعلل بالمقال والله اعلم بحقيقة الحال قوله صدق ديانة لانه

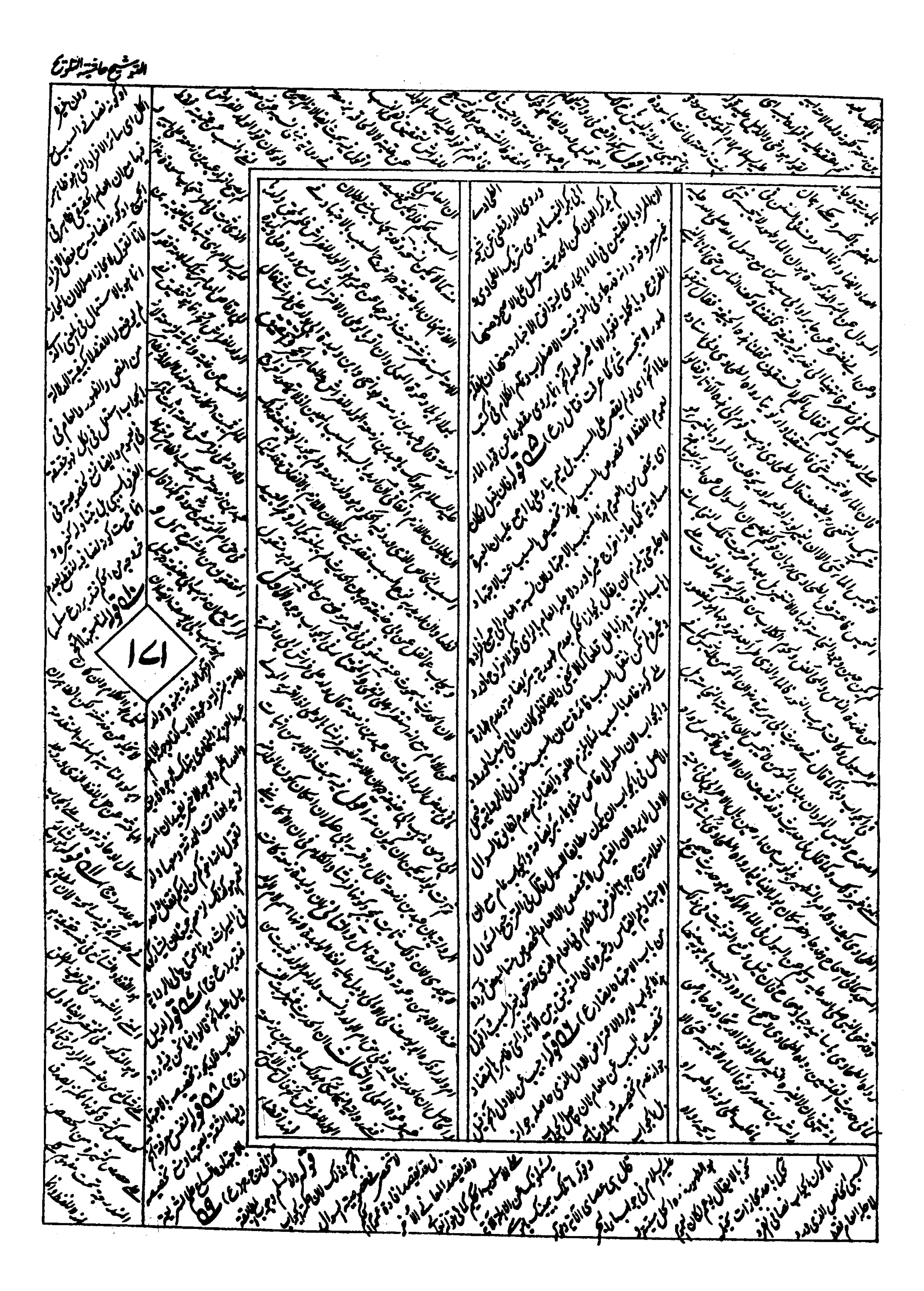
١٦٧



وهذا ما قيل ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا فان الصحابة ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة في حوادث خاصة (**فصل** حكم المطلق ان يجري على اطلاقه كما ان المقيد على تقييده فاذا وردا) اى المطلق والمقيد (فان اختلف الحكم لم يحمل المطلق على المقيد الا في مثل قوله اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فالاعتاق يتقيد بالمؤمنة) اى الا في كل موضع يكون الحكمان المذكوران مختلفين لكن يستلزم احد الحكمين تقييد الآخر كالمثال المذكور فان احد الحكمين ايجاب الاعتاق والثاني نفي تمليك الكافرة وهما حكمان مختلفان لكن نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها ضرورة ان ايجاب الاعتاق يستلزم ايجاب التمليك ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم فصار كانه قال لا تعتق عني رقبة كافرة ثم هذا اوجب تقييد الاول اى ايجاب الاعتاق بالمؤمنة (وان اتحد) اى الحكم (فان اختلفت الحادثة ككفارة اليمين وكفارة القتل لا يحمل المطلق عندنا وعند الشافعي يحمل) سواء اقتضى القياس او لا (و بعضهم زادوا وان اقتضى القياس) اى بعض اصحاب الشافعي زادوا انه يحمل عليه ان اقتضى القياس حمله عليه (وان اتحدت) اى الحادثة كصدقة الفطر مثلا (فان دخلا على السبب نحو ادوا عن كل حر وعبد وادوا عن كل حر وعبد من المسلمين) اى دخل النص المطلق والمقيد على السبب فان الرأس سبب لوجوب صدقة الفطر وقد ورد نصان يدل احدهما على ان الرأس المطلق سبب وهو قوله صلى الله عليه وسلم ادوا عن كل حر وعبد ويدل الآخر على ان رأس المسلم سبب وهو قوله صلعم ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين (لم يحمل عندنا بل يجب العمل بكل واحد منهما اذ لا تنافي في الاسباب) اى يمكن ان يكون المطلق سببا والمقيد سببا (خلافا له) اى للشافعي رح يتعلق بقوله لم يحمل عندنا (وان دخلا) اى المطلق والمقيد (على الحكم) اى في صورة اتحاد الحادثة (نحو فصيام ثلثة ايام مع قراءة ابن مسعود وهي ثلثة ايام متتابعات) فان الحكم وجوب صوم ثلثة ايام من غير تقييد بالتتابع وفي قراءة ابن مسعود الحكم وجوب صوم ثلثة ايام متتابعات (يحمل بالاتفاق لامتناع الجمع بينهما) فان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع والمقيد يوجب عدم اجزائه (هذا اذا كان الحكم مثبتا فان كان منفيا نحو لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لم يحمل اتفاقا فلا يعتق اصلا له

نوى بحمله اللفظ لا اقتصار لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا عليه **قوله** ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث واسباب خاصة من غير قصر لها على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ وذلك كآية الظهار نزلت في خولة امرأة اوس بن الصامت وآية اللعان في هلال بن امية وآية السرقة في سرقة رداء صفوان او في سرقة المجن وكقوله صلى الله عليه وسلم ايما اهاب دبغ فقد طهر ورد في شاة ميمونة وقوله عليه السلام خلق الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير طعمه او لونه او ريحه ورد جوابا للسوال عن بير بضاعة فان قيل لو كان عاما للسبب وغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد لان نسبة العام الى جميع افراده على السوية ولما كان لنقل السبب فائدة ولما طابق الجواب السوال لان العام والسوال خاص اجيب عن الاول بانه يجوز ان يكون بعض افراد العام بعلم دخوله تحت الارادة قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص لدليل يدل عليه وعن الثاني بان فائدة نقل السبب لا تنحصر في خصوص الحكم به بل قد يكون لنفس معرفة اسباب نزول الآيات وورود الاحاديث ووجوه القصص فائدة وعن الثالث بان معنى المطابقة هو الكشف عن السوال وبيان حكمه وقد حصل مع الزيادة ولا نسلم وجوب المطابقة بمعنى المساواة في العموم والخصوص **قوله فصل** ذكر المطلق والمقيد عقيب العام والخاص لمناسبتهما اياهما من جهة ان المطلق هو الشائع في جنسه بمعنى انه حصة من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة من غير شمول ولا تعيين والمقيد ما اخرج عن الشيوع بوجه ما كرقبة مؤمنة اخرجت عن شيوع المؤمنة وغيرها وان كانت شائعة في الرقبات المؤمنات وضبط الفصل انه اذا ورد المطلق والمقيد لبيان الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احد الحكمين موجبا لتقييد الآخر لا يحمل المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده مثل اطعم رجلا واكس رجلا عاريا وان كان احدهما موجبا لتقييد الآخر بالذات مثل اعتق عني رقبة ولا تعتق رقبة كافرة او بالواسطة مثل اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فان نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة حمل المطلق على المقيد فان قلت معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد وهذا لا يستقيم فيما ذكرتم من المثال لان المقيد انما قيد بالكافرة والمطلق انما قيد بالمؤمنة





قال الشارح

بالمخصص فيما لا يتوهم من

ظاهر عبارة القوم ان المطلق اما ارادة

الحقيقة من حيث هي وذلك لان الكلام انما يتعلق

بالافراد دون المفهومات ووزن من غير تمثيل احتراز عن العام ووروده

فيتبين احترازا عن اسمي المعهود الذهني من المعارف لانه مطلق وبهذا

انه لا حاجة الى قوله من غير تعيين لان المعارف ليس بمخصص متميز بالتخصيص

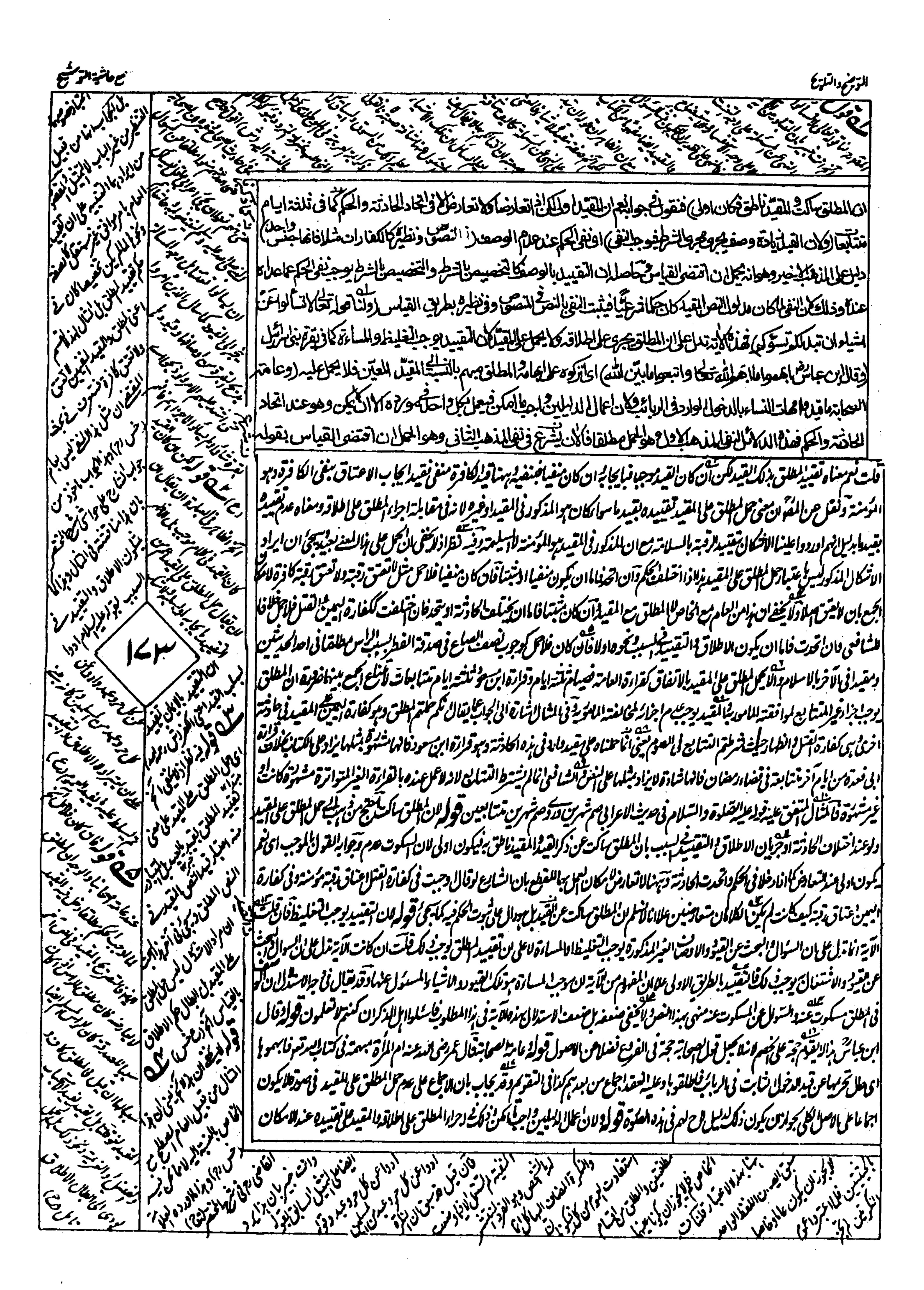
كما في حواشي المختصر للشارح رحمه الله وقد يقال عدم اخراج المعهود الذهني

بحكم اذ ليس بمطلق لكونه معينا باعتبار حضوره في الذهن

ثم الفرق بين المصدر المعرف والمنكر

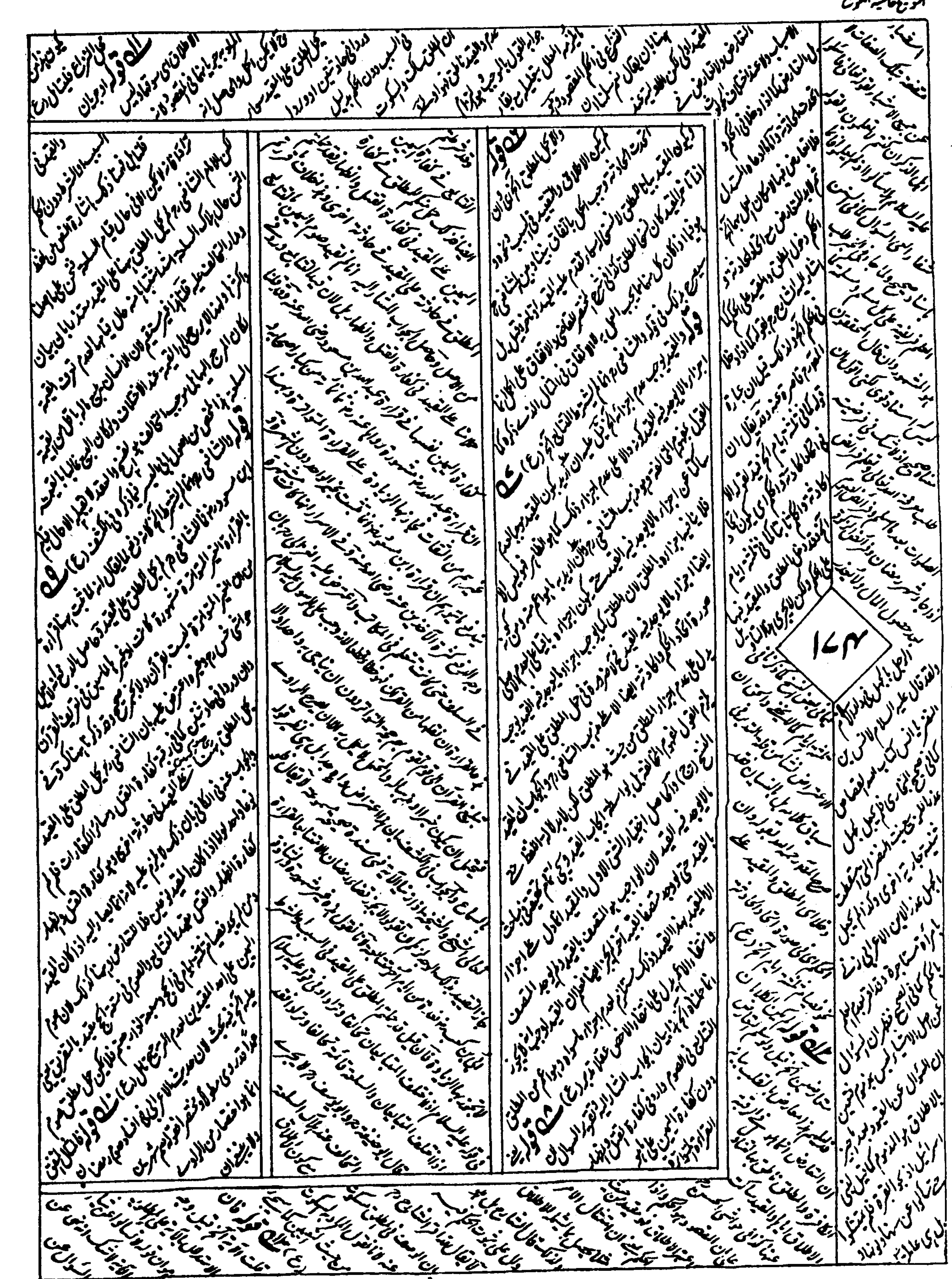
المقيد كما قال الشيخ داخل

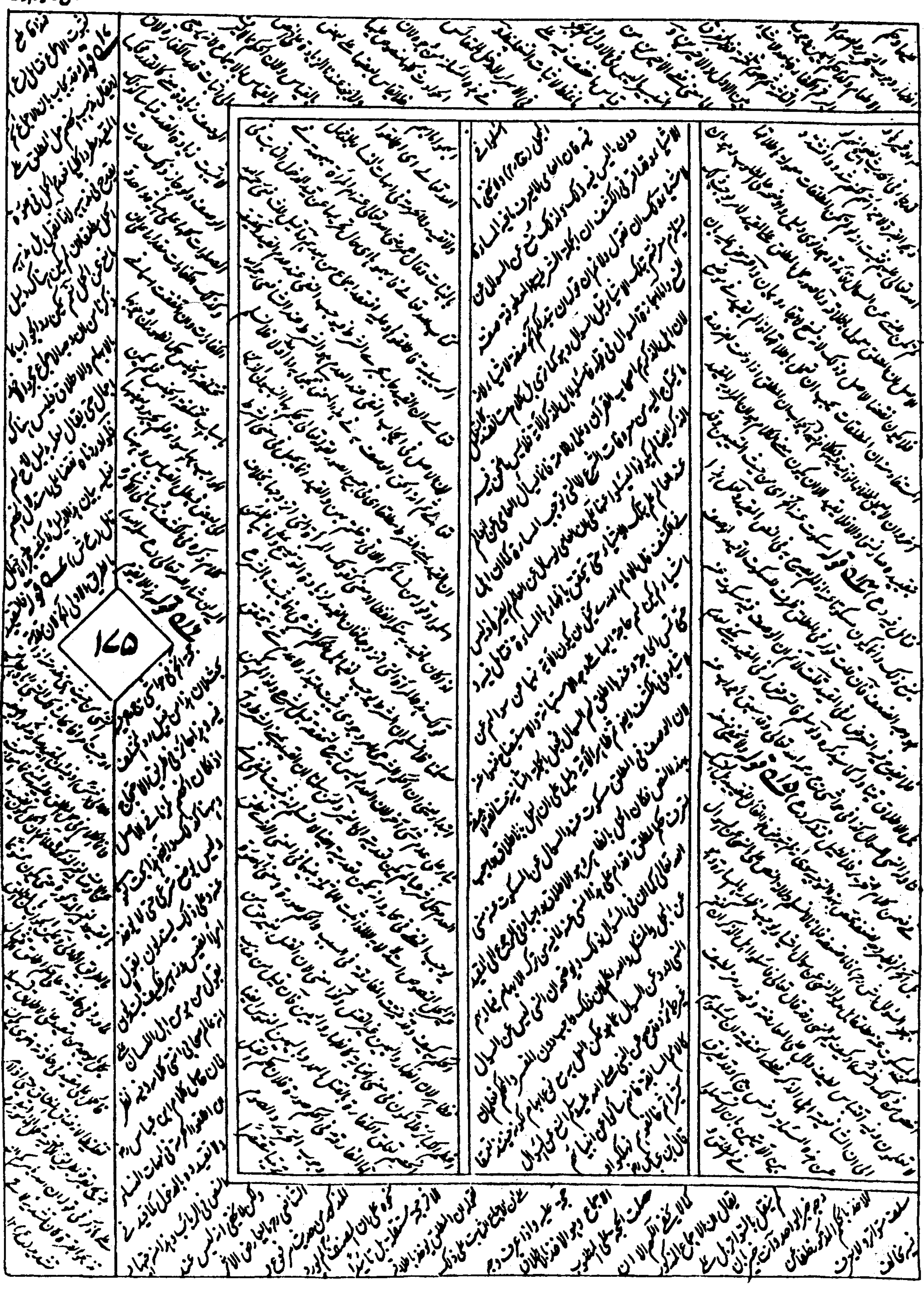
بين القسمين

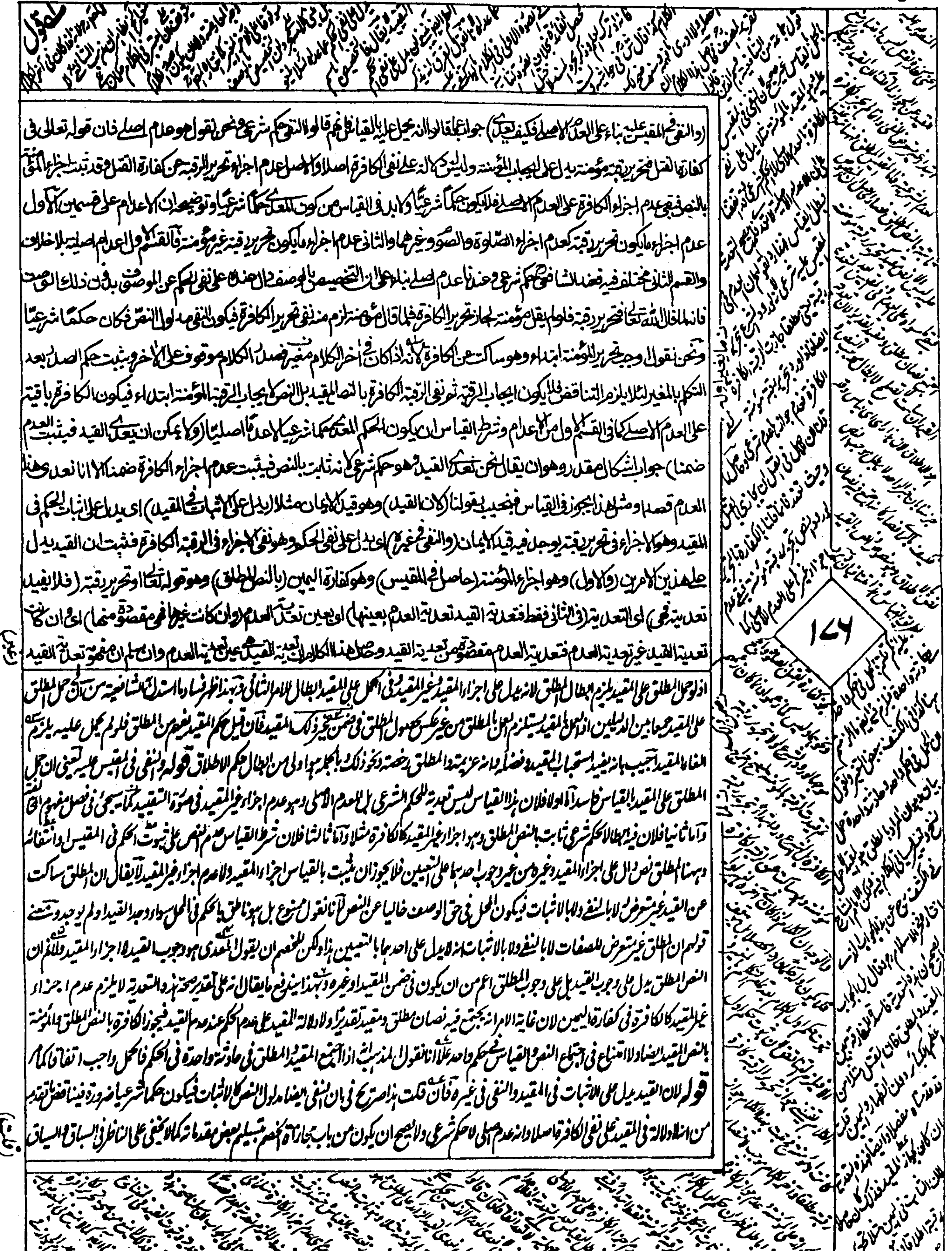


ان المطلق ساكت والمقيد ناطق فكان اولى) فنقول في جوابه نعم ان المقيد ناطق ولكن انما يترجح عند التعارض ولا تعارض الا في اتحاد الحادثة والحكم كما في ثلثة ايام متتابعات (ولان القيد زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب النفي) اي نفي الحكم عند عدم الوصف (في المنصوص ونظيره كالكفارات مثلا فانها جنس واحد) دليل على المذهب الاخير وهو انه يحمل ان اقتضى القياس وحاصله ان التقييد بالوصف كالتخصيص بالشرط والتخصيص بالشرط يوجب نفي الحكم عما عداه عنده وذلك لان النفي لما كان مدلول النص المقيد كان حكما شرعيا فيثبت النفي بالنص في المنصوص وفي نظيره بطريق القياس (ولنا قوله تعالى لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم) فهذه الآية تدل على ان المطلق يجري على اطلاقه ولا يحمل على المقيد لان التقييد يوجب التغليظ والمساءة كما في بقرة بني اسرائيل (وقال ابن عباس ابهموا ما ابهم الله تعالى واتبعوا ما بين الله) اي اتركوه على ابهامه فالمطلق مبهم بالنسبة الى المقيد المعين فلا يحمل عليه (وعامة الصحابة ما قيدوا امهات النساء بالدخول الوارد في الربائب ولان اعمال الدليلين واجب ما امكن فيعمل بكل واحد منهما الا ان لا يمكن وهو عند اتحاد الحادثة والحكم فهذه الدلائل لنفي المذهب الاول وهو الحمل مطلقا فالآن يشرع في نفي المذهب الثاني وهو الحمل ان اقتضى القياس بقوله

قلت نعم معناه تقييد المطلق بذلك القيد لكن ان كان القيد موجبا فبايجابه وان كان منفيا فبنفيه وههنا قيد الكافرة منفي نفيد ايجاب الاعتاق بنفي الكافرة وهو المؤمنة ونقل عن المصنف ان معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بقيد ما سواء كان هو المذكور في المقيد او غيره لانه في مقابلة اجراء المطلق على اطلاقه ومعناه عدم تقييده بقيد ما بدليل انهم اوردوا علينا الاشكال بتقييد الرقبة بالسلامة مع ان المذكور في المقيد هو المؤمنة لا السليمة وفيه نظر اذ لا يخفى ان الحمل على هذا المعنى بعيد جدا ويجيء ان ايراد الاشكال المذكور ليس باعتبار حمل المطلق على المقيد بل لانه اذا اختلف الحكم وان اتحد فاما ان يكون منفيا او مثبتا فان كان منفيا فلا حمل مثل لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لامكان الجمع بان لا يعتق اصلا ولا يخفى ان هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد وان كان مثبتا فاما ان يختلف الحادثة او يتحد فان اختلفت ككفارة اليمين والقتل فلا حمل خلافا للشافعي وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في السبب ونحوه او لا فان كان فلا حمل كوجوب نصف الصاع في صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقا في احد الحديثين ومقيدا في الآخر بالاسلام والا يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة فصيام ثلثة ايام وقراءة ابن مسعود ثلثة ايام متتابعات لامتناع الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لموافقته المأمور به والمقيد يوجب عدم اجزائه لمخالفته المأمور به وفي المثال اشارة الى الجواب عما يقال لم حمل المطلق وهو كفارة اليمين على المقيد في حادثة اخرى وهي كفارة القتل والظهار حيث شرط التتابع في الصوم يعني انما حملناه على تقييد وارد في هذه الحادثة وهو قراءة ابن مسعود فانها مشهورة فمثلها يزاد على الكتاب بخلاف قراءة ابي فعدة من ايام اخر متتابعة في قضاء رمضان فانها شاذة لا يزاد بمثلها على النص والشافعي انما لم يشترط التتابع لانه لا عمل عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت او غير مشهورة فالمثال المتفق عليه قوله عليه الصلوة والسلام في حديث الاعرابي صم شهرين وروي وصم شهرين متتابعين قوله لان المطلق ساكت احتج من ذهب الى حمل المطلق على المقيد ولو عند اختلاف الحادثة او جريان الاطلاق والتقييد في السبب بان المطلق ساكت عن ذكر القيد والمقيد ناطق به فيكون اولى لان السكوت عدم وجوابه القول بالموجب اي نعم يكون اولى عند التعارض كما اذا خلافي الحكم واتحدت الحادثة وههنا لا تعارض لامكان العمل بهما للقطع بان الشارع لو قال اوجبت في كفارة القتل اعتاق رقبة مؤمنة وفي كفارة اليمين اعتاق رقبة كيف كانت لم يكن الكلامان متعارضين على انا لا نسلم ان المطلق ساكت عن القيد بل هو دال على ثبوت الحكم فيه كما سيجيء قوله لان التقييد يوجب التغليظ فان قلت الآية انما تدل على ان السؤال والبحث عن القيود والاوصاف الغير المذكورة يوجب التغليظ والمساءة لا على ان تقييد المطلق يوجب ذلك قلت ان كانت الآية تدل على ان السؤال والبحث عن القيود والاستفسار يوجب ذلك فالتقييد بالطريق الاولى على ان المفهوم من الآية ان موجب المساءة هو تلك القيود والاشياء المسؤول عنها وقد يقال في جواب الاستدلال ان الامر في المطلق مسكوت عنه والسؤال عن المسكوت عنه منهي بهذا النص ولا يخفى ضعفه بل ضعف الاستدلال بهذه الآية في هذا المطلوب فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون قوله وقال ابن عباس هذا التقويم حجة على الخصم لانه لا يجعل قول الصحابة حجة في الفروع فضلا عن الاصول قوله وعامة الصحابة بخلاف عمر رضي الله عنه ام المرأة مبهمة في كتاب الله تعالى فابهموها اي حلل تحريمها عن قيد الدخول الثابت في الربائب فالمطلق باق وعليه انعقد اجماع من بعدهم كذا في التقويم وقد يجاب بان الاجماع على عدم حمل المطلق على المقيد في صورة فلا يكون اجماعا على الاصل الكلي لجواز ان يكون ذلك لدليل لاح لهم في هذه الصورة قوله لان اعمال الدليلين واجب ما امكن وذلك في اجراء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده عند الامكان

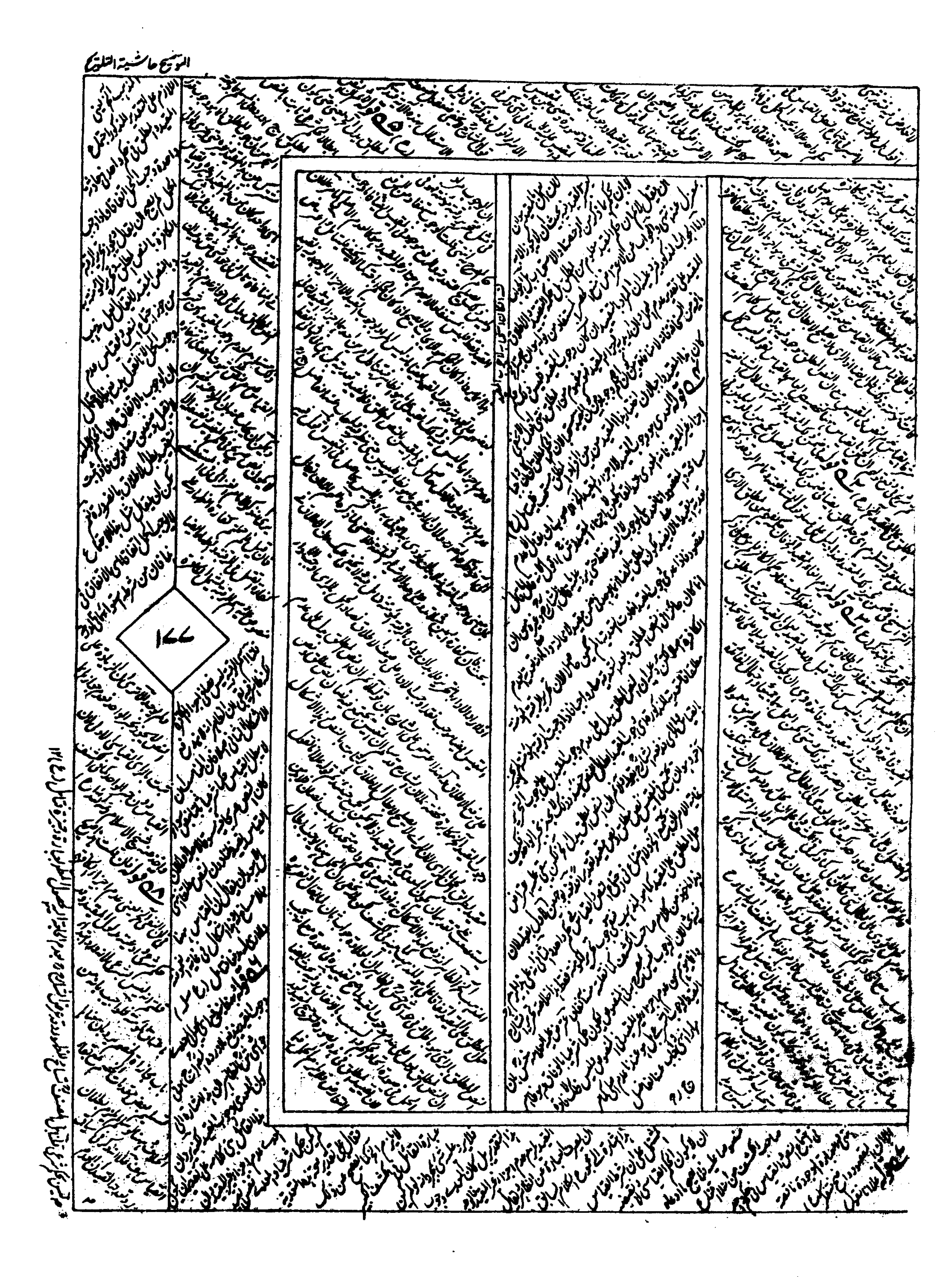






(والنفي في المقيس عليه بناء على العدم الاصلي فكيف يتعدى) جواب عما قالوا انه يحمل عليه بالقياس فانهم قالوا النفي حكم شرعي ونحن نقول هو عدم اصلي فان قوله تعالى في كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة يدل على ايجاب المؤمنة وليس دلالة على نفي الكافرة اصلا والاصل عدم اجزاء تحرير الرقبة عن كفارة القتل وقد ثبت اجزاء المؤمنة بالنص فبقي عدم اجزاء الكافرة على العدم الاصلي فلا يكون حكما شرعيا ولا بد في القياس من كون المعدى حكما شرعيا وتوضيحه ان الاعدام على قسمين الاول عدم اجزاء ما يكون تحرير رقبة كعدم اجزاء الصلوة والصوم وغيرهما والثاني عدم اجزاء ما يكون تحرير رقبة غير مؤمنة فالقسم الاول من الاعدام اصلية بلا خلاف والقسم الثاني مختلف فيه فعند الشافعي حكم شرعي وعندنا عدم اصلي بناء على ان التخصيص بالوصف دال عنده على نفي الحكم عن الموصوف بدون ذلك الوصف فانما قال الله تعالى فتحرير رقبة فلو لم يقل مؤمنة لجاز تحرير الكافرة فلما قال مؤمنة لزم منه نفي تحرير الكافرة فيكون النفي مدلول النص فكان حكما شرعيا ونحن نقول وجب تحرير المؤمنة ابتداء وهو ساكت عن الكافرة لانه اذا كان في آخر الكلام مغير فصدر الكلام موقوف على الآخر ويثبت حكم الصدر بعد التكلم بالمغير لئلا يلزم التناقض فلا يكون ايجاب الرقبة ثم نفي الرقبة الكافرة بالنص المقيد بل النص لايجاب الرقبة المؤمنة ابتداء فيكون الكافرة باقية على العدم الاصلي كما في القسم الاول من الاعدام وشرط القياس ان يكون الحكم المعدى حكما شرعيا لا عدما اصليا (ولا يمكن ان يتعدى القيد فيثبت العدم ضمنا) جواب اشكال مقدر وهو ان يقال نحن نعدي القيد وهو حكم شرعي لانه ثابت بالنص فيثبت عدم اجزاء الكافرة ضمنا الا انا نعدي هذا العدم قصدا ومثل هذا يجوز في القياس فنجيب بقولنا (لان القيد) وهو قيد الايمان مثلا (يدل على الاثبات في المقيد) اي يدل على اثبات الحكم في المقيد وهو الاجزاء في تحرير رقبة يوجد فيه قيد الايمان (والنفي في غيره) اي يدل على نفي الحكم وهو نفي الاجزاء في الرقبة الكافرة فثبت ان القيد يدل على هذين الامرين (فالاول) وهو اجزاء المؤمنة (حاصل في المقيس) وهو كفارة اليمين (بالنص المطلق) وهو قوله تعالى او تحرير رقبة (فلا يفيد تعديته فهي) اي التعدية (في الثاني فقط فتعدية القيد تعدية العدم بعينها) او بعين تعدية العدم (وان كانت غيرها فهي مقصودة منها) اي ان كانت تعدية القيد غير تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد وحاصل هذا الكلام ان تعدية القيد هي عين تعدية العدم وان سلم ان غيرها فهي تعدية القيد

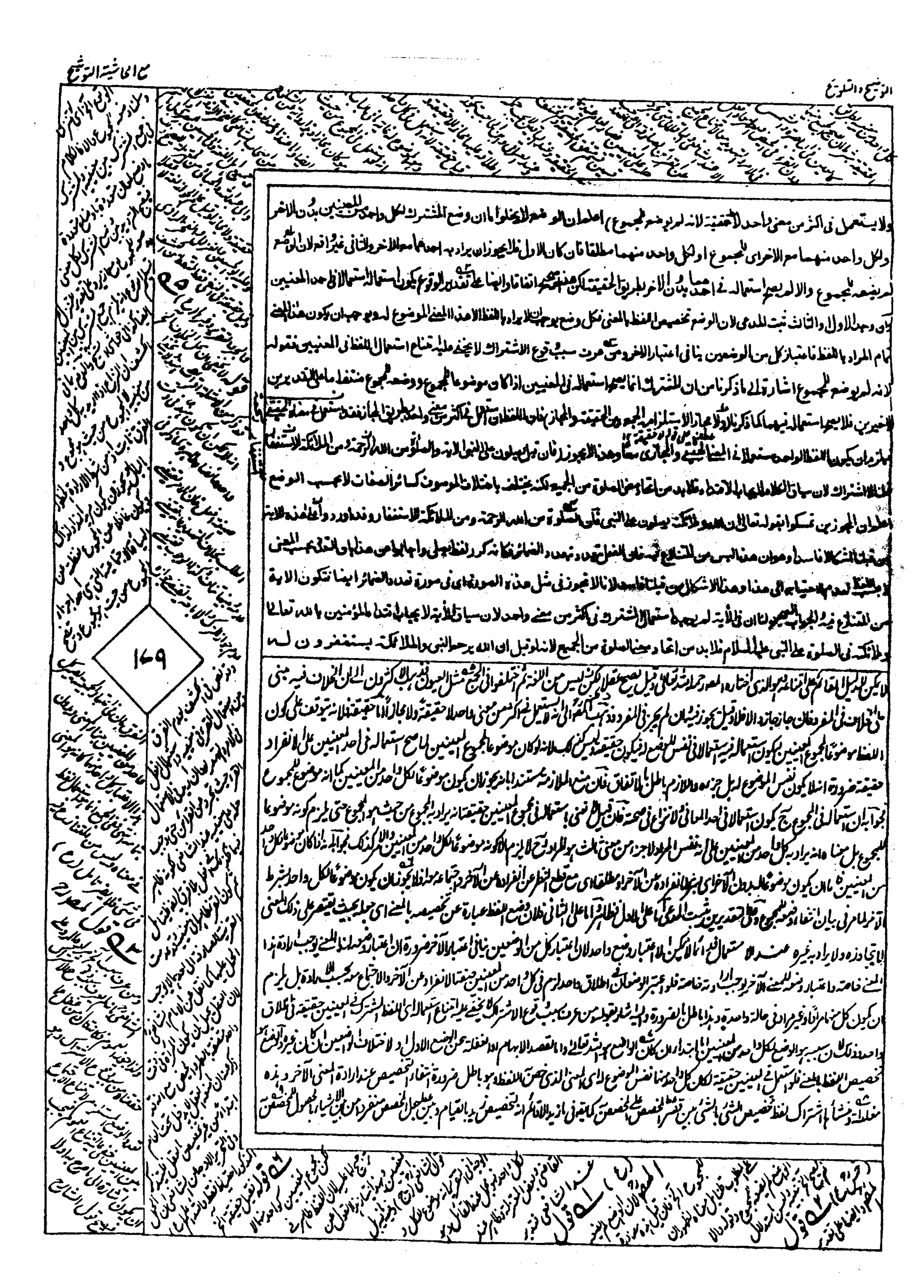
اذ لو حمل المطلق على المقيد يلزم ابطال المطلق لانه يدل على اجزاء المقيد وغير المقيد وفي الحمل على المقيد ابطال الامر الثاني وبهذا ظهر فساد ما استدل الشافعية من ان في حمل المطلق على المقيد جمعا بين الدليلين اذ العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق من غير عكس لحصول المطلق في ضمن تحرير ذلك المقيد فان قيل حكم المقيد يفهم من المطلق فلو لم يحمل عليه يلزم الغاء المقيد اجيب بانه يفيد استحباب المقيد وفضله وانه عزيمة والمطلق رخصة ونحو ذلك وبالجملة هو اولى من ابطال حكم الاطلاق **قوله** والنفي في المقيس عليه يعني ان حمل المطلق على المقيد بالقياس فاسد اما اولا فلان هذا القياس ليس تعدية للحكم الشرعي بل للعدم الاصلي وهو عدم اجزاء غير المقيد في صورة التقييد كما سيجيء في فصل مفهوم المخالفة واما ثانيا فلان فيه ابطال الحكم الشرعي ثابت بالنص المطلق وهو اجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا واما ثالثا فلان شرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم في المقيس وانتفائه وههنا المطلق نص دال على اجزاء المقيد وغيره من غير وجوب احدهما على التعيين فلا يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء المقيد ولا عدم اجزاء غير المقيد لا يقال ان المطلق ساكت عن القيد غير متعرض له لا بالنفي ولا بالاثبات فيكون المحل في حق الوصف خاليا عن النص لانا نقول ممنوع بل هو ناطق بالحكم في المحل سواء وجد القيد او لم يوجد ومعنى قولهم ان المطلق غير متعرض للصفات لا بالنفي ولا بالاثبات انه لا يدل على احدهما بالتعيين هذا ولكن للخصم ان يقول المعدى هو وجوب القيد لا اجزاء المقيد ولا نم ان النص المطلق يدل على وجوب القيد بل على وجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن المقيد او غيره وبهذا يندفع ما يقال انه على تقدير صحة هذه التعدية لا يلزم عدم اجزاء غير المقيد كالكافرة في كفارة اليمين لان غاية الامر انه يجتمع فيه نصان مطلق ومقيد تقديرا ولا دلالة للمقيد على عدم الحكم عند عدم القيد فيجوز الكافرة بالنص المطلق والمؤمنة بالنص المقيد ايضا ولا امتناع في اجتماع النص والقياس في حكم واحد على انا نقول المذهب انه اذا اجتمع المقيد والمطلق في حادثة واحدة في الحكم فالحمل واجب اتفاقا كما مر **قوله** لان القيد يدل على الاثبات في المقيد والنفي في غيره فان قلت هذا صريح في ان النفي ايضا مدلول النص كالاثبات فيكون حكما شرعيا مع ورود فيما تقدم من انه لا دلالة في المقيد على نفي الكافرة اصلا وانه عدم اصلي لا حكم شرعي ولا يصح ان يكون من باب مجاراة الخصم بتسليم بعض مقدماته كما لا يخفى على الناظر في السباق والسياق





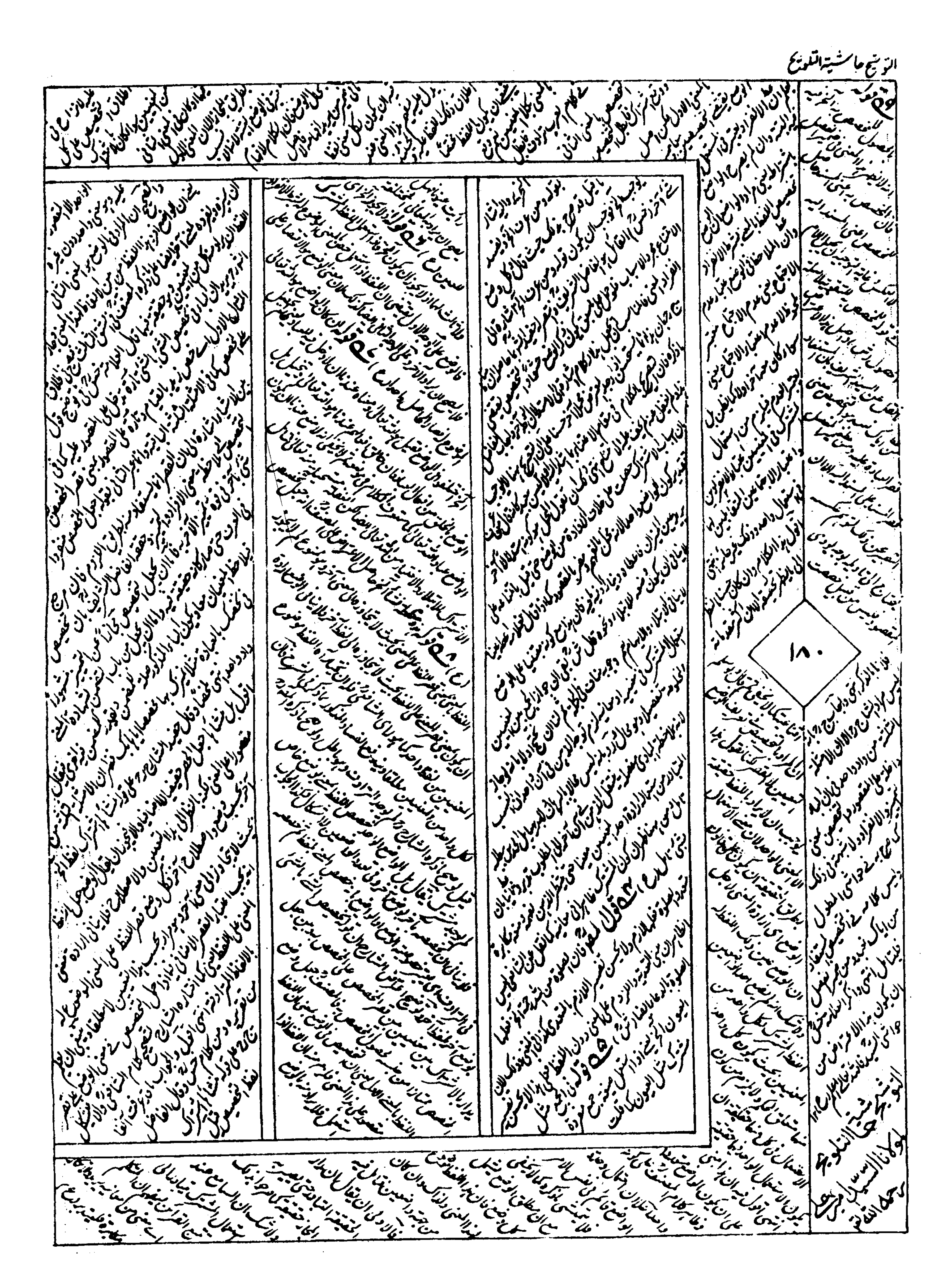
غير مفهوم تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد فيبطل فو لم نجوز تعدية القيد فيثبت العدم ضمنا بل العدم فيثبت قصداً وهو ليس بحكم شرعي فلا يصح القياس (فتكون) اي تعدية القيد (لاثبات ما ليس بحكم شرعي) وهو عدم اجزاء الرقبة الكافرة فانه عدم اصلي (وابطال الحكم الشرعي) وهو اجزاء الرقبة الكافرة في كفارة اليمين (الذي دل عليه المطلق) وهو قوله تعالى في كفارة اليمين تحرير رقبة (وكيف يقاس مع ورود النص) فان شرط القياس ان لا يكون في المقيس نص دال على الحكم المعدى او على عدمه (وليس حمل المطلق على المقيد كتخصيص العام كما زعموا فيجوز بالقياس) هذا جواب عن الدليل الذي ذكر في المحصول على جواز حمل المطلق على المقيد ان اقتضى القياس حمله وهو ان دلالة العام على الافراد فوق دلالة المطلق عليها لان دلالة العام على الافراد قصدية ودلالة المطلق عليها ضمنية والعام يخص بالقياس اتفاقا بيننا وبينكم فيجب ان يقيد المطلق بالقياس كما ذكرتم ايضا فاجاب بمنع جواز التخصيص بالقياس مطلقا بقوله (لان التخصيص بالقياس انما يجوز عندنا اذا كان العام مخصوصا بقطعي وههنا يثبت القيد ابتداء بالقياس لانه قيد اولا بالنص ثم بالقياس فيصير القياس ههنا مبطلا للنص) فالحاصل ان العام لا يخص بالقياس عندنا مطلقا بل انما يخص اذا خص اولا بالدليل القطعي وفي مسئلة حمل المطلق على المقيد لم يقيد المطلق بنص ولا حتى يقيد ثانيا بالقياس بل الخلاف في تقييده ابتداء بالقياس فلا يكون كتخصيص العام (وقد قام الفرق بين الكفارات فان القتل من اعظم الكبائر) لما ذكر الحكم الكلي وهو ان تقييد المطلق بالقياس لا يجوز تنزل الى هذه المسئلة الجزئية وذكر فيها مانعا اخر يمنع القياس وهو ان القتل من اعظم الكبائر فيجوز ان يشترط في كفارة الايمان ولا يشترط فيما دونه وان تغلظ الكفارة بقدر غلظ الجناية (لا يقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة) هذا اشكال ورد علينا في المحصول وهو انكم قيدتم المطلق في هذه المسئلة فاجاب بقوله (لان المطلق لا يتناول ما كان ناقصا في كونه رقبة وهو ما فات جنس المنفعة) وهذا ما قال علماؤنا المطلق ينصرف الى الكامل) اي الكامل فيما يطلق عليه هذا الاسم (كما ان المطلق لا ينصرف الى ما هو زائد فلا يكون حمله على الكامل تقييدا ولا يقال انتم قيدتم قوله عليه السلام في خمس من الابل زكوة بقوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة زكوة مع اتحادهما خلا في السبب) والمذهب عندكم ان المطلق لا يحمل على المقيد وان اتحدت الحادثة اذا دخلا على السبب (كما في صدقة الفطر) وقيدتم قوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم بقوله واشهدوا ذوي عدل منكم مع انهما في حادثتين) قال الله تعالى فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف واشهدوا ذوي عدل منكم فاجاب عن الاشكالين المذكورين بقوله (لان قيد السائمة انما يثبت بقوله عليه السلام ليس في العوامل والحوامل والعلوفة صدقة والعدالة بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة **فصل** حكم المشترك التامل فيه حتى يترجح احد معانيه

قلت تسامح في العبارة والمقصود انما ذكر التقييد فهم ان اجزاء الكافرة باق على العدم الاصلي **قوله** دلالة المطلق عليها اي على الافراد ضمنية لان المقصود منه النفس الحقيقة او الى حصة غير معينة محتملة لحصص كثيرة والمراد ان دلالته على افراده على سبيل البدل دون الشمول والظهور ان قوله تعالى فتحرير رقبة انما يدل على وجوب اعتاق رقبة ما **قوله** لا يقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة مورد الاشكال ليس حمل المطلق على المقيد بل ابطال حكم الاطلاق بالقياس بما اورده في المحصول جوابا عما قيل ان قوله اعتق رقبة يقتضي تمكن المكلف من اعتاق اي رقبة شاء من رقاب الدنيا فلو دل القياس على منع الجزية لا المؤمنة لكان القياس دليلا على زوال المكنة الثابتة بالنص فيكون القياس ناسخا وانه غير جائز **قوله** **فصل** حكم المشترك التامل في نفس الصيغة او غيرها من الادلة والامارات لترجيح احد معنييه لما كان ههنا مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين من غير توقف وتامل فيما يحصل به ترجيح احدهما اورد عقيب ذلك مسألة امتناع استعمال المشترك في معنييه وتحرير محل النزاع انه هل يصح ان يراد بالمشترك في استعمال واحد كل واحد من معنييه او معانيه بان تتعلق النسبة بكل واحد منهما لا بالمجموع من حيث هو المجموع بان يقال رأيت العين ويراد به الجارية والباصرة وغير ذلك في الدار الجون اي الاسود والابيض واقرأت هند اي حاضت وطهرت فقيل يجوز وقيل لا يجوز وقيل يجوز في النفي دون الاثبات والدليل ما ذهب اليه صاحب الهداية في باب الوصية ولا يخفى ان محل الخلاف اذا امكن الجمع كما ذكرنا من الامثلة بخلاف صيغة افعل على قصد الامر والتهديد او الوجوب والاباحة مثلا ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة وقيل مجاز وعن الشافعي رحمه الله تعالى انه ظاهر في المعنيين فيجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن لا يحمل على احدهما خاصة الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل



ولا يستعمل في أكثر من معنى واحد لا حقيقة لأنه لم يوضع للمجموع) اعلم أن الوضع لا يخلو إما أن وضع المشترك لكل واحد من المعنيين بدون الآخر ولكل واحد منهما مع الآخر أي للمجموع أو لكل واحد منهما مطلقا فإن كان الأول فلا يجوز أن يراد به أحدهما مع الآخر والثاني غير واقع لأن لو وضع لم يضعه للمجموع والا لم يصح استعماله في أحد بدون الآخر بطريق الحقيقة لكن منهم من اتفقوا أنها على تقدير الوقوع يكون استعماله لأحد المعنيين أي وجه الأول والثالث ثبت المدعى لأن الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى فكل وضع يوجب أن لا يراد باللفظ إلا هذا المعنى الموضوع له فهو يوجب أن يكون هذا المعنى تمام المراد باللفظ فاعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الآخر ومتى عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعمال اللفظ في المعنيين فقوله لأنه لم يوضع للمجموع إشارة إلى ما ذكرنا من أن المشترك إنما يصح استعماله في المعنيين إذا كان موضوعا للمجموع ووضعه للمجموع منتف فما على التقديرين الأخيرين فلا يصح استعماله فيهما كما ذكرنا ولا مجازا لاستلزامه الجمع بين الحقيقة والمجاز فإن اللفظ استعمل في أكثر من معنى واحد بطريق المجاز فقد استعمل في معناه الحقيقي والمجازي معا وهذا لا يجوز فإن قيل يصلون على النبي لا يه والصلاة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار قلنا أن يكون اللفظ الواحد مستعملا في المعنى الحقيقي والمجازي معا وهذا لا يجوز فإن قيل يصلون على النبي لأنه والصلاة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار من الاشتراك لأن سياق الكلام إيجاب الاقتداء فلا بد من اتحاد معنى الصلاة من الجميع لكنه يختلف باختلاف الموصوف كسائر الصفات لا بحسب الوضع احتج المجوزين تمسكوا بقوله تعالى إن الله وملائكته يصلون على النبي فإن الصلاة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار وقد أورد ... الآية ... وهذا أيضا من المتنازع فيه ... الضمائر كأنه كرر لفظ يصلي ... المعنى ... لعدم الاحتياج إلى هذا ... الإشكال ... لا يجوز في مثل هذه الصورة ... الآية من المتنازع فيه والجواب الصحيح أنا أن في الآية لم يجب استعمال المشترك في أكثر من معنى واحد لأن سياق الآية لإيجاب اقتداء المؤمنين بالله تعالى والملائكة في الصلاة على النبي عليه السلام فلا بد من اتحاد معنى الصلاة من الجميع لأنه لو قيل إن الله يرحم النبي والملائكة يستغفرون له

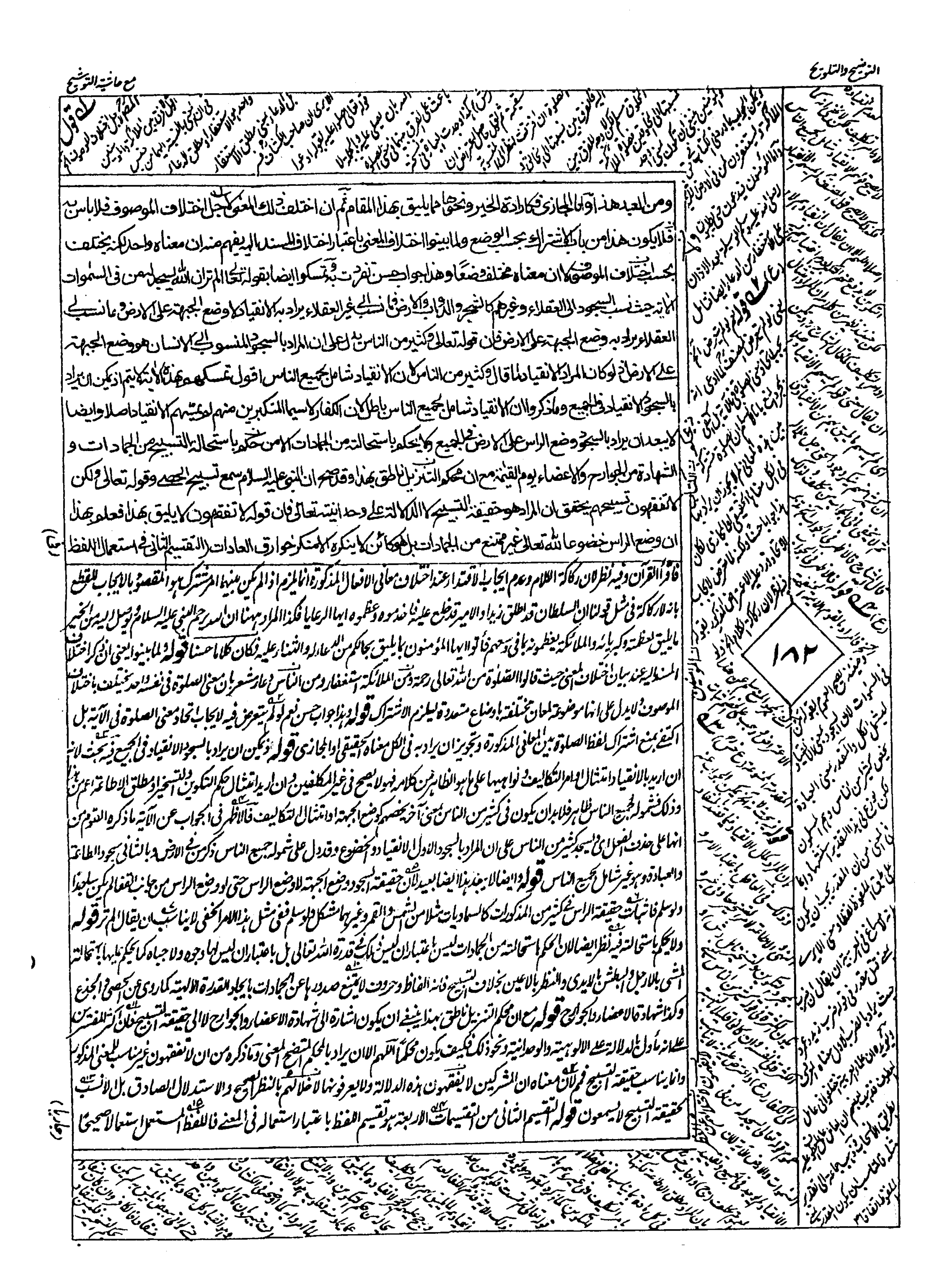
لا يمكن الدليل القائم على امتناعه ... وهو الذي اختاره المصنف رحمه الله تعالى وقيل يصح عقلا لكن ليس من اللغة ثم اختلفوا في الجمع مثل العيون ... والخلاف فيه مبني على الخلاف في المفرد فإن جاز جاز ... وإلا فلا ... لم يجز في المفرد ... إلى أنه لا يستعمل في أكثر من معنى واحد لا حقيقة ولا مجازا أما حقيقة فلأنه يتوقف على كون اللفظ موضوعا للمجموع المعنيين ... استعماله في نفس الموضوع له فيكون حقيقة ... لأنه لو كان موضوعا للمجموع المعنيين لما صح استعماله في أحد المعنيين على الانفراد حقيقة ضرورة أنه لا يكون نفس الموضوع له بل جزءه واللازم باطل بالاتفاق ... منع الملازمة ... بأنه يجوز أن يكون موضوعا لكل واحد من المعنيين كما أنه موضوع للمجموع ... إن استعماله في المجموع ... يكون استعمالا في أحد المعاني ... استعماله في مجموع المعنيين حقيقة أنه يراد به المجموع من حيث هو المجموع حتى يلزم كونه موضوعا للمجموع بل معناه أنه يراد به كل واحد من المعنيين على أنه نفس المراد ... لا يلزم إلا كونه موضوعا لكل واحد من المعنيين ... من المعنيين ... أن يكون موضوعا ... بشرط الانفراد عن الآخر ... مع قطع النظر عن الانفراد عن الآخر ... لكل واحد بشرط الآخر لما مر في بيان انتفاء وضعه للمجموع ... المعنى ... وضع اللفظ عبارة عن تخصيصه بالمعنى أي جعله بحيث يقتصر على ذلك المعنى ولا يتجاوزه ولا يراد به غيره عند الاستعمال ... لا يمكن ... اعتبار وضع واحد ... اعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الآخر ضرورة أن اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب إرادة هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى الآخر يوجب إرادته خاصة ... الإطلاق ... في كل واحد من المعنيين ... الانفراد عن الآخر ... بل يلزم أن يكون كل منهما مرادا وغير مراد في حالة واحدة وهذا باطل بالضرورة ... من عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعمال اللفظ المشترك في المعنيين حقيقة في الإطلاق ... لأن سببه هو الوضع لكل واحد من المعنيين ... الواضع هو الله تعالى ... القصد إلى الإبهام ... الوضع الأول ... اختلاف الواضعين ... تخصيص اللفظ بالمعنى فلو استعمل في المعنيين حقيقة لكان كل واحد منهما نفس الموضوع له أي المعنى الذي خص اللفظ به وهو باطل ضرورة انتفاء التخصيص عند إرادة المعنى الآخر وهذه ... إن الاشتراك تخصيص الشيء بالشيء ... المخصص على المخصص ... التخصيص ... بالقيام ... المخصص ... بالمخصص



التوضيح حاشية التلويح لمولانا السيد أمير ... رحمه الله

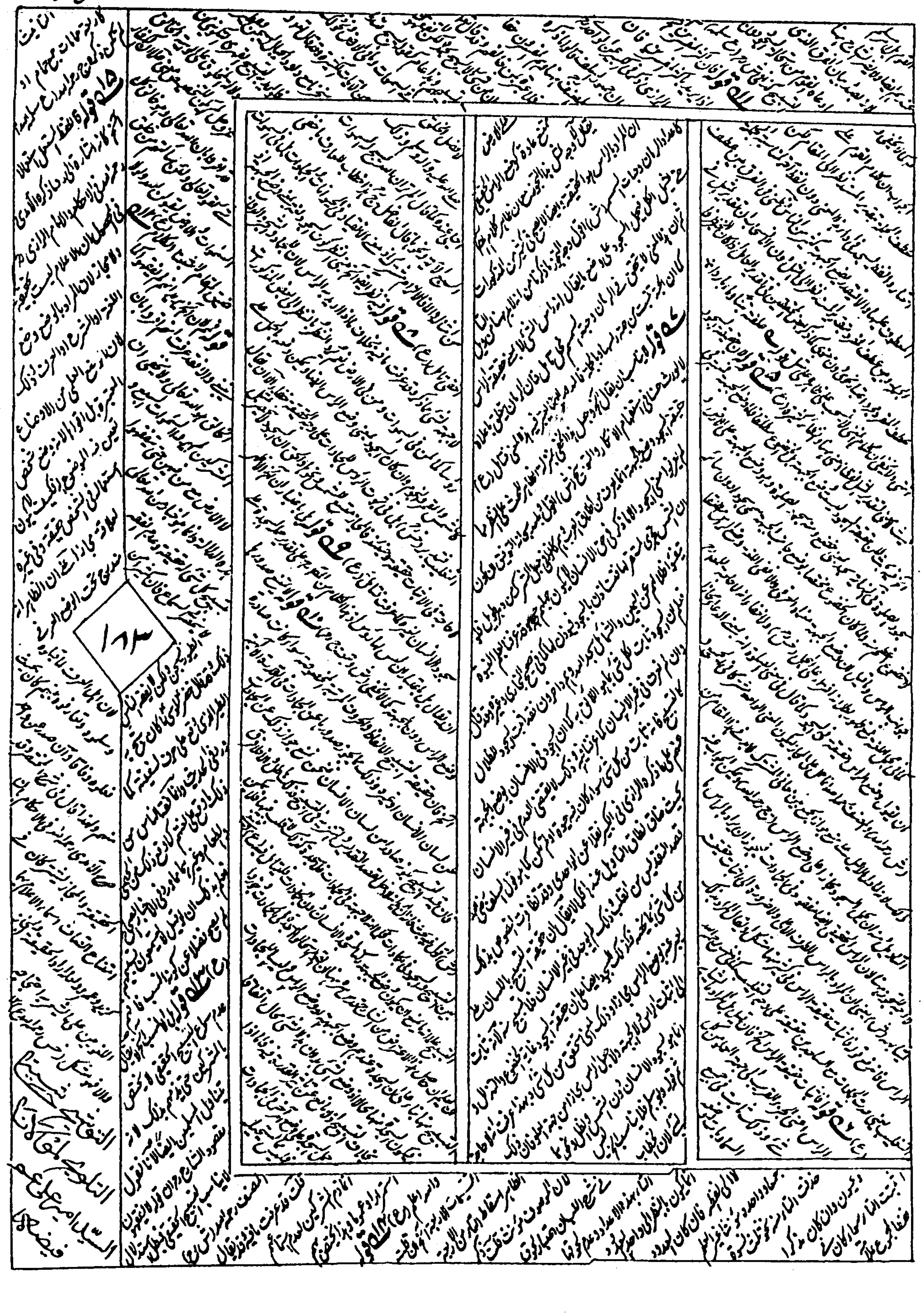
يا ايها الذين آمنوا ادعوا له لكان هذا الكلام في غاية الركاكة فعلم انه لا بد من اتحاد معنى الصلوٰة سواء كان معنى حقيقيا او معنى مجازيا اما الحقيقي فهو الدعاء فالمراد والله اعلم ان الله تعالى يدعو ذاته بايصال الخير الى النبي عليه السلام ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة فالذي قال ان الصلوٰة من الله رحمة فقد اراد هذا المعنى لا ان الصلوٰة وضعت للرحمة كما ذكر في قوله تعالى يحبهم ويحبونه ان المحبة من الله تعالى ايصال الثواب ومن العبد الطاعة وليس المراد ان المحبة مشتركة من حيث الوضع بل المراد انه اراد بالمحبة لازمها واللازم من الله تعالى ذلك

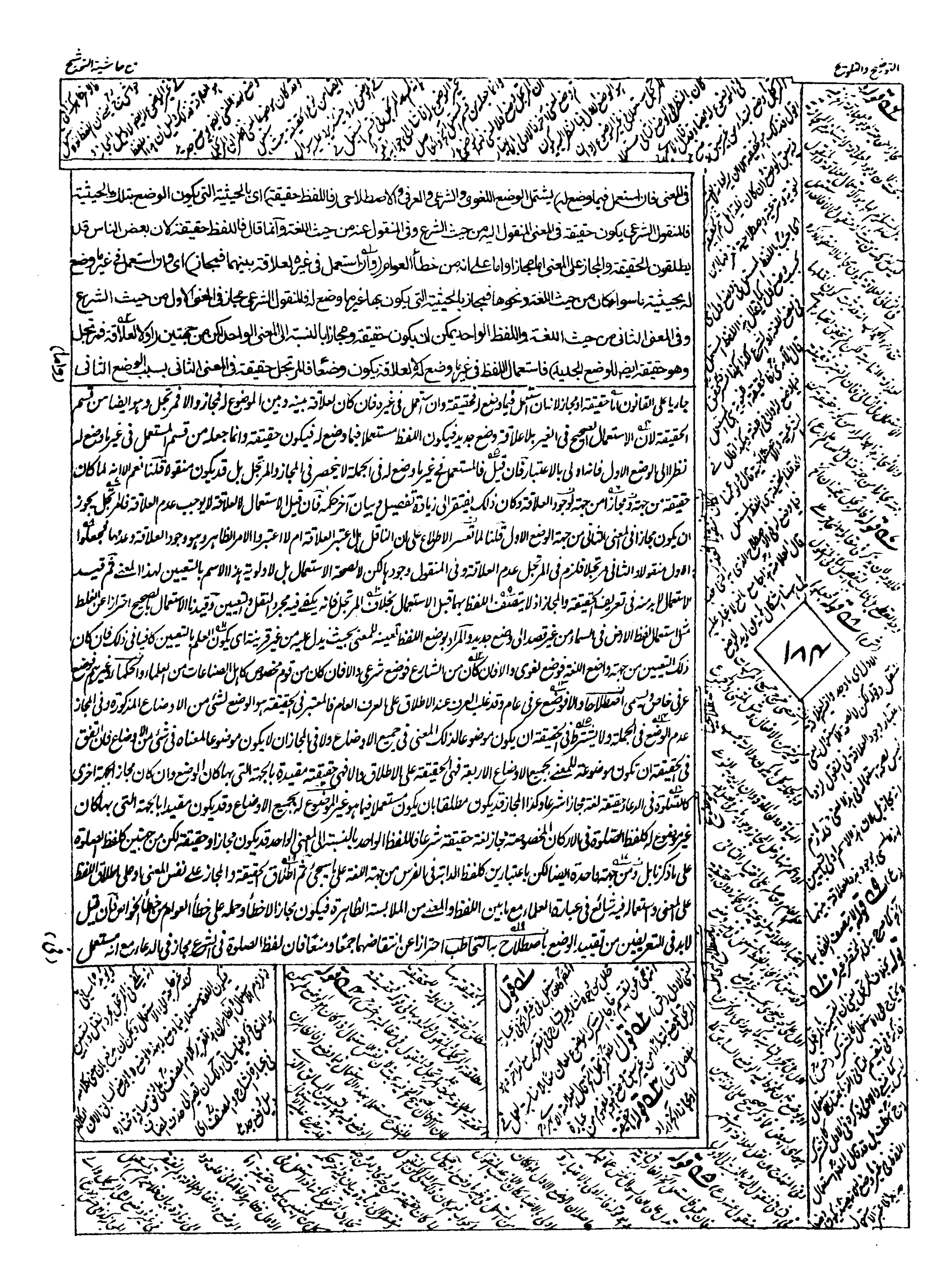
في اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة وفي ضمير الفصل انه لتخصيص المسند اليه بالمسند وخصصت فلانا بالذكر اي ذكرته وحده وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ بالمعنى اي تعيينه لذلك المعنى وجعله منفردا به لك من بين الالفاظ وهذا لا يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى فللخصم ان يختار انه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا اي من غير اشتراط انفراد او اجتماع فيستعمل تارة في هذا الموضوع له من غير استعماله في الآخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه في الحالين نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة واما انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد مجازا فلانه يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو باطل لما سيأتي بيان اللزوم على ما نقل عن المصنف انه لو اريد به المجموع وهو غير الموضوع له وكل واحد من المعنيين مراد وهو نفس الموضوع له يلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ في اطلاق واحد وهذا معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز واورد عليه انه اذا اريد به المجموع كان كل واحد من المعنيين داخلا في المراد لا نفس المراد ومثل هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز كالعام الموضوع للمجموع اذا اريد به المجموع ودخل تحته كل فرد وهو غير الموضوع له فاجاب بان ارادة المجموع في المشترك ليست الا ارادة كل واحد من المعنيين اذ ليس ههنا مجموع يراد باللفظ فيدخل فيه كل واحد من المعنيين بخلاف العام وفيه نظر لانا ان كان ههنا مجموع يراد باللفظ ويغاير كلا من المعنيين فقد تم الاعتراض وان لم يكن لم يتحقق المعنى المجازي المراد فلم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والاوجه ان يقال محل النزاع هو استعمال المشترك في المعنيين او المعاني على ان يكون كل منهما مرادا باللفظ ومناطا للحكم لا داخلا تحت معنى ثالث هو المراد والمناط واستعماله في المعنيين على هذا الوجه بطريق المجاز لا يتصور الا بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له والآخر على انه يناسب الموضوع له لعلاقة وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو اريد كل واحد على انه نفس الموضوع له كان اللفظ حقيقة لا مجازا او التعدد بخلاف ذلك لو اريد كل واحد على انه مناسب للموضوع له فذلك الا ان يكون باستعمال اللفظ في معنى مجازي يتناولهما الكونهما من افراده وقد عرفت انه ليس محل النزاع واما باستعماله في كل منهما على انه معنى مجازي بالاستقلال وسيجيء ان استعمال اللفظ في معنيين مجازيين باطل بالاتفاق فان قيل لم لا يجوز ان يكون لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز بان يستعمل في المجموع باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل فيكون حقيقة في كل واحد مجازا في المجموع قلنا سيجيء ان اطلاق اسم البعض على الكل مشروط بالتزوم اتصال ما بينهما كما بين الرقبة والشخص بخلاف اطلاق الواحد على الاثنين واطلاق الارض على مجموع السماء والارض فانه لا قائل بصحته على انه ح يعود الاعتراض السابق على ما نقل عن المصنف **قوله** لكان هذا الكلام في غاية الركاكة لان ايجاب الاقتداء انما هو بالحث والتحريض على ما صدر عن المقتدى به اذ لا ايجاب اقتداء في مثل فلان يصلي



ومن العبد هذا او لما المجازى فكارادة الخير ونحوها مما يليق بهذا المقام ثم ان اختلف ذلك المعنى لاجل اختلاف الموصوف فلا باس به
فلا يكون هذا من باب الاشتراك بحسب الوضع ولما بينوا اختلاف المعنى باعتبار اختلاف المسند اليه يفهم منه ان معناه واحد لكنه يختلف
بحسب اختلاف الموصوف لا ان معناه مختلف وضعًا وهذا جواب حسن تفردت به وتمسكوا ايضا بقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات
الاية حيث نسب السجود الى العقلاء وغيرهم كالشجر والدواب والارض فما نسب الى غير العقلاء يراد به الانقياد لا وضع الجبهة على الارض وما نسب الى
العقلاء يراد به وضع الجبهة على الارض فان قوله تعالى وكثير من الناس يدل على ان المراد بالسجود المنسوب الى الانسان هو وضع الجبهة
على الارض اذ لو كان المراد الانقياد لما قال وكثير من الناس لان الانقياد شامل لجميع الناس اقول تمسكهم بهذه الاية لا يتم اذ يمكن ان يراد
بالسجود الانقياد في الجميع وما ذكروا ان الانقياد شامل لجميع الناس باطل لان الكفار لا سيما المتكبرين منهم لم يثبت لهم الانقياد اصلا وايضا
لا يبعد ان يراد بالسجود وضع الراس على الارض في الجميع ولا يحكم باستحالته من الجمادات الا من حكم باستحالة التسبيح من الجمادات و
الشهادة من الجوارح والاعضاء يوم القيمة مع ان محكم التنزيل ناطق بهذا وقد صح ان النبي عليه السلام سمع تسبيح الحصى وقوله تعالى ولكن
لا تفقهون تسبيحهم يحقق ان المراد هو حقيقة التسبيح لا الدلالة على وحدانيته تعالى فان قوله لا تفقهون لا يليق بهذا فعلم بهذا
ان وضع الراس خضوعا لله تعالى غير ممتنع من الجمادات بل هو كائن لا ينكره الا منكر خوارق العادات (التقسيم الثاني في استعمال اللفظ

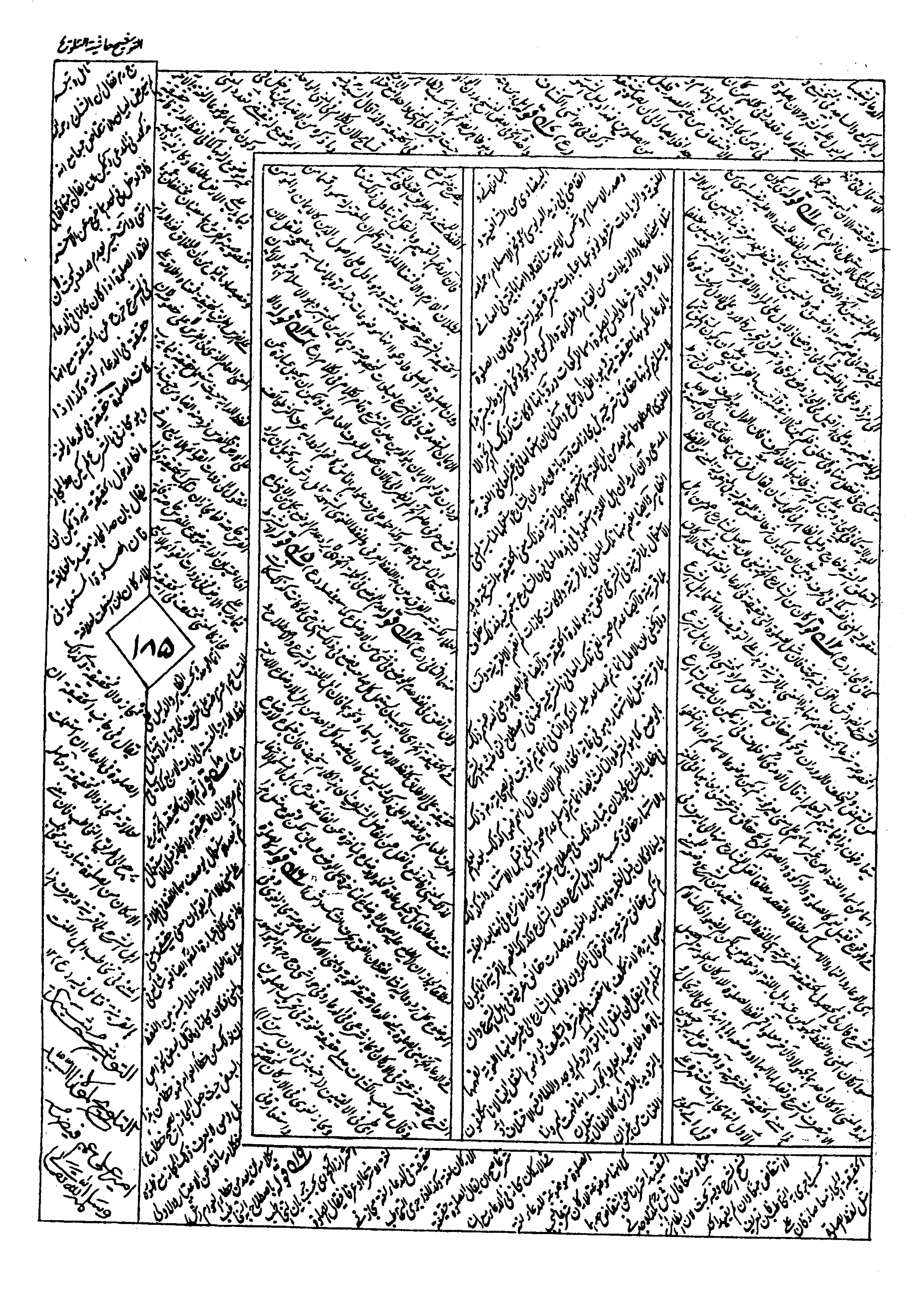
فاقرا القرآن وفيه نظر لان ركاكة الكلام وعدم ايجابه لا تقدار عند اختلاف معاني الافعال المذكورة انما يلزم اذا لم يكن بينها امر مشترك هو المقصود بالايجاب للقطع
بانه لا ركاكة في مثل قولنا ان السلطان قد اطلق زيدا والامير قد خلع عليه فيا خدموه وعظموه ايها الرعايا فكذا المراد ههنا ان الله رحم النبي عليه السلام واوصل اليه من الخير
ما يليق لعظمته وكبريائه والملائكة يعظمونه بما في وسعهم فانتم ايها المؤمنون بما يليق بحالكم من الدعاء له والثناء عليه فكان كلاما حسنا **قوله** ولما بينوا يعني ان ذكر اختلاف
المسند اليه عند بيان اختلاف المعنى حيث قالوا الصلوة من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار ومن الناس دعاء يشعر بان معنى الصلوة في نفسه واحد يختلف باختلاف
الموصوف ولا يدل على انها موضوعة لمعان مختلفة باوضاع متعددة ليلزم الاشتراك **قوله** وهذا جواب حسن نعم لو لم يتعرض فيه لايجاب اتحاد معنى الصلوة في الآية بل
اكتفى بمنع اشتراك لفظ الصلوة بين المعاني المذكورة وتجويز ان يراد به في الكل معناه الحقيقي او المجازي **قوله** ويمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع فيه بحث لانه
ان اريد بالانقياد امتثال اوامر التكاليف ونواهيها على ما هو الظاهر من كلامه فهو لا يصح في غير المكلفين وان اريد امتثال حكم التكوين والتسخير او مطلق الاطاعة اعم من
ذلك فشموله لجميع الناس ظاهر فلا بد ان يكون في كثير من الناس بمعنى آخر يخصهم كوضع الجبهة او امتثال التكاليف فالاظهر في الجواب عن الآية ما ذكره القوم من
انها على حذف الفعل اي ويسجد كثير من الناس على ان المراد بالسجود الاول الانقياد والخضوع وقد دل على شموله جميع الناس ذكر من في الارض وبالثاني سجود الطاعة
والعبادة وهو غير شامل لجميع الناس **قوله** وايضا لا يبعد هذا ايضا بعيد لان حقيقة السجود وضع الجبهة لا وضع الراس حتى لو وضع الراس من جانب القفا لم يكن سجودا
ولو سلم فاثبات حقيقة الراس في كثير من المذكورات كالسماويات مثلا من الشمس والقمر وغيرهما مشكل ولو سلم ففي مثل هذا الامر الخفي لا ينبغي ان يقال الم تر **قوله**
ولا يحكم باستحالته فيه نظر ايضا لان الحكم باستحالته من الجمادات ليس باعتبار انه ليس ذلك في قدرة الله تعالى بل باعتبار ان ليس لها وجوه ولا جباه كما يحكم بانها لا تحاول
المشي بالارجل والبطش بالايدي والنظر بالاعين بخلاف التسبيح فانه الفاظ وحروف لا يمتنع صدورها عن الجمادات بايجاد القدرة الالهية كما روي عن الحصى والجذع
وكذا الشهادة فالاعضاء والجوارح **قوله** مع ان محكم التنزيل ناطق بهذا ينبغي ان يكون اشارة الى شهادة الاعضاء والجوارح لا الى حقيقة التسبيح فان اكثر المفسرين
على انه مأول بالدلالة على الالوهية والوحدانية ونحو ذلك فكيف يكون محكما اللهم الا ان يراد بالمحكم المتضح المعنى وما ذكره من ان لا تفقهون غير مناسب للمعنى المذكور
وانما يناسب حقيقة التسبيح فممنوع لان معناه ان المشركين لا يفقهون هذه الدلالة ولا يعرفونها لاخلالهم بالنظر الصحيح والاستدلال الصادق بل لا انسب
لحقيقة التسبيح لا يسمعون **قوله** التقسيم الثاني من التقسيمات الاربعة هو تقسيم اللفظ باعتبار استعماله في المعنى فاللفظ المستعمل استعمالا صحيحا





في المعنى فان استعمل فيما وضع له) يشتمل الوضع اللغوي والشرعي والعرفي والاصطلاحي (فاللفظ حقيقة) اي بالحيثية التي يكون الوضع بتلك الحيثية فالمنقول الشرعي يكون حقيقة في المعنى المنقول اليه من حيث الشرع وفي المنقول عنه من حيث اللغة وانما قال فاللفظ حقيقة لان بعض الناس قد يطلقون الحقيقة والمجاز على المعنى اما مجازا واما على انه من خطأ العوام (وان استعمل في غيره لعلاقة بينهما فمجاز) اي وان استعمل في غير ما وضع له بحيثية ما سواء كان من حيث اللغة ونحوها فمجاز بالحيثية التي يكون بها غير ما وضع له فالمنقول الشرعي مجاز في المعنى الاول من حيث الشرع وفي المعنى الثاني من حيث اللغة واللفظ الواحد يمكن ان يكون حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد لكن من جهتين (والا لعلاقة فمرتجل وهو حقيقة ايضا للوضع الجديد) فاستعمال اللفظ في غير ما وضع له لا لعلاقة يكون وضعا فالمرتجل حقيقة في المعنى الثاني بسبب الوضع الثاني

جاريا على القانون اما حقيقة او مجاز لانه ان استعمل فيما وضع له فحقيقة وان استعمل في غيره فان كان لعلاقة بينه وبين الموضوع له فمجاز والا فمرتجل وهو ايضا من قسم الحقيقة لان الاستعمال الصحيح في الغير بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعله من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول فانه اولى بالاعتبار فان قيل فالمستعمل في غير ما وضع له في الجملة لا ينحصر في المجاز والمرتجل بل قد يكون منقولا قلنا نعم الا انه لما كان حقيقة من جهة ومجازا من جهة لوجود العلاقة وكان ذلك يفتقر الى زيادة تفصيل وبيان آخر حكمه فان قيل الاستعمال لا لعلاقة لا يوجب عدم العلاقة فالمرتجل يجوز ان يكون مجازا في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول قلنا لما تعسر الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبروا الامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولا والثاني مرتجلا فلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجودها لكن لا لصحة الاستعمال بل لاولوية هذا الاسم بالتعيين لهذا المعنى ثم قيد الاستعمال لا بد منه في تعريف الحقيقة والمجاز اذ لا يتصف اللفظ بهما قبل الاستعمال بخلاف المرتجل فانه يكفي فيه مجرد النقل والتعيين وقيدنا الاستعمال بالصحيح احترازا عن الغلط مثل استعمال لفظ الارض في السماء من غير قصد الى وضع جديد والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة اي يكون العلم بالتعيين كافيا في ذلك فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي والا فان كان من الشارع فوضع شرعي والا فان كان من قوم مخصوص كاهل الصناعات من العلماء والحكماء وغيرهم فوضع عرفي خاص ويسمى اصطلاحا والا فوضع عرفي عام وقد غلب العرف عند الاطلاق على العرف العام فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع لشيء من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة ولا يشترط في الحقيقة ان يكون موضوعا لذلك المعنى في جميع الاوضاع ولا في المجاز ان لا يكون موضوعا لمعناه في شيء من الاوضاع فان اتفق في الحقيقة ان تكون موضوعة للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة فهي الحقيقة على الاطلاق والا فهي حقيقة مقيدة بالجهة التي بها كان الوضع وان كان مجازا لجهة اخرى كالصلوة في الدعاء حقيقة لغة مجاز شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا فيما هو غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التي بها كان غير موضوع له كلفظ الصلوة في الاركان المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون مجازا وحقيقة لكن من جهتين كلفظ الصلوة على ما ذكرنا بل ومن جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة على ما سيجيء ثم اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى او على اطلاق اللفظ على المعنى واستعماله فيه شائع في عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من الملابسة الظاهرة فيكون مجازا لا خطأ وحمله على خطأ العوام من خطأ الخواص فان قيل لا بد في التعريفين من تقييد الوضع باصطلاح به التخاطب احترازا عن انتقاضهما جمعا ومنعا فان لفظ الصلوة في الشرع مجاز في الدعاء مع انه مستعمل



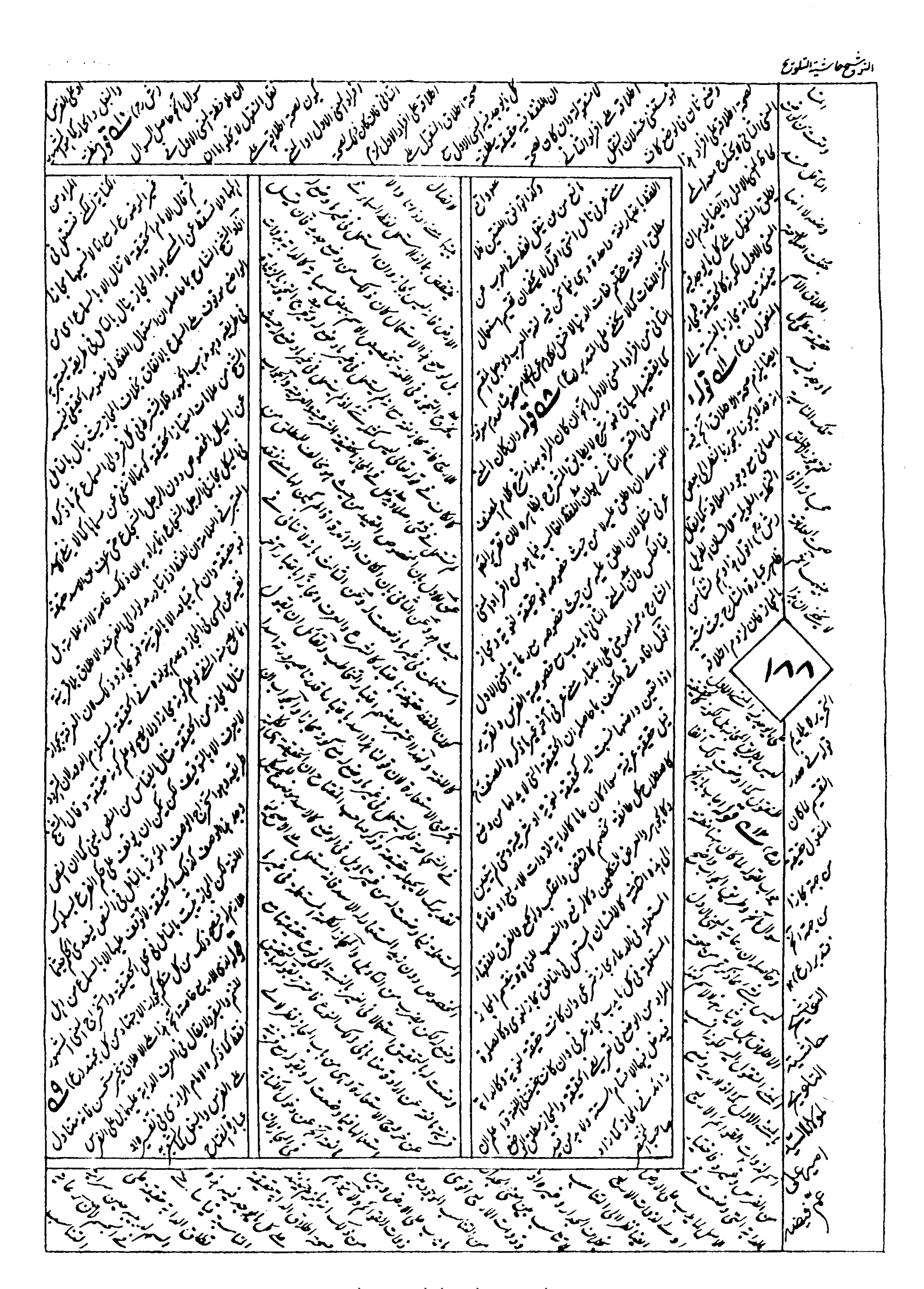
ولمّا المنقول فمنه ما غلب في معنى مجازي للموضوع له الاول حتى هُجِرَ الاول وهو حقيقة في الاول مجاز في الثاني من حيث اللغة وبالعكس) اي حقيقة في الثاني مجاز في الاول (من حيث الناقل وهو اما الشرع او العرف او الاصطلاح فمنه ما غلب في بعض افراد الموضوع له حتى هجر الباقي كالدابة مثلا فمن حيث اللغة اطلاقها على الفرس بطريق الحقيقة لكن اذا اختصت به) اي خصت الدابة بالفرس (صار علية المعنى) اي المعنى الاول وهو ما يدب على الارض (صارت مجازا اذا اريد به غيرها ما وضع له وهو ما يدب على الارض مع خصوصية الفرس (ومن حيث العرف صار كانها موضوعة له ابتداء لا غير الملخص به فكانه لم يراع

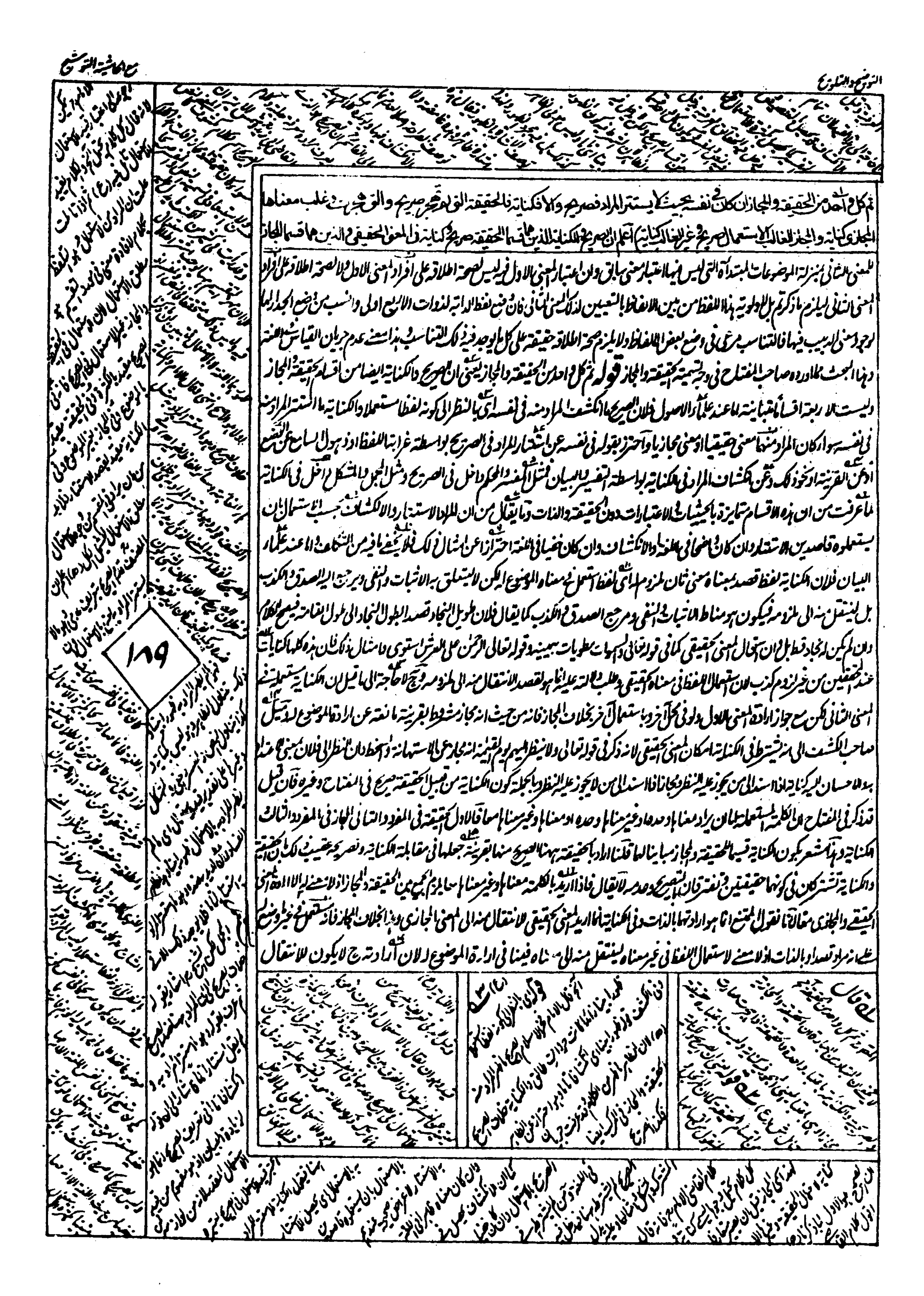
في الموضوع له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة بل لفظ الدابة في الفرس من حيث انه من افراد ذوات القوائم الاربعة مجاز لغة مع كونه مستعملا فيما هو من افراد الموضوع له ومن حيث انه من افراد ما يدب على الارض حقيقة لغة مع كونه مستعملا في غير ما وضع له في الجملة اعني العرف العام قلنا قيد الحيثية ماخوذ في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثيرا ما يحذف من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بالحيثية فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير الموضوع له وحينئذ لا انتقاض لان استعمال لفظ الصلوة في الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من حيث انها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس في اللغة لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث انه فرد من افراد ذوات الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع في اللغة لذوات القوائم الاربع بخصوصها ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ما يدب على الارض وهو نفس الموضوع له لغة فان قيل تعريف المجاز شامل للكناية فلا بد من اشتراط قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له احترازا عنها قلنا سيجيء ان الكناية مستعملة في المعنى الموضوع له لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى ملزومه وان الاستعمال في غير الموضوع له ينافي ارادة الموضوع له واما الكناية باصطلاح اهل الاصول فان استعملت في الموضوع له فحقيقة والا فمجاز فلا اشكال فان قيل المجاز بالزيادة والنقصان خارج عن الحد كقوله تعالى ليس كمثله شيء واسال القرية قلنا لفظ المجاز مقول عليه وعلى ما نحن بصدده بطريق الاشتراك والتشابه على ما ذكر في المفتاح والتعريف المذكور انما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى لا للمجاز بالزيادة او النقصان الذي هو صفة الاعراب او صفة اللفظ باعتبار تغير حكم اعرابه لا يقال اللفظ الزائد مستعمل لا لمعنى فيكون مستعملا في غير ما وضع له ضرورة انه ما وضع للاستعمال في معنى لانا نقول لا نم انه مستعمل لا لمعنى بل غير مستعمل لمعنى والفرق واضح على ان الاستعمال لا لمعنى لا يلزم الاستعمال في معنى غير المعنى الموضوع له بل ينافيه وهو ظاهر والتحقيق ان معنى استعمال اللفظ في الموضوع له او في غيره طلب دلالته عليه وارادته منه فمجرد الذكر لا يكون استعمالا ولو سلم فلا يصح ههنا اشتراط العلاقة بين المعنيين ولا في عبارة فخر الاسلام لاعتباره ارادة معنى غير الموضوع له فكيف في عبارة من صرح بالتزام

قوله ولما المنقول لما كان التقسيم المشهور هو ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينها نقل فمشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل

المعنى الاول فصارت اسماً له فظهر ان اعتبار المعنى الاول فيه) وهو ما يلابسه (ليس لصحة الاطلاق) اى المنقول (عليه) الضمير يرجع الى المعنى الاول ويراد بالمعنى الاول الافراد التى يوجد فيها المعنى الاول (كما فى الحقيقة) فان فى الحقيقة انما يعتبر المعنى الاول ليصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه ذلك المعنى (بل لصحة اطلاقه) اى المنقول (على المعنى الثانى) وهو ما يلابس مع خصوصية الفرس (كما فى المجاز) فان فى المجاز انما يعتبر المعنى الاول وهو المعنى الحقيقى ليصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم ذلك المعنى واللازم هو المعنى الثانى (بل لترجيح هذا الاسم على غيره) اى اعتبار المعنى الاول فى الاسم المنقول انما هو لترجيح هذا الاسم على غيره من الاسماء (فى تخصيصه بالمعنى الثانى) اى تخصيص هذا الاسم بالمعنى الثانى والمراد بالترجيح الاولوية فعلم بهذا ان الوضع قد لا يعتبر فيه المناسبة كالجلد والحجر وقد يعتبر كالقارورة والخمر واعتبار المعنى الاول فى الوضع الثانى لبيان المناسبة والاولوية لا لصحة الاطلاق كى لا يلزم ان يسمى البدن قارورة فلهذا السر لا يجرى القياس فى اللغة فلا يقال لسائر الاشربة خمر لمعنى مخامرة العقل فان معنى المخامرة ليس مرعياً فى الخمر لصحة اطلاق الخمر على كل ما يوجد فيه المخامرة بل لاجل المناسبة والاولوية ليضع الواضع لهذا المعنى لفظاً مناسباً له فاحفظ هذا البحث فانه بحث شريف بديع لم تزل اقدام من يسوغ القياس فى اللغة الا للغفلة عنه (فيطلق الاسد على كل من يوجد فيه الشجاعة مجازاً بخلاف الدابة والصلوة) اى لما علم ان اعتبار المعنى الاول فى المجاز انما هو لصحة اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم المعنى الاول واعتبار المعنى الاول فى المنقول ليس لصحة الاطلاق فيصح اطلاق الاسد على كل ما يوجد فيه الشجاعة ولا يصح اطلاق الدابة فى العرف على كل ما يوجد فيه الدبيب ولا يصح اطلاق اسم الصلوة شرعاً على كل دعاء (وثبت ايضا ان الحقيقة اذا قل استعمالها صار مجازاً والمجاز اذا كثر استعماله صار حقيقة

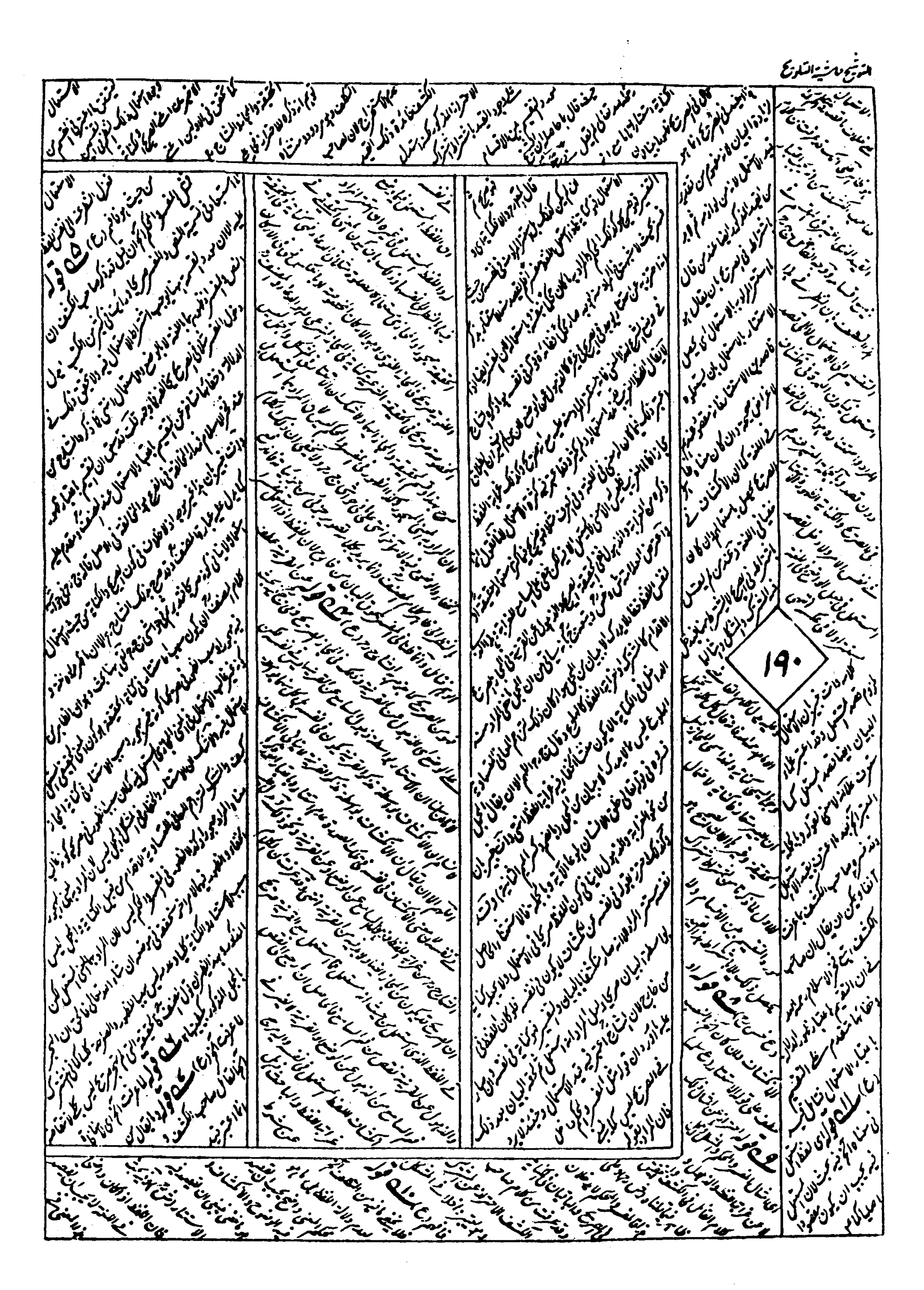
وان كان فان هجر المعنى الاول فمنقول والا ففى الاول حقيقة وفى الثانى مجاز موهماً ان كلا من المنقول والمرتجل قسيم مقابل للحقيقة والمجاز دفع ذلك ببيان ان المرتجل فى المعنى الثانى حقيقة والمنقول فيه حقيقة من جهة مجاز من جهة والتقسيم المشهور مبنى على تمايز الاقسام بالحيثية والاعتبار دون الحقيقة والذات فالمنقول ما غلب فى غير الموضوع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له وبسبب التامل لان وصف المنقولية انما يحصل من جهته فيقال منقول شرعى وعرفى واصطلاحى فالمعنى الثانى ان لم يكن من افراد المعنى الاول فاللفظ حقيقة فى المعنى الاول مجاز فى المعنى الثانى من جهة الوضع الاول ومجاز فى المعنى الاول حقيقة فى المعنى الثانى من جهة الوضع الثانى كالصلوة حقيقة فى الدعاء مجاز فى الاركان المخصوصة لغة وبالعكس شرعاً ونسبة حقيقية ومجازية الى ما يكون المعنى المستعمل فيه موضوعاً له وغير موضوع له باعتباره وباعتبار انقسام كل من وضعية الى لغوى وشرعى وعرفى واصطلاحى ينقسم الى ستة عشر قسماً حاصلة من ضرب الاربعة فى الاربعة الا ان بعض الاقسام مما لا تحقق له فى الوجود كالمنقول اللغوى من معنى عرفى او اصطلاحى شرعى او غير ذلك بل اللغة اصل والنقل طار عليه حتى لا يقال منقول لغوى وان كان المعنى الثانى من افراد المعنى الاول كالدابة لذى الاربع خاصة وهى فى الاصل لما يدب على الارض فاطلاق اللفظ على ما هو من افراد المعنى الثانى اعنى المقيد ان كان باعتبار انه من افراد المعنى الاول اعنى المطلق فاللفظ حقيقة من جهة الوضع الاول مجاز من جهة الوضع الثانى وان كان باعتبار انه من افراد المعنى الثانى فحقيقة من جهة الوضع الثانى مجاز من جهة الوضع الاول مثلاً لفظ الدابة فى الفرس ان كان من حيث انه من افراد ما يدب على الارض فحقيقة لغة مجاز عرفاً وان كان من حيث انه من افراد ذوات الاربع فمجاز لغة حقيقة عرفاً لان اللفظ لم يوضع فى اللغة للمقيد بخصوصه لا فى العرف للمطلق باطلاقه فلفظ الدابة فى الفرس بحسب اللغة حقيقة باعتبار مجاز باعتبار وكذا بحسب العرف ولما كان ههنا مظنة سؤال وهو ان اعتبار المعنى الاول وملاحظته فى نقل اللفظ الى المعنى الثانى لان كان لصحة اطلاق المنقول على افراد المعنى الاول اعنى المنقول عنه كالحقيقة يعتبر مفهومها ليصح اطلاقها على كل ما يوجد فيه ذلك المفهوم لزم صحة اطلاق المنقول على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح وان كان لصحة اطلاقه على افراد المعنى الثانى اعنى المنقول اليه كالمجاز يعتبر معناه الاول اعنى الحقيقى ليعرف العلاقة بينه وبين المعنى الثانى اعنى المجازى فيصح اطلاقه على افراد المعنى الثانى الذى هو لازم المعنى الاول اى ملابس له بنوع علاقة لان صحة اطلاق اللفظ على المعنى انما يكون لوضعه له او لما هو ملابس بنوع علاقة فهو مستغنى عنه لان مجرد الوضع والتعيين للمعنى الثانى كاف فى ذلك وايضا يلزم صحة الاطلاق على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح كما يصح اطلاق المجاز على كل ما يوجد فيه العلاقة بينه وبين المعنى الاول اجاب بانه قد ظهر مما سبق من ان المنقول قد هجر معناه الاول بحيث لا يطلق على افراده من حيث هى كذلك وانه قد صار موضوعا

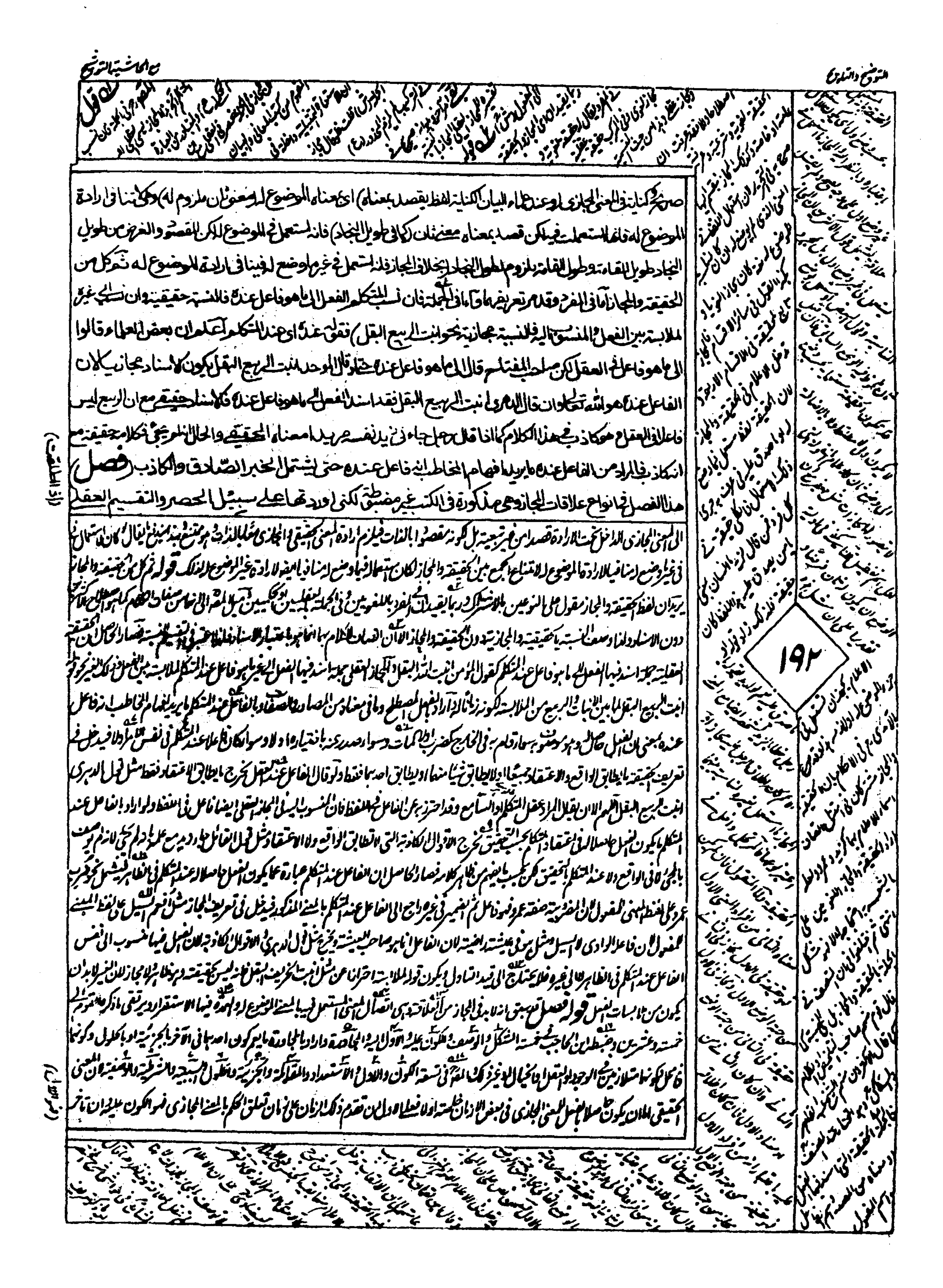




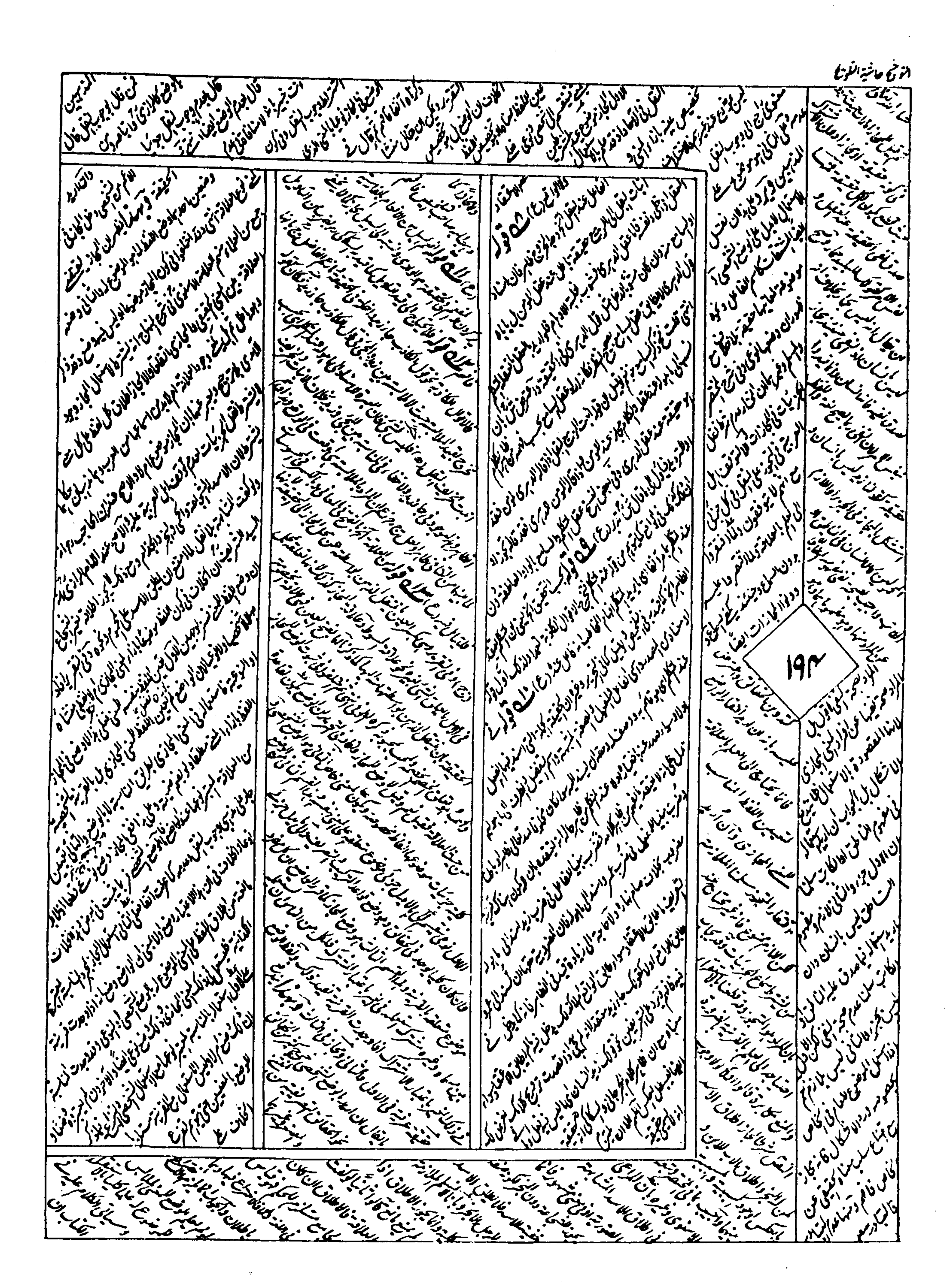
ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز ان كان في نفسه بحيث لا يستتر المراد فصريح والا فكناية فالحقيقة التي لم تهجر صريح والتي هجرت وغلب معناها المجازي كناية والمجاز الغالب الاستعمال صريح وغير الغالب كناية) اعلم ان الصريح والكناية الذين هما قسما الحقيقة صريح وكناية في المعنى الحقيقي والذين هما قسما المجاز

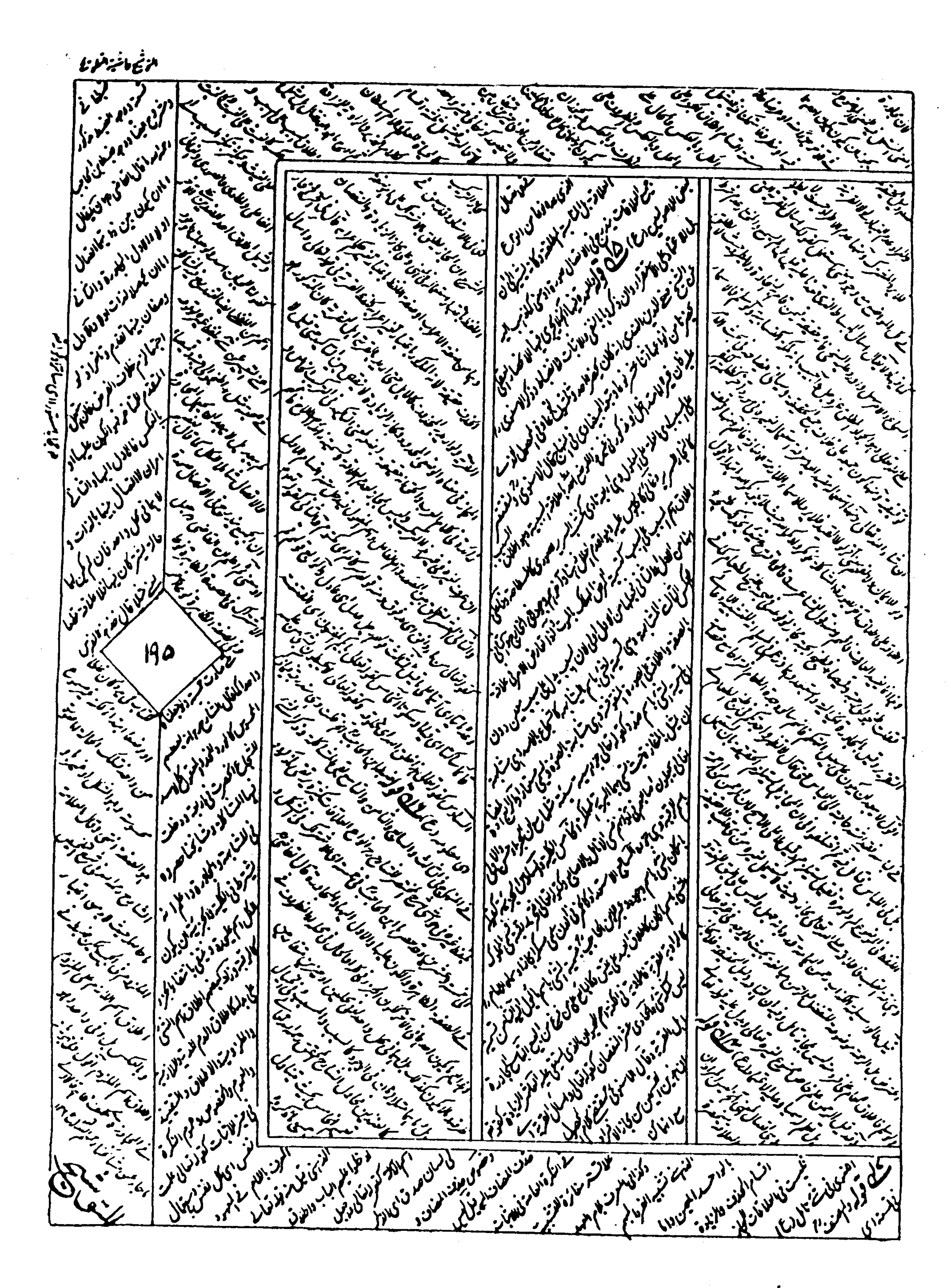
المعنى الثاني بمنزلة الموضوعات المبتدأة التي ليس فيها اعتبار معنى سابق ولو اعتبار المعنى الاول فيه ليس لصحة اطلاقه على افراد المعنى الاول ولا لصحة اطلاقه على افراد المعنى الثاني ليلزم ما ذكرتم بل الاولوية هذا اللفظ من بين الالفاظ بالتعيين لذلك المعنى الثاني فان وضع لفظ الدابة لذوات الاربع اولى وانسب من وضع الجدار لما لوجود معنى الدبيب فيها فالتناسب مرعي في وضع بعض الالفاظ ولا يلزم صحة اطلاقه حقيقة على كل ما يوجد فيه ذلك التناسب وبهذا يعلم عدم جريان القياس في اللغة وبهذا البحث ما اورده صاحب المفتاح في وجه تسمية الحقيقة والمجاز **قوله** ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز يعني ان الصريح والكناية ايضا من اقسام الحقيقة والمجاز وليست الاربعة اقساما متباينة لما عند علماء الاصول فلان الصريح ما انكشف المراد منه في نفسه اي بالنظر الى كونه لفظا مستعملا والكناية ما استتر المراد منه في نفسه سواء كان المراد منها معنى حقيقيا او معنى مجازيا واحترز بقوله في نفسه عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابة اللفظ او ذهول السامع عن الوضع او عن القرينة او نحو ذلك وعن انكشاف المراد في الكناية بواسطة التفسير والبيان فمثل المفسر والمحكم داخل في الصريح ومثل المجمل والمشكل داخل في الكناية لما عرفت من ان هذه الاقسام متمايزة بالحيثيات والاعتبارات دون الحقيقة والذات وما يقال من ان المراد الاستتار والانكشاف بسبب الاستعمال بان يستعملوه قاصدين الاستتار وان كان واضحا في اللغة والانكشاف وان كان خفيا في اللغة احترازا عن امثال ذلك فلا يخفى ما فيه من التعسف واما عند علماء البيان فلان الكناية لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له اي لفظ استعمل في معناه الموضوع له لكن لا يتعلق به الاثبات والنفي ويرجع اليه الصدق والكذب بل لينتقل منه الى ملزومه فيكون هو مناط الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب كما يقال فلان طويل النجاد قصدا بطول النجاد الى طول القامة فيصح الكلام وان لم يكن له نجاد قط بل وان استحال المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وامثال ذلك فان هذه كلها كنايات عند المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وطلب دلالته عليه انما هو لقصد الانتقال منه الى ملزومه وتحقيقه لا حاجة الى ما قيل ان الكناية مستعملة في المعنى الثاني لكن مع جواز ارادة المعنى الاول ولو في محل آخر وباستعمال آخر بخلاف المجاز فانه من حيث انه مجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له وذهب صاحب الكشف الى انه يشترط في الكناية امكان المعنى الحقيقي لانه ذكر في قوله تعالى ولا ينظر اليهم يوم القيمة انه مجاز عن الاستهانة والسخط وان النظر الى فلان بمعنى الاعتداد به والاحسان اليه كناية اذا اسند الى من يجوز عليه النظر ومجاز اذا اسند الى من لا يجوز عليه النظر وبالجملة كون الكناية من قبيل الحقيقة صريح في المفتاح وغيره فان قيل قد ذكر في المفتاح ان الكلمة المستعملة اما ان يراد معناها وحده او معناها وغير معناها معا فالاول الحقيقة في المفرد والثاني المجاز في المفرد والثالث الكناية وهذا مشعر بكون الكناية قسيما للحقيقة والمجاز مباينا لهما قلنا اراد بالحقيقة ههنا الصريح منها بقرينة جعلها في مقابلة الكناية وتصريحه عقيب ذلك بان الحقيقة والكناية تشتركان في كونهما حقيقتين وتفترقان بالتصريح وعدمه لا يقال فاذا اريد بالكلمة معناها وغير معناها معا لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ لا معنى له الا ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لانا نقول الممتنع انما هو ارادتهما بالذات وفي الكناية انما اريد المعنى الحقيقي للانتقال منه الى المعنى المجازي وهذا بخلاف المجاز فانه مستعمل في غير موضوعه ظلانه مراد قصدا وبالذات اذ لا معنى لاستعمال اللفظ في غير معناه لينتقل منه الى معناه فيمنا في ارادة الموضوع له لان المراد بتدرج لا يكون للانتقال

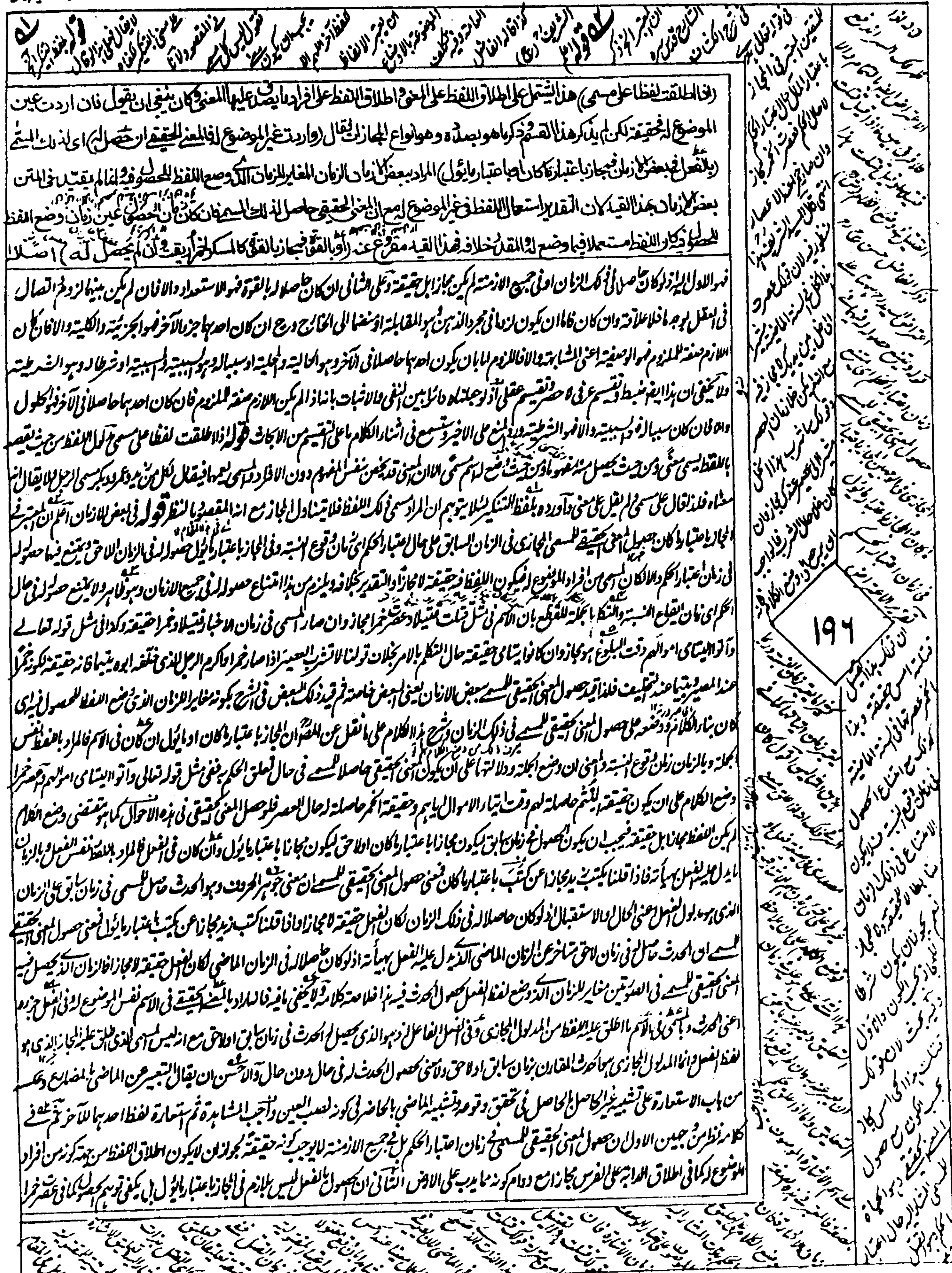




صريح أو كناية في المعنى المجازي أو عند علماء البيان الكناية لفظ يقصد بمعناه) أي بمعناه الموضوع له (معنى ثان ملزوم له) ولا تنافي إرادة الموضوع له فإنها استعملت فيه لكن قصد بمعناه معنى ثان (كما في طويل النجاد) فإنه يستعمل في الموضوع له لكن المقصود والغرض من طويل النجاد طويل القامة وطول القامة ملزوم لطول النجاد بخلاف المجاز فإنه يستعمل في غير ما وضع له فينافي إرادة الموضوع له (ثم كل من الحقيقة والمجاز إما في المفرد وقد مر تعريفهما وإما في الجملة فإن نسب المتكلم الفعل إلى ما هو فاعل عنده فالنسبة حقيقية وإن نسب إلى غيره للملابسة بين الفعل والمنسوب إليه فالنسبة مجازية نحو أنبت الربيع البقل) فقوله عنده أي عند المتكلم اعلم أن بعض العلماء قالوا إلى ما هو فاعل في العقل لكن صاحب المفتاح قال إلى ما هو فاعل عنده ليشمل ما قال الموحد أنبت الربيع البقل يكون الإسناد مجازيا لأن الفاعل عنده هو الله تعالى وإن قال الدهري أنبت الربيع البقل فقد أسند الفعل إلى ما هو فاعل عنده فالإسناد حقيقي مع أن الربيع ليس فاعلا في العقل وهو كاذب في هذا الكلام كما إذا قال رجل جاء زيد نفسه مريدا معناه الحقيقي والحال أنه لم يجئ فالكلام حقيقي مع أنه كاذب فالمراد من الفاعل عنده ما يريد إفهام المخاطب أنه فاعل عنده حتى يشتمل الخبر الصادق والكاذب (فصل) هذا الفصل في أنواع علاقات المجاز وهي مذكورة في الكتب غير مضبوطة لكني أوردتها على سبيل الحصر والتقسيم العقلي

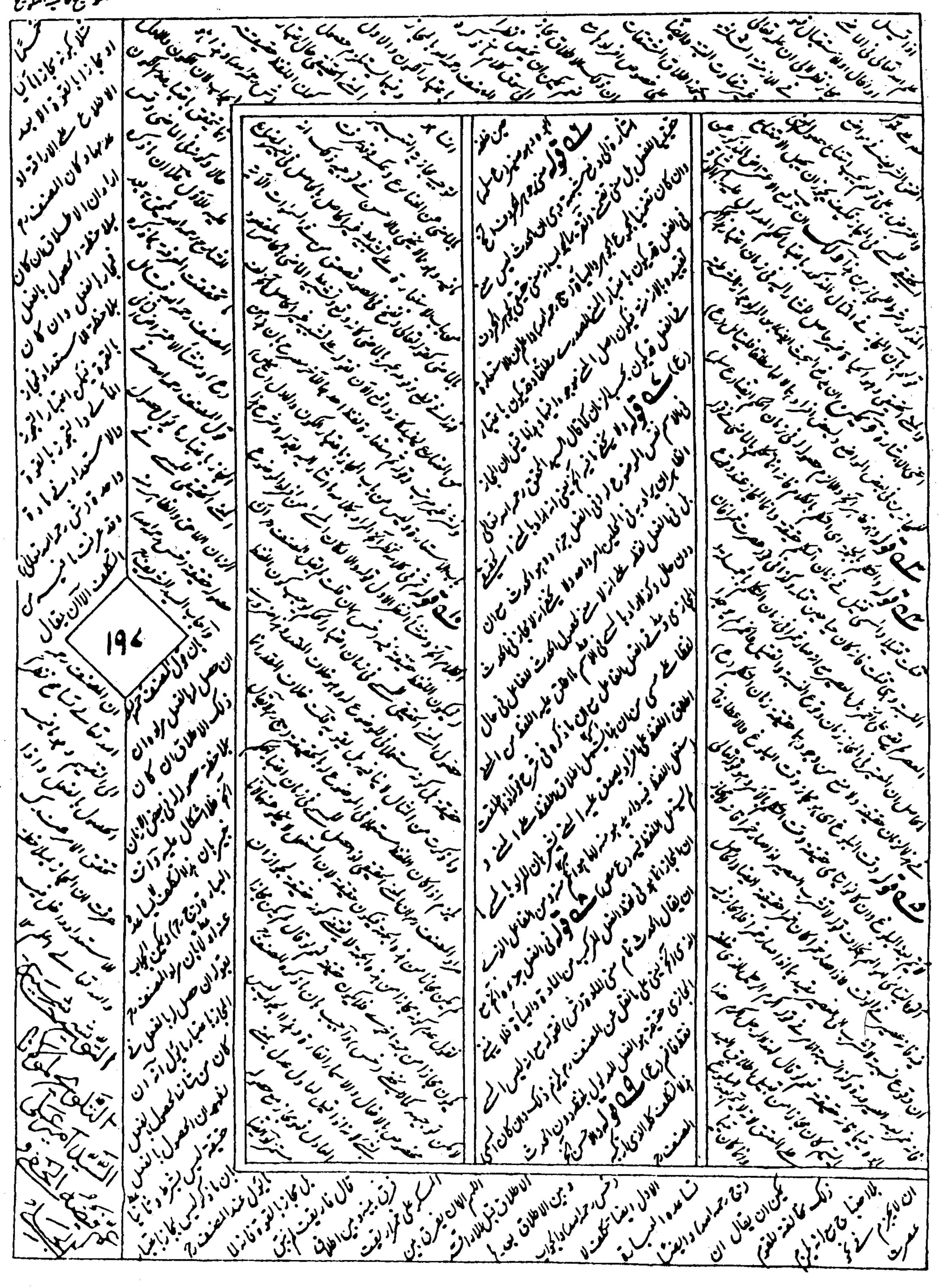






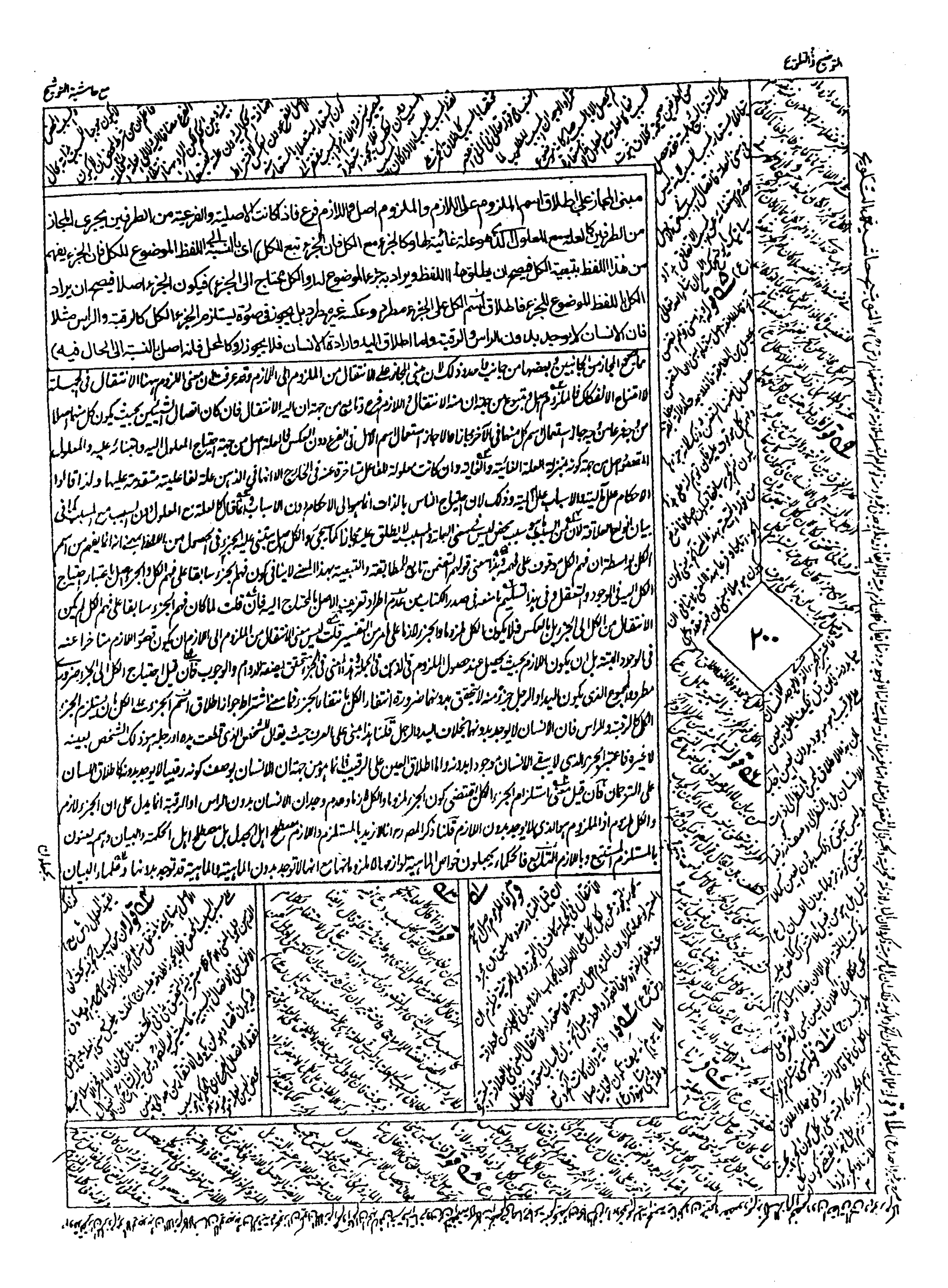
(اذا اطلقت لفظا على مسمى) هذا يشتمل على اطلاق اللفظ على المعنى واطلاق اللفظ على افراد ما يصدق عليها المعنى وكان ينبغي ان يقول فان اردت عين الموضوع له فحقيقة لكن لم يذكر هذا القسم وذكر ما هو بصدده وهو انواع المجاز ثم قال (واردت غير الموضوع له فالمعنى الحقيقي ان حصل له) اي لذلك المسمى (بالفعل في بعض الازمان فمجاز باعتبار ما كان او باعتبار ما يؤول) المراد ببعض الازمان الزمان المغاير للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه وانما يقيد في المتن بعض الازمان بهذا القيد لان التقدير استعمال اللفظ في غير الموضوع له مع ان المعنى الحقيقي حاصل لذلك المسمى فان كان زمان الحصول عين زمان وضع اللفظ للحصول فيه كان اللفظ مستعملا فيما وضع له والمقدر خلافه فهذا القيد مفروغ عنه (او بالقوة فمجاز بالقوة كالمسكر الخمر اريق وان لم يحصل له) اصلا

فهو الاول اليه اذ لو كان حاصلا في تلك الزمان او في جميع الازمنة لم يكن مجازا بل حقيقة وعلى الثاني ان كان حاصلا له بالقوة فهو الاستعداد والا فان لم يكن بينهما لزوم واتصال في العقل بوجه ما فلا علاقة وان كان فاما ان يكون لزوما في مجرد الذهن وهو المقابلة او منتهيا الى الخارج ورج ان كان احدهما جزء الآخر فهو الجزئية والكلية والا فان كان اللازم صفة للملزوم فهو الوصفية اعني المشابهة والا فاللزوم اما بان يكون احدهما حاصلا في الآخر وهو الحالية والمحلية او سببا له وهو السببية والمسببية او شرطا له وهو الشرطية ولا يخفى ان هذا ايضا منضبط وتقسيم عرفي له حصر وتقسيم عقلي اذ لو جعلناه دائرا بين النفي والاثبات بان نقول ان لم يكن اللازم صفة للملزوم فان كان احدهما حاصلا في الآخر فهو الحلول والا فان كان سببا له فهو السببية والا فهو الشرطية ويرد المنع على الاخير ويتسع في اشارة الكلام ما على التقسيم من الابحاث **قوله** اذا اطلقت لفظا على مسمى اي لفظ من حيث تقصد باللفظ يسمى معنى ومن حيث يحصل منه مفهوما ومن حيث وضع له الاسم مسمى الا ان المعنى قد يخص بنفس المفهوم دون الافراد والمسمى يعمهما فيقال لكل من زيد وعمرو وبكر مسمى الرجل ولا يقال انه معناه فلذا قال على مسمى ولم يقل على معنى واورده بلفظ التنكير لئلا يتوهم ان المراد مسمى ذلك اللفظ فلا يتناول المجاز مع انه المقصود بالنظر **قوله** في بعض الازمان اعلم ان المعتبر في المجاز باعتبار ما كان حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي في الزمان السابق على حال اعتبار الحكم اي زمان وقوع النسبة وفي المجاز باعتبار ما يؤول حصوله له في الزمان اللاحق ويمتنع فيهما حصوله له في زمان اعتبار الحكم والا لكان المسمى من افراد الموضوع له فيكون اللفظ فيه حقيقة لا مجازا والتقدير بخلافه ويلزم من هذا امتناع حصوله له في جميع الازمان وهو ظاهر ولا يمتنع حصوله له في حال التكلم اي زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة للقطع بان الاسم في مثل قتلت قتيلا وعصرت خمرا مجاز وان صار المسمى في زمان الاخبار قتيلا وخمرا حقيقة وكذا في مثل قوله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم وقت البلوغ هو مجاز وان كانوا يتامى حقيقة حال التكلم بالامر بخلاف قولنا لا تشرب العصير اذا صار خمرا واكرم الرجل الذي خلفه ابوه يتيما فانه حقيقة لكونه خمرا عند المصير ويتيما عند التخليف فلهذا قيد حصول المعنى الحقيقي للمسمى ببعض الازمان يعني البعض خاصة ثم قيد ذلك البعض في الشرح بكونه مغايرا للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه اي كان بناء الكلام ووضعه على حصول المعنى الحقيقي للمسمى في ذلك الزمان وشرح هذا الكلام على ما نقل عن المصنف ان المجاز باعتبار ما كان او ما يؤول ان كان في الاسم فالمراد باللفظ نفس الجملة وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى ان وضع الجملة ودلالتها على ان يكون المعنى الحقيقي حاصلا للمسمى في حال تعلق الحكم به ففي مثل قوله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم وعصرت خمرا وضع الكلام على ان يكون حقيقة اليتم حاصلة لهم وقت ايتاء الاموال اليهم وحقيقة الخمر حاصلة له حال العصر فلو حصل المعنى الحقيقي في هذه الاحوال كما هو مقتضى وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازا بل حقيقة فيجب ان يكون الحصول في زمان سابق ليكون مجازا باعتبار ما كان او لاحق ليكون مجازا باعتبار ما يؤول وان كان في الفعل فالمراد باللفظ نفس الفعل وبالزمان ما يدل عليه الفعل بهيأته فاذا قلنا يكتب زيد مجازا عن كتب باعتبار ما كان فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان معنى جوهر الحروف وهو الحدث حاصل للمسمى في زمان سابق على الزمان الذي هو مدلول الفعل اعني الحال او الاستقبال اذ لو كان حاصلا في ذلك الزمان لكان الفعل حقيقة لا مجازا واذا قلنا كتب زيد مجازا عن يكتب باعتبار ما يؤول فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان الحدث حاصل له في زمان لاحق متأخر عن الزمان الماضي الذي دل عليه الفعل بهيأته اذ لو كان حاصلا في الزمان الماضي لكان الفعل حقيقة لا مجازا فالزمان الذي يحصل فيه المعنى الحقيقي للمسمى في الصورتين مغاير للزمان الذي وضع لفظ الفعل لحصول الحدث فيه هذا خلاصة كلامه ولا يخفى ما فيه فان المراد بالمعنى الحقيقي في الاسم نفس الموضوع له وفي الفعل جزؤه اعني الحدث وبالمسمى في الاسم ما اطلق عليه اللفظ من المدلول المجازي وفي الفعل الفاعل وهو الذي يحصل له الحدث في زمان سابق او لاحق مع انه ليس المسمى الذي اطلق عليه المجاز الذي هو لفظ الفعل وانما المدلول المجازي هو الحدث المقارن بزمان سابق او لاحق ولا معنى لحصول الحدث له في حال دون حال والاحسن ان يقال التعبير عن الماضي بالمضارع وعكسه من باب الاستعارة على تشبيه غير الحاصل بالحاصل في التحقق وقوعه وتشبيه الماضي بالحاضر في كونه نصب العين واجب المشاهدة ثم استعارة لفظ احدهما للآخر ثم على في كلامه نظر من جهتين الاول ان حصول المعنى الحقيقي للمسمى في زمان اعتبار الحكم بل في جميع الازمنة لا يوجب كونه حقيقة لجواز ان لا يكون اطلاق اللفظ من جهة كونه من افراد الموضوع له كما في اطلاق الدابة على الفرس مجازا مع دوام كونه ما يدب على الارض الثاني ان الحصول بالفعل ليس بلازم في المجاز باعتبار ما يؤول اي يكفي توهم الحصول كما في عصرت خمرا



لا بالفعل ولا بالقوة (فلا بد ان تريد معنى لازما للمعنى الوضعي هنا) اي ينتقل الذهن من الموضوع له الى المراد لان الاستعمال في المجاز لا يشترط ان يلزم من تصوره تصوره كالبصير اذا اطلق على الاعمى وكالغائط على الحدث (وهو) اي اللازم الذهني (اما ذهني محض) ان لم يكن بينهما لزوم في الخارج (كتسمية الشيء باسم مقابله) كما يطلق البصير على الاعمى (او منضم الى العرفي) اي ان كان بينهما لزوم في الخارج ايضا لكن بحسب عادات الناس كالغائط فانه لما وقع في العرف على المكان المطمئن من الارض مقتضيا لقضاء الحاجة فيه بينهما ملازمة عرفية فبناء على هذا العرف ينتقل الذهن من المحل الى الحال فيكون ذهنيا منضما الى العرفي (او الخارجي) اي يكون الذهني منضما الى الخارجي بان كان بينهما لزوم في الخارج لا بحسب عادات الناس بل بحسب الخلقة فصار اللزوم الخارجي قسمين عرفيا وخلقيا فكلمة او لعرفيا والثاني خارجيا (وحينئذ) اي اذا كان اللزوم الذهني منضما الى العرفي او الخارجي (اما ان يكون جزء للاخر كاطلاق اسم الكل على الجزء او بالعكس كالجمع للواحد) وهو نظير اطلاق اسم الكل على الجزء (والرقبة للعبد) نظير اطلاق اسم الجزء على الكل (او خارجا عنه) عطف على قوله جزء الاخر (وحينئذ اما ان يكون اللازم صفة للملزوم) وهو اللزوم (او لا) اما بان يكون حالا في الاخر كاطلاق اسم المحل على الحال او بالعكس او بالسببية كاطلاق اسم السبب على المسبب نحو رعينا الغيث) اي النبت (وبالعكس كقوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا وهذا يحتمل العكس ايضا) اي قوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا يحتمل اطلاق اسم السبب على المسبب (لان الرزق سبب غائي للمطر) واما بالشرطية كقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم وهذا نظير اطلاق الشرط على المشروط (وكالعلم على المعلوم) هذا نظير اطلاق المشروط على الشرط (او يكون صفة وهو الاستعارة وشرطها ان يكون الوصف بينا كالاسد على الشجاع) لانه هو الشجاعة فيطلق على زيد باعتبار انه شجاع واذا عرفت ان

فارتفيت في الحال فانه مجاز باعتبار ما يؤل مع عدم حصول حقيقة الخمر للمسمى بالفعل اصلا **قوله** فلا بد ان تريد معنى لازما لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم والمراد كون المعنى الوضعي بحيث ينتقل منه الذهن الى المعنى المجازي في الجملة ولا يشترط اللزوم بمعنى امتناع الانفكاك في التصور كالبصير يطلق على الاعمى مع انه لا يلزم من تصور البصير تصور الاعمى بل بالعكس لكن قد ينتقل منه الذهن الى الاعمى باعتبار المقابلة وكذا عن الغائط الى الفضلات باعتبار المجاورة فمثال الاول لزوم ذهني محض في الخارجي مع الخارجي وتحقيق ان العلاقة في اطلاق اسم احد المتقابلين على الآخر ليس هو اللزوم الذهني للاتفاق على امتناع اطلاق الاب على الابن مع ان بينهما لزوما ذهنيا بل هو من قبيل الاستعارة بتنزيل التقابل منزلة التناسب بواسطة تمليح او تهكم كما في اطلاق الشجاع على الجبان او تفاؤل كما في اطلاق البصير على الاعمى او مشاكلة كما في اطلاق السيئة على جزاء السيئة على ما سنبينه ذلك **قوله** او خارجا عنه معناه ان يكون كل واحد منهما خارجا عن الآخر لو حمل على ظاهره وهو ان يكون احدهما خارجا عن الآخر لم يناف كون احدهما جزء الآخر ولم يقابله ضرورة انه اذا كان احدهما جزء الآخر كان الآخر وهو الكل خارجا عن الآخر وهو الجزء **قوله** او يكون صفة اي اللازم صفة للملزوم وهو عطف على قوله بان لا يكون اللازم صفة للملزوم وهذا النوع من المجاز يسمى استعارة فان قلت قد جعل انواع العلاقات متقابلة متباينة حتى اشترط في الاستعارة مثلا ان لا يكون لاحد المعنيين جزء الآخر في المجاز باعتبار السببية ونحوها ان لا يكون صفة الى غير ذلك مما يشعر به التقسيم وانت خبير بانه لا امتناع في اجتماع العلاقات بعضها مع بعض مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان يجوز ان يكون استعارة على قصد التشبيه في الغلظ وان يكون مجازا مرسلا من اطلاق الكل على الجزء اعني المقيد على المطلق وهو اكثر من ان يحصى قلت كانه قصد بالاقسام بحسب العبارة اما دلالة ان يعتبر كون احدهما جزء الآخر او صفة الى غير ذلك فان قلت فالاستعارة قد تكون باعتبار جامع داخل في الطرفين او مشكل لها فكيف حصرها في الوصفية قلنا المراد ان اللازم وهو حاصل الجامع وصف للملزوم اعني المعنى الحقيقي وهذا لا ينافي كون الجامع جزء من الطرفين او مشكلا لها فان قيل فاللازم اعني المعنى المجازي الذي اطلق عليه اللفظ في مثل رأيت في الحمام اسدا هو زيد الشجاع مثلا وهو ليس بوصف للملزوم اعني الاسد الحقيقي فالجواب ان المراد بالاسد لازمه الذي هو الشجاع وهو وصف له وانما وقع الاطلاق على زيد باعتبار انه من افراد الشجاع كما اذا قلت رأيت شجاعا وههنا بحث وهو ان اللازم الذي استعمل فيه لفظ الاسد مجازا ان كان هو الانسان الشجاع فظاهر انه ليس بوصف للملزوم اعني الاسد وان كان هو الشجاع مطلقا اعم من الانسان والاسد وغيرهما فظاهر انه ليس مشبها بالاسد وانما المشبه هو الانسان الشجاع خاصة ثم لا يكون المجاز باعتبار اطلاق اسم المشبه به على المشبه وايضا الشرط ان المعنى الحقيقي لما يحصل للمعنى المجازي اصلا ضرورة ان معنى الاسد ما حصل لزيد لما الشجاعة في الجملة وتحقيق هذه المباحث يطلب من شرحنا للتلخيص **قوله** واذا عرفت يريد ان بعض انواع العلاقة بين الشيئين



مبنى المجاز على اطلاق اسم الملزوم على اللازم والملزوم اصل واللازم فرع فاذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يجرى المجاز من الطرفين كالعلة مع المعلول لانه علة غائية لها وكالجزء مع الكل فان الجزء تبع للكل) اى بالنسبة الى اللفظ الموضوع للكل فان الجزء يفهم من هذا اللفظ بتبعية الكل فيصح ان يطلق هذا اللفظ ويراد به جزء الموضوع له (والكل محتاج الى الجزء) فيكون الجزء اصلا فيصح ان يراد الكل باللفظ الموضوع للجزء فاطلاق اسم الكل على الجزء مطرد وعكسه غير مطرد بل يجوز فى صورة يستلزم الجزء الكل كالرقبة والراس مثلا فان الانسان لا يوجد بدون الراس والرقبة واما اطلاق اليد وارادة الانسان فلا يجوز (وكالمحل فانه اصل بالنسبة الى الحال فيه)

ما يجرى المجاز من الجانبين وبعضها من جانب واحد وذلك لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم وقد عرفت ان معنى اللزوم ههنا الانتقال فى الجملة لا امتناع الانفكاك فالملزوم اصل ومتبوع من جهة ان منه الانتقال واللازم فرع وتابع من جهة ان اليه الانتقال فان كان اتصال الشيئين بحيث يكون كل منهما اصلا من وجه وفرعا من وجه جاز استعمال اسم كل منهما فى الآخر مجازا والا جاز استعمال اسم الاصل فى الفرع دون العكس فالعلة اصل من جهة احتياج المعلول اليه وابتنائه عليه والمعلول اصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والغاية وان كانت معلولة للفاعل متاخرة عنه فى الخارج الا انها فى الذهن علة لفاعلية متقدمة عليها ولذا قالوا الاحكام علل غائية للاسباب على انه وذلك لان احتياج الناس بالذات انما هو الى الاحكام دون الاسباب ثم مثال العلة مع المعلول ومن السبب مع المسبب فى بيان انواع العلاقة لان من السبب ما هو سبب محض ليس له سببية العلة والسبب لا يطلق عليه مجازا كما يجى والكل يبتنى عليه الجزء فى الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهمه وهذا معنى قولهم التضمن تابع للمطابقة والتبعية بهذا المعنى لا ينافى كون فهم الجزء سابقا على فهم الكل والجزء اصل باعتبار احتياج الكل اليه فى الوجود والتعقل وفى هذا تسليم لما منع فى صدر الكتاب من عدم اطراد تعريف الاصل بالمحتاج اليه فان قلت لما كان فهم الجزء سابقا على فهم الكل لم يكن الانتقال من الكل الى الجزء بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوما والجزء لازما على ما مر فى التفسير قلت ليس معنى الانتقال من الملزوم الى اللازم ان يكون تصور اللازم متاخرا عنه فى الوجود البتة بل ان يكون اللازم بحيث يحصل عند حصول الملزوم فى الذهن فى الجملة وهذا المعنى فى الجزء متحقق بصفة الدوام والوجوب فان قيل احتياج الكل الى الجزء ضرورى مطرد فى المجموع الذى يكون اليد او الرجل جزءا منه لا يتحقق بدونهما ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فما معنى اشتراط جواز اطلاق اسم الجزء على الكل بان يستلزم الجزء الكل كالرقبة والراس فان الانسان لا يوجد بدونهما بخلاف اليد والرجل قلنا هذا مبنى على العرف حيث يقال للشخص الذى قطعت يده او رجله هو ذلك الشخص بعينه لا غيره فاعتبر الجزء الذى لا يبقى الانسان موجودا بدونه واما اطلاق العين على الرقيب فانما هو من جهة ان الانسان بوصف كونه رقيبا لا يوجد بدونها كاطلاق اللسان على الترجمان فان قيل معنى استلزام الجزء الكل يقتضى كون الجزء ملزوما والكل لازما وعدم وجدان الانسان بدون الراس او الرقبة انما يدل على ان الجزء لازم والكل ملزوم اذ الملزوم هو الذى لا يوجد بدون اللازم قلنا ذكر المصنف رحمه الله انه لا يريد بالمستلزم واللازم مصطلح اهل المعقول بل مصطلح اهل الحكمة والبيان وهم يعنون بالمستلزم المستتبع وباللازم التابع فالحكماء يجعلون خواص الماهية لوازم لها ملزومة لها مع انها لا توجد بدون الماهية والماهية قد توجد بدونها وعلماء البيان

لاحتياج الحال الى المحل (وايضا على العكس) اذ لكان المقصود هو الحال (كالماء والكوز) فان المقصود من الكوز الماء والمراد بالحلول الحصول فيه وهو اعم من حلول العرض في الجوهر (واعلم ان الاتصالات المذكورة اذا وجدت من حيث الشرع تصلح علاقة للمجاز ايضا كالاتصال في معنى المشروع كيف شرع يصلح علاقة للاستعارة) اى ينظر في التصرفات المشروعة كالبيع والاجارة والوصية وغيرها ان هذه التصرفات على اى وجه شرعت فالبيع عقد شرع لتمليك المال بالمال والاجارة شرعت لتمليك المنفعة بالمال فاذا حصل اشتراك المتصرفين في هذا المعنى تصح استعارة احدهما للآخر (كالوصية والارث) فان كلا منهما استخلاف بعد الموت اذا حصل الفراغ من حوائج الميت كالتجهيز والدين فالحاصل انه كما يشترط للاستعارة في غير الشرعيات اللازم البين فكذلك في الشرعيات واللازم البين للتصرفات الشرعية هو المعنى الخارج عن مفهومها الصادق عليها الذي يلزم من تصورها تصوره (وكالسببية) عطف على قوله كالاتصال في معنى المشروع (كنكاحه عليه السلام انعقد بلفظ الهبة فان الهبة وضعت لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة وذلك) اى ملك الرقبة (سبب لهذا) اى لملك المتعة فاطلق اللفظ الذي وضع لملك الرقبة واريد به ملك المتعة (وكذا نكاح غيره عندنا) اى نكاح غير النبي عليه السلام ينعقد بلفظ الهبة عندنا اذا كانت المنكوحة حرة حتى لو كانت امة تثبت الهبة عندنا (وعند الشافعي رحمه الله تعالى لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج لقوله تعالى خالصة لك ولانه عقد شرع لمصالح لا تحصى) كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن السفاح وتحصيل الاحصان

يحملون مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم ومبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم ويعنون باللازم ما هو بمنزلة التابع والرديف فكل من الرقبة والراس ملزوم وصل يفتقر اليه الانسان ويتبعه في الوجود وفي كون ما ذكر مصطلح اهل الحكمة نظر فانهم يقسمون الخاصة الى لازمة وغير لازمة وانما يطلقون اللوازم على ما يكون مقتضى الماهية ويمتنع انفكاكه عنها لا يقال كل ملزوم فهو محتاج الى لازمه فيكون اللازم اصلا له وملزوما بمعنى كونه محتاجا اليه يلزم منه جريان الاصالة والتبعية في جميع اقسام المجاز ضرورة انه مبنى على الانتقال من الملزوم الى اللازم لانا نقول انما يلزم ذلك لو اريد باللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشئ حتى يحتاج الشئ اليه وقد عرفت انه ليس المراد قوله المراد بالحلول الخ المتعارف عند الحكماء في حلول الشئ في الشئ اختصاصه به بحيث يصير الاول ناعتا والثاني منعوتا كحلول العرض في الجوهر والصورة في المادة فاشار المصنف الى انا لا نعنى بالحال والمحل هذا المعنى بل معنى الحلول حصول الشئ في الشئ سواء كان حصول العرض في الجوهر او الصورة في المادة او الجسم في المكان او غير ذلك كحصول الرحمة في الجنة قوله واعلم ان الاتصالات تعيين كما يجوز المجاز في الاسماء اللغوية اذا وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها فكذلك يجوز في الاسماء الشرعية اذا وجد بين معانيها نوع من العلاقات المذكورة بحسب الشرع بان يكون تصرفان شرعيان يشتركان في وصف لازم بين او يكون معنى احدهما سببا للمعنى الآخر وذلك لما يجئ من ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع في افراد المجازات فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة او الشرع وسواء كان الكلام خبرا او انشاء وفي التمثيل بالاتصال في معنى المشروع وبالسببية اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام وغيره من ضبط انواع العلاقات بانها اتصال صورة كما بين السماء والمطر او معنى كما بين الاسد والرجل الشجاع فانهما لا يتصلان من جهة الذات والصورة بل من جهة الاشتراك في معنى الشجاعة وعبر عن علاقة المشابهة بالاتصال في معنى المشروع كيف شرع لان المشابهة اتفاق في الكيفية والصفة قوله فان الهبة وضعت لملك الرقبة يعني انها عقد مشروع لاجل حصول ملك الرقبة قوله حتى لو كانت امة تثبت الهبة فيتفرع عليها احكام الهبة لا احكام النكاح ويشترط في انعقاد النكاح بلفظ الهبة ان يطلب الزوج منها الهبة اذ لو طلب منها التمكين من الوطء فقالت وهبت نفسي منك وقبل الزوج لا يكون نكاحا واما النية فلا حاجة اليها



والايتلاف بينهما واستمداد كل منهما فى المعيشة بالآخر الى غير ذلك مما يطول تعداده (وغير هذين اللفظين) اى غير لفظ النكاح والتزويج (قاصر فى الدلالة عليها) اى على المصالح المذكورة (قلنا الخاوص فى الحكم وهو عدم وجوب المهر) اى صحة النكاح بلفظ الهبة مع عدم المهر مخصوصة لك اما فى غير النبى عليه السلام فالمهر واجب وايضا يحتمل ان يكون المراد والله اعلم بالصواب انا احللنا لك ازواجك حال كونها خالصة لك اى لا تحل ازواج النبى عليه السلام لاحد غيره كما قال الله تعالى وازواجه امهاتهم لا فى اللفظ فان المجاز لا يختص بحضرة الرسالة عليه السلام وايضا تلك الامور) اى المصالح المذكورة (ثمرات وفروع وبنى النكاح الملك له عليها) اى للزوج على الزوجة حتى يلزم المهر عليه عوضا عن ملك النكاح والطلاق بيده اذ هو المالك) اى لو كان وضعه لتلك المصالح وهى مشتركة بينهما لما كان المهر واجبا للزوجة على الزوج وما كان الطلاق بيد الزوج خاصة فاذا كان المهر عليه والطلاق بيده علم ان وضع النكاح للملك له عليها (واذا صح بلفظين لا يدلان على الملك لغة فاولى ان يصح بلفظ يدل عليه وانما يصح بهما) اى بلفظ النكاح والتزويج (لانهما صارا علمين لهذا العقد) جواب اشكال وهو ان يقال لما قلت ان النكاح والتزويج لا يدل على الملك لغة ينبغى ان لا يصح النكاح بهما فاجاب بانه انما يصح بهما لانهما صارا علمين لهذا العقد اى بمنزلة العلم فى كونهما لفظين موضوعين لهذا العقد ولا يجب فى الاعلام رعاية المعنى اللغوى (وكذا ينعقد) اى النكاح (بلفظ البيع لما قلنا) من طريق المجاز فان البيع وضع لملك الرقبة فيراد به المسبب وهو ملك المتعة والجملة عطف على قوله وكذا النكاح غيره عندنا (فان قيل ينبغى ان يثبت العكس ايضا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب) اى ينبغى ان يصح اطلاق اسم النكاح وارادة البيع او الهبة بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب فان النكاح وضع لملك المتعة فيذكر ويراد به ملك الرقبة (قلنا انما كان كذلك) اى انما يصح اطلاق اسم المسبب على السبب (اذا كان) اى السبب (علة شرعت للحكم) اى لذلك المسبب بان يكون المقصود من شرعية السبب ذلك المسبب كالبيع للملك مثلا فان الملك يصير كالعلة الغائية له

لان المحل متعين لهذا المجاز لنبوه عن قبول الحقيقة بخلاف الطلاق بالفاظ العتق فانه يحتاج الى النية لصلاحية المحل للوصف بالحقيقة **قوله** الى غير ذلك اى منضما الى مصالح اخر غير ما ذكر مثل وجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث وتحصين الدين ولفظ النكاح والتزويج دال بالدلالة على هذه المصالح لكونه منبئا عن الضم والاتحاد بينهما فى القيام بمصالح المعيشة وعن الازدواج والتلفيق على وجه الاتحاد كزوجى الخف ومصراعى الباب **قوله** ولا يجب اى لا يجب فى الاعلام رعاية المعنى اللغوى حتى يلزم فى لفظ النكاح والتزويج رعاية الخلو عن معنى الملك فيمتنع جعلهما علمين للعقد الموضوع فى الشرع لملك المتعة ولقائل ان يقول خلو معناهما عن معنى الملك هو انه لا دلالة فيهما على الملك وليس المراد انهما يدلان على عدم الملك فعلى تقدير وجوب رعاية المعنى اللغوى لا يلزم الا ان يكون معنى الازدواج والتلفيق معتبرا فى هذا العقد وهذا لا ينافى اعتبار معنى الملك فى الوضع الثانى ويمكن الجواب بان معناهما التلفيق والازدواج سواء كان مع الملك او بدونه وهذا المعنى مما لم يعتبر فى العقد المخصوص بل اعتبر الملك قطعا وفيه نظر بل الجواب انه لا يجب فى الاعلام رعاية المعنى اللغوى بحيث يكون هو بعينه المعنى العلمى بل يجوز ان يعتبر فيه زيادة خصوص لا يوجد فى المعنى اللغوى **قوله** وكذا ينعقد بلفظ البيع لانه مثل الهبة فى اثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون انسب بالنكاح ولا ينعقد بلفظ الاجارة لانها لتمليك المنفعة وهى لا تكون سببا لملك المتعة بحال وكذا الاباحة والاحلال والتمتع لانها لا توجب الملك حتى ان من اباح طعاما لغيره فهو انما يتلفه على ملك المبيح وكذا الوصية لانها لا توجب الملك بنفسها بل توجب الخلافة مضافة الى ما بعد الموت والهبة توجب اضافة الملك لكن لضعف السبب باعتبار تعريه عن العوض يتاخر الملك الى ان يتقوى بالقبض ولا يبقى ذلك الضعف اذا استعملت فى النكاح لان العوض يجب بنفسه فيصير بمنزلة هبة عين فى يد الموهوب له فتوجب الملك بنفسها واعلم ان ما ذكره المصنف من ان الاتصال بين حكمى الهبة والنكاح بكون احدهما سببا للآخر كاف فى المجاز ولا حاجة الى ما ذكره فخر الاسلام من الاتصال بين السببين يعنى الفاظ التمليك والفاظ النكاح بان كلا منهما توجب ملك المتعة لكن احدهما

قال الشارح رحمہ اللہ تعالی
ای ان الاجازۃ لملک النفقۃ
بل النفقۃ ایضا غیر موجودۃ

بالنکاح لان العوض نجیبہ فلہذا کان
بالنکاح ینجس ملک النکاح فیہ
موجبا لملک الملک بالنکاح

الا تصال
الفضل الحکم بالعلۃ
وصفت لذا الاستعارۃ تجری من الطرفین
الان العلۃ شرعت له
الامام رح مسئلۃ الیمین ای ان ملک عبدا فہو حر ثم قال
وبالاتصال الاتصال
الحکم بالسبب محض لیس بعلۃ وصفت لذا
ناقص وہو ان یکون الا فتقار من احد الجانبین
السبب المحض
السبب ای العلۃ المتلازمۃ

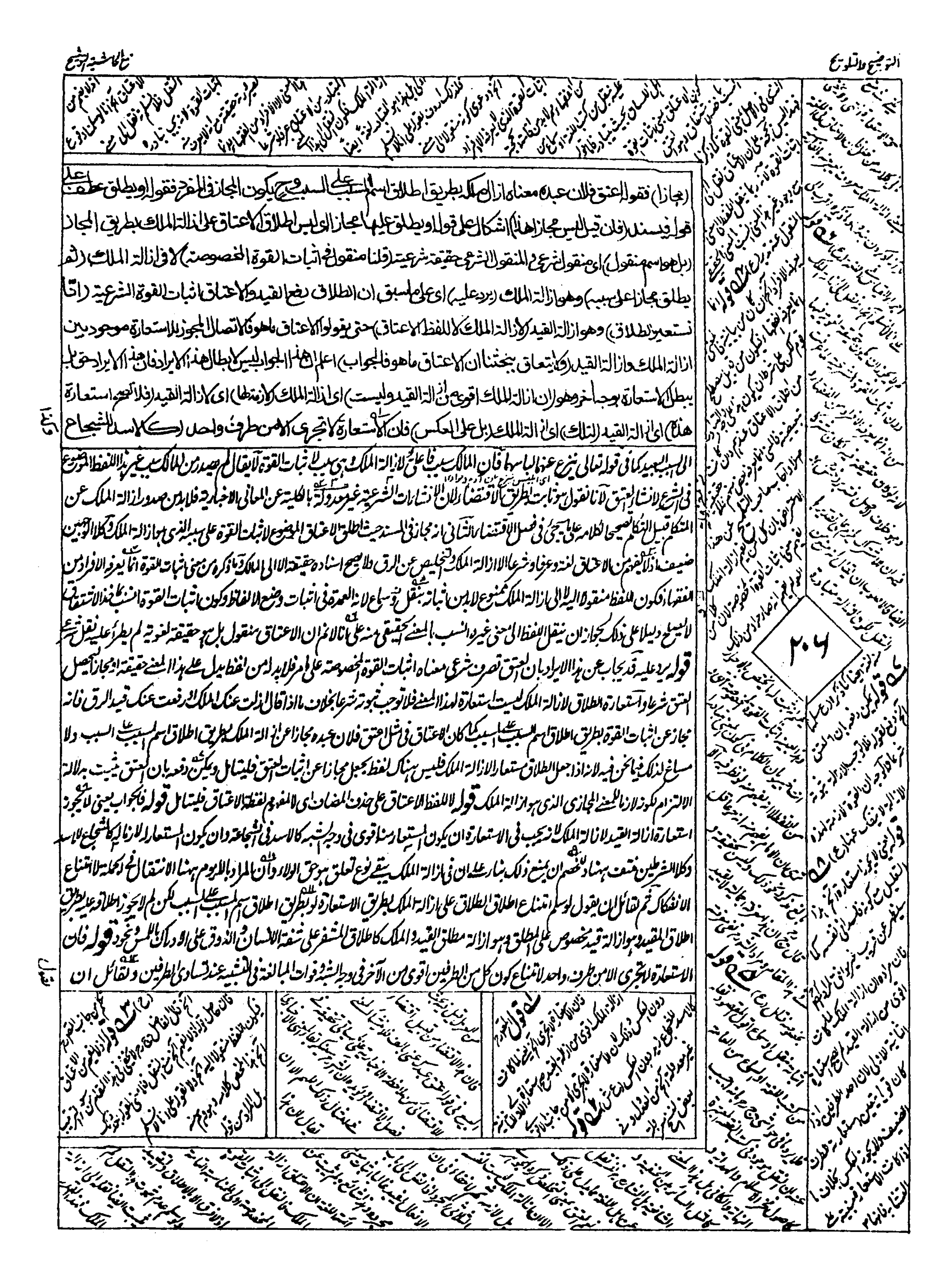
فیض احمد علی عنہ
النفوس الفائزۃ
امداد الفتاوی

(فان قال ان ملكت عبدا فهو حر او قال ان اشتريت فشراه متفرقا يعتق في الثاني لا في الاول) رجل قال ان ملكت عبدا فهو حر فشرى نصف عبد ثم باعه ثم شرى النصف الآخر لا يعتق هذا النصف لعدم تحقق الشرط وهو ملك العبد فانه بعد اشتراء النصف الآخر لا يوصف بملك العبد وان قال ان اشتريت عبدا فهو حر فشرى نصف عبد ثم باعه ثم شرى النصف الآخر يعتق هذا النصف لانه بعد شراء النصف الآخر يوصف بشراء العبد ويقال عرفا انه مشتري للعبد وهذا بناء على ان اطلاق الصفات المشتقة كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة على الموصوف في حال قيام المشتق منه بذلك الموصوف انما هو بطريق الحقيقة اما بعد زوال المشتق منه فمجاز لغوي لكن في بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة عرفية ولفظ المشتري من هذا القبيل فانه بعد الفراغ من الشراء يسمى مشتريا عرفا فصار منقولا عرفيا اما لفظ المالك فلا يطلق بعد زوال الملك عرفا ففي قوله ان ملكت يراد به الحقيقة اللغوية وفي قوله ان اشتريت يراد به الحقيقة العرفية والمسئلة المذكورة غير مقصودة في هذا الموضع بل المقصود المسئلة التي تاتي وهي قوله (فان قال عنيت باحدهما الآخر صدق ديانة لا قضاء فيما فيه تخفيف) يعني في صورة ان ملكت عبدا فهو حر ان قال عنيت بالملك الشراء بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب صدق ديانة وقضاء لان العبد لا يعتق في قوله ان ملكت ويعتق في قوله ان اشتريت فقد عنى ما هو اغلظ عليه وفي قوله ان اشتريت ان قال عنيت بالشراء الملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب صدق ديانة لا قضاء لانه اراد تخفيفا (اما اذا كان سببا محضا) هذا الكلام يتعلق بقوله انما كان كذلك اذا كان علة (فلا ينعكس) اي لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب (على ما قلنا) وهو قوله فاذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يجري المجاز من الطرفين الى الآخر فانه قد فهم منه انه اذا لم تكن الاصلية والفرعية من الطرفين لا يجري المجاز من الطرفين والمراد بالسبب المحض ما يفضي اليه ولا يكون شرعيته لاجله كملك الرقبة اذ ليس شرعيته

بواسطة والآخر بغير واسطة **قوله** فان قال الخ تفريع وتمثيل لصحة اطلاق المسبب على السبب اذا كان السبب علة شرعية للحكم والسبب حكما مقصودا منه بمنزلة العلة الغائية وانما وضع المسئلة في عبد منكر لانه لو قال ان ملكت هذا العبد او اشتريته يعتق النصف الآخر في فصل الملك ايضا لان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين وملغى في المعين لانه يعرف بالاشارة اليه **قوله** وهذا بناء يعني ان قوله ان ملكت او اشتريت عبدا اي معنى ان النصف يكونه مالكا او مشتريا لمجموع عبد واسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام معنى المشتق منه بالموصوف كالضارب لمن هو في الضرب مجاز بعد انقضائه وزواله عن الموصوف كالضارب لمن صدر عنه الضرب وانقضى وقيل بل حقيقة وقيل ان كان مما لا يمكن بقاؤه كالمتحرك والمتكلم ونحو ذلك فحقيقة والا فمجاز واما قبل قيام المعنى به كالضارب لمن لم يضرب ولا يضرب في الحال لكنه سيضرب فمجاز اتفاقا فاذا زال ملكه للنصف الاول عند قيام ملك النصف الثاني لم يكن مالكا للعبد الذي هو اسم للمجموع وكذا لم يكن مشتريا له على الاصح الا انه غلب المعنى المجازي اعني من قام به الاشتراء حالا او ماضيا فصار حقيقة عرفية **قوله** صدق ديانة اي لو استفتى المفتي يجيبه على وفق ما نوى لا قضاء اي لو رفع الى القاضي يحكم عليه بموجب كلامه لا يلتفت الى ما نوى

لاجل حصول ملك المتعة لان ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك المتعة كما في العبد والاخت من الرضاع ونحوهما (فيقع الطلاق بلفظ العتق) اى بناء على الاصل الذى نحن فيه (فان العتق وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة وتلك الازالة سبب لهذه) اى ازالة ملك الرقبة سبب لازالة ملك المتعة (اذ هي تفضي اليها وليست هذه) اى ازالة ملك المتعة (مقصودة منها) اى من ازالة ملك الرقبة (فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق خلافا للشافعي رحمه الله) لما تقدم انه اذا لم يكن المسبب مقصودا من السبب لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب (ولا يثبت به العتق ايضا بطريق الاستعارة) جواب اشكال وهو ان يقال سلمنا انه لا يثبت العتق بلفظ الطلاق بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن ينبغي ان يثبت بطريق الاستعارة ولابد في الاستعارة من وصف مشترك فبينه بقوله (اذ كل منهما اسقاط يبنى على السراية واللزوم) اعلم ان التصرفات اما اثباتات كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاطات كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها فان فيها اسقاط الحق والمراد بالسراية ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوته في البعض وباللزوم عدم قبول الفسخ وانما لا يثبت بطريق الاستعارة لفظا لما قلنا (لانها لا تصح بكل وصف بل بمعنى المشروع كيف شرع ولا اتصال بينهما فيه) اى بين الطلاق والاعتاق في معنى المشروع كيف شرع (لان الطلاق رفع قيد النكاح والاعتاق اثبات القوة الشرعية) فان في المنقولات اعتبرت المعاني اللغوية ومعنى العتق لغة القوة يقال عتق الطائر اذا قوى وطار عن وكره ومنه عتاق الطير ويقال عتقت البكر اذا ادركت وقويت فنقله الشرع الى القوة المخصوصة (فان قيل الاعتاق ازالة الملك عند ابي حنيفة رحمه الله) على ما عرف في مسئلة تجزى الاعتاق (والطلاق ازالة القيد فوجدت المناسبة المجوزة للاستعارة بينهما قلنا نعم) يعني ان الاعتاق ازالة الملك عند ابي حنيفة في مسئلة تجزى الاعتاق (لكن بمعنى ان التصرف الصادر من المالك هو) اى ازالة الملك (لا بمعنى ان الشارع وضع الاعتاق لازالة الملك فالمراد بالاعتاق اثبات القوة) اى يراد بالاعتاق اثبات القوة المخصوصة لان الشارع وضعه له فيرد على هذا ان الاعتاق في الشرع اذا كان موضوعا لاثبات القوة المخصوصة ينبغي ان لا يسند الى المالك فانه ما اثبت قوة فاجاب بقوله (فيسند الى المالك مجازا لانه صدر منه سببه وهو ازالة الملك) فيكون المجاز في الاسناد كما في انبت الربيع البقل (او يطلق) اى الاعتاق (عليها) اى على ازالة الملك

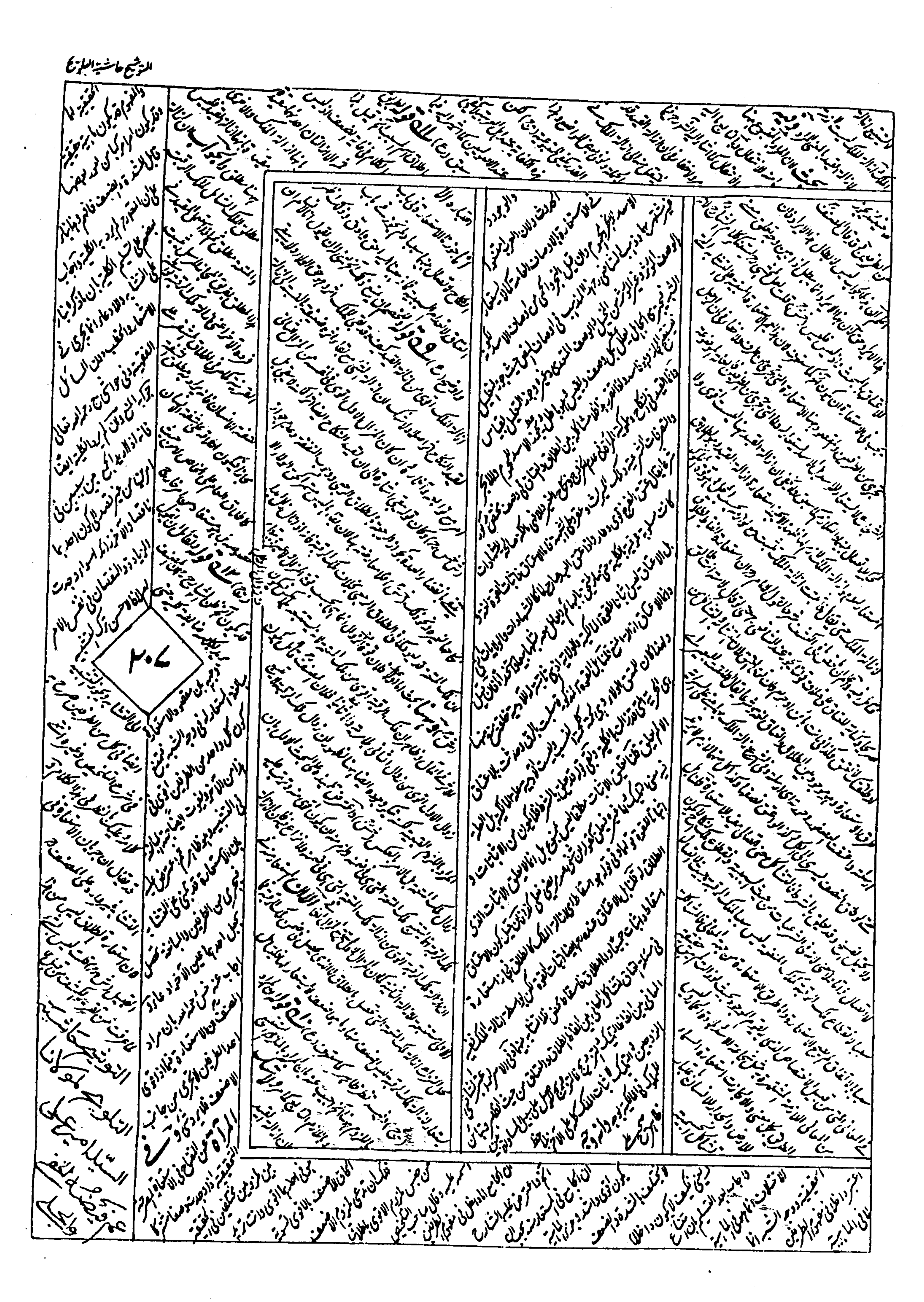
لمكان التهمة لا لعدم جواز المجاز **قوله** بناء على الاصل الذى نحن فيه وهو ان السبب اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب لا العكس اى لا يصح اطلاق المسبب على السبب **قوله** فان العتق اى هذا التصرف الذى هو الاعتاق موضوع في الشرع لغرض ازالة ملك الرقبة فلا يكون هذا منافيا لما سيجيء من ان الاعتاق اثبات القوة لا ازالة الملك فان قيل المعتبر في المجاز هو السببية والمسببية بين المعنى الحقيقي والمجازي ليكون اطلاق الاسم للسبب على المسبب مثلا وههنا ليس كذلك قلنا قد تقام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه ويجعل كانه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لاجل هذا الغرض في مسببه مجازا كالهبة والبيع الموضوعين لغرض اثبات ملك الرقبة في اثبات ملك المتعة **قوله** لانها اى الاستعارة لا تصح بكل وصف للقطع بامتناع استعارة السماء للارض مع اشتراكهما في الوجود والحدوث وغير ذلك بل لا بد من وصف مشهور له زيادة اختصاص بالمستعار منه وهذا غير متحقق بين الطلاق والعتاق لانهما لفظان منقولان عن المعنى اللغوي الواجب رعايته عند استعارة الالفاظ المنقولة والمعنى اللغوي للطلاق ينبئ عن ازالة الحبس ورفع القيد يقال اطلقت المسجون اى خليته واطلقت البعير عن عقاله والاسير عن اساره فنقل في الشرع الى رفع قيد النكاح فان المرأة به قد صارت محبوسة بحق الزوج مقيدة شرعا لا يحل لها الخروج والبروز بلا اذنه والمعنى اللغوي للعتاق ينبئ عن القوة والغلبة يقال عتق الفرخ اذا قوى وطار عن وكره وعتاق الطير كواسبها جمع عتيق لزيادة قوة فيها فنقل منهما في الشرع الى اثبات القوة المخصوصة من المالكية والولاية والشهادة ونحو ذلك فما تشابه بين المعنيين في الوجه الذى شرع عليه فان قيل لو كان معنى الاعتاق اثبات القوة المخصوصة لما صح اسناده الى المالك في مثل اعتق فلان عبده اذ ليس في وسعه اثبات تلك القوة بل مجرد ازالة الملك فجوابه من وجهين الاول انه مجاز في الاسناد حيث اسند الفعل



(مجازا) فقوله اعتق فلان عبده معناه ازال ملكه بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب وح يكون المجاز في المفرد فقوله او يطلق عطف على قوله فيسند (فان قيل اليس مجازا هنا) اشكال على قوله او يطلق عليها مجازا اي اليس اطلاق الاعتاق على ازالة الملك بطريق المجاز (بل هو اسم منقول) اي منقول شرعي والمنقول الشرعي حقيقة شرعية (قلنا منقول في اثبات القوة المخصوصة) لا في ازالة الملك (ثم يطلق مجازا على سببه) وهو ازالة الملك (يرد عليه) اي على ما سبق ان الطلاق رفع القيد والاعتاق اثبات القوة الشرعية (انا نستعير الطلاق) وهو ازالة القيد (لازالة الملك لا للفظ الاعتاق) حتى يقولوا الاعتاق ما هو (فلا اتصال المجوز للاستعارة موجود بين ازالة الملك وازالة القيد (ولا يتعلق بحثنا ان الاعتاق ما هو فالجواب) اعلم ان هذا الجواب ليس لابطال هذا الايراد فان هذا الايراد حق بل يبطل الاستعارة بوجه آخر وهو (ان ازالة الملك اقوى من ازالة القيد وليست) اي ازالة الملك (لازمة لها) اي لازالة القيد (فلا تصح استعارة هذه) اي ازالة القيد (للتلك) اي ازالة الملك (بل على العكس) فان الاستعارة لا تجرى الا من طرف واحد (كالاسد للشجاع

الى السبب البعيد كما في قوله تعالى ينزع عنهما لباسهما فان المالك سبب فاعلي لازالة الملك هي سبب لاثبات القوة لا يقال لم يصدر من المالك سبب غير هذا اللفظ الموضوع في الشرع لانشاء العتق لانا نقول هو ثابت بطريق الاقتضاء لان الانشاءات الشرعية غير معدولة بالكلية عن المعاني الاخبارية فلا بد من صدور ازالة الملك عن المتكلم قبل التكلم تصحيحا لكلامه على ما يجيء في فصل الاقتضاء الثاني انه مجاز في المسند حيث اطلق الاعتاق الموضوع لاثبات القوة على سببه الذي هو ازالة الملك وكلا الوجهين ضعيف اذ لا يفهم من الاعتاق لغة وعرفا وشرعا الا ازالة الملك والتخليص عن الرق ولا يصح اسناده حقيقة الا الى المالك وما ذكره من معنى اثبات القوة انما يعرفه الافراد من الفقهاء فكون اللفظ منقولا اليه لا الى ازالة الملك ممنوع لا بد من اثباته بنقل وسماع لانه العمدة في اثبات وضع الالفاظ وكون اثبات القوة انسب بمعنى الاشتقاق لا يصلح دليلا على ذلك لجواز ان ينقل اللفظ الى معنى غيره انسب بالمعنى الحقيقي منه على انا لا نم ان الاعتاق منقول بل هو حقيقة لغوية لم يطرأ عليه نقل شرعي

قوله يرد عليه قد يجاب عن هذا الايراد بان العتق تصرف شرعي معناه اثبات القوة المخصوصة على ما مر فلا بد له من لفظ يدل على هذا المعنى حقيقة او مجازا ليحصل العتق شرعا واستعارة الطلاق لازالة الملك ليست استعارة لهذا المعنى فلا توجب ثبوته شرعا بخلاف ما اذا قال ازلت عنك الملك او رفعت عنك قيد الرق فانه مجاز عن اثبات القوة بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب كما كان الاعتاق في مثل اعتق فلان عبده مجازا عن ازالة الملك بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب ولا مساغ لذلك فيما نحن فيه لانه اذا جعل الطلاق مستعارا لازالة الملك فليس هناك لفظ يجعل مجازا عن اثبات العتق فليتامل ويمكن دفعه بان العتق يثبت بدلالة الالتزام لكونه لازما للمعنى المجازي الذي هو ازالة الملك **قوله** لا للفظ الاعتاق على حذف المضاف اي لا المفهوم لفظة الاعتاق فليتامل **قوله** فالجواب يعني لا تجوز استعارة ازالة القيد لازالة الملك لانه يجب في الاستعارة ان يكون المستعار منه اقوى في وجه الشبه كالاسد في الشجاعة وان يكون المستعار له لازما له كالشجاع للاسد وكلا الشرطين منتف ههنا وللخصم ان يمنع ذلك بناء على ان في ازالة الملك يبقى نوع تعلق هو حق الولاء وان المراد باللزوم ههنا الانتقال في الجملة لا امتناع الانفكاك ثم للقائل ان يقول لو سلم امتناع اطلاق الطلاق على ازالة الملك بطريق الاستعارة لم لا يجوز بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن لم لا يجوز اطلاقه عليه بطريق اطلاق المقيد وهو ازالة قيد مخصوص على المطلق وهو ازالة مطلق القيد والملك كاطلاق المشفر على شفة الانسان والذوق على الادراك باللمس ونحوه **قوله** فان الاستعارة لا تجرى الا من طرف واحد لامتناع كون كل من الطرفين اقوى من الآخر في وجه الشبه وفوات المبالغة في التشبيه عند تساوي الطرفين وللقائل ان

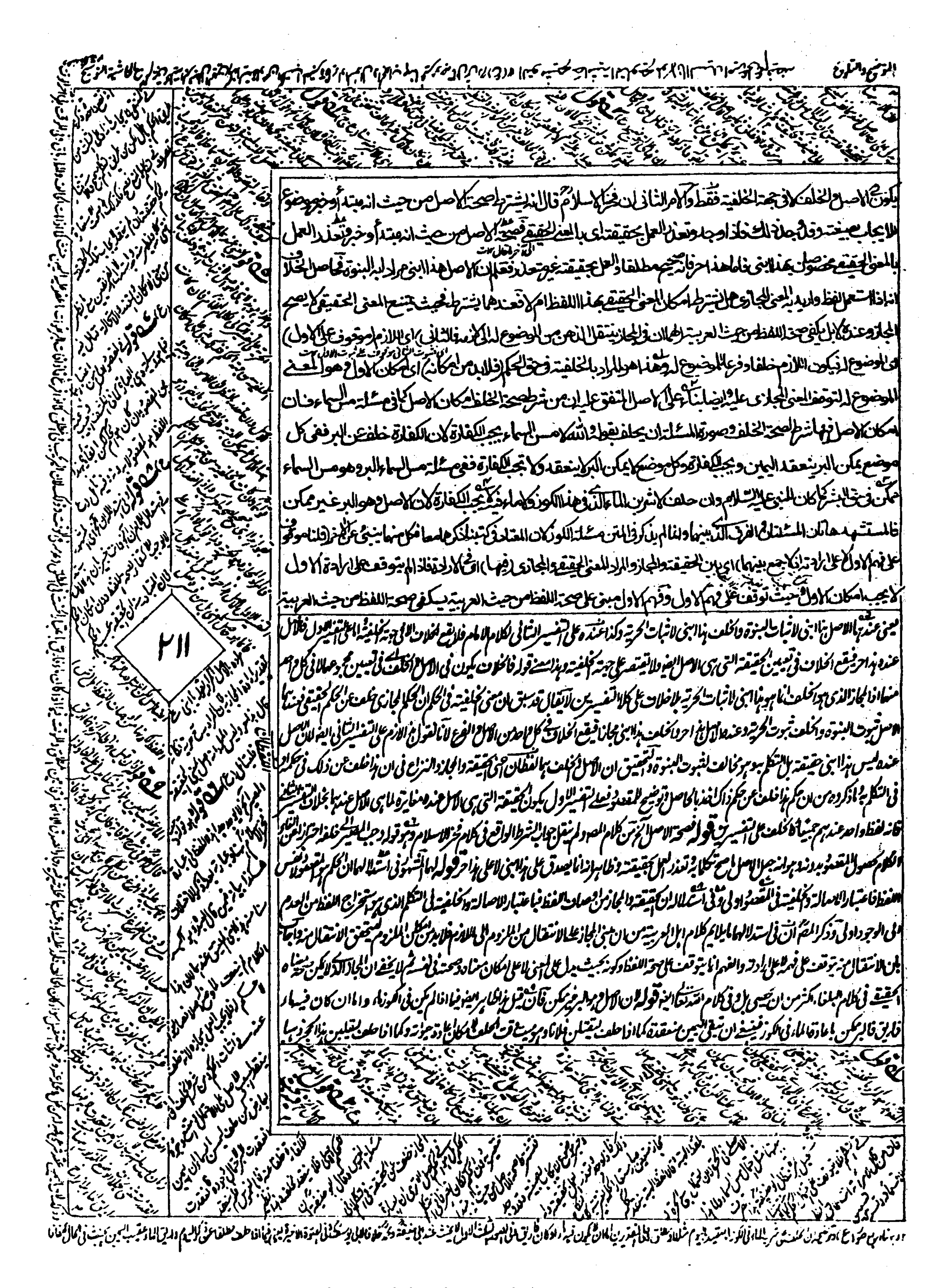


وكذا الاجارة بالحر) عطف على قوله فيقع الطلاق بلفظ العتق وانما قيد بالحر حتى لو كان عبدا يثبت البيع (ينعقد بلفظ البيع دون العكس لان ملك الرقبة سبب لملك المنفعة) وهذه المسئلة مبنية ايضا على الاصل المذكور وهو ان الشيء اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب دون العكس (ولا يلزم عدم الصحة فيما اضافه الى المنفعة) جواب اشكال وهو ان يقال اذا صح استعارة البيع للاجارة ينبغي ان يصح عقد الاجارة بقوله بعت منافع هذه الدار في هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح بهذا اللفظ فقوله (لان ذلك ليس لفساد المجاز) دليل على قوله ولا يلزم وقوله ذلك اشارة الى عدم الصحة باللفظ المذكور (بل لان المنفعة المعدومة لا تصلح محلا للاضافة حتى لو اضاف الاجارة اليها لا يصح فكذا المجاز عنها) فالاجارة انما تصح اذا اضيف العقد الى العين فان العين يقوم مقام المنفعة في اضافة العقد ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة وهي النكاح بلفظ الهبة والبيع والطلاق بلفظ العتق والاجارة بلفظ البيع الحق ان جميع ذلك بطريق الاستعارة لا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب لان الهبة ليست سببا للملك المتعة الذي يثبت بالنكاح بل اطلاق اللفظ على مباين معناه للاشتراك بينهما في اللازم وهو الاستعارة ثم انما لا يثبت العكس لما ذكرت ان الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد واما مثال البيع والملك فصحيح

يقول قد يكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس لتحصيل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على الآخر وجعله هو وكون المشبه به اقوى في وجه الشبه انما يشترط في بعض اقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان **قوله** وكذا اجارة الحر يعني لو قال بعت نفسي منك شهرا بدرهم للعمل كذا ينعقد اجارة ولو ترك احدا من القيود يفسد العقد لو قال بعت عبدا او داري منك بكذا فان لم يذكر المدة ينعقد بيعا لامكان العمل بالحقيقة مع تعذر شرط المجاز وهو بيان المدة وان ذكر المدة فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سماه مثل بعت عبدي منك بعشرة شهرا للعمل كذا انعقد اجارة لان اطلاق البيع على الاجارة متعارف عند اهل المدينة فيجوز عند غيرهم اذا اتفق المتعاقدان عليه كذا في الاسرار وقيل ينعقد بيعا صحيحا بحمل المدة على تاجيل الثمن او بيعا فاسدا عملا بالحقيقة القاصرة **قوله** ولا يلزم اي لا يرد علينا عدم صحة الاجارة بلفظ البيع المضاف الى المنفعة مثل بعت منك منافع هذا العبد شهرا بكذا للعمل كذا ولا يلزمنا هذا اشكالا وان عدم الصحة لازم قطعا **قوله** ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة يريد ان ما ذكروا من اطلاق السبب على المسبب انما يصح في البيع والملك لان الملك مسبب عنه ثابت به ولا يصح في غيره لانه ليس البيع والهبة سببين لملك المتعة الثابت بالنكاح لاختصاصه بثبوت ملك الطلاق والايلاء والظهار ولا الاعتاق سببا لازالة الملك الثابت بالطلاق لاختصاصها بقبول الرجعة او بينونة لا يحتمل الملك بالنكاح الا بعد تحليل ولا البيع سببا لملك المنفعة الثابت بالاجارة لاختصاصه بالخلو عن ملك الرقبة واسم السبب انما يطلق مجازا على ما هو مسبب عنه فالحق ان هذه الاطلاقات من قبيل الاستعارات وهي اطلاق اسم احد المتباينين على الآخر لاشتراكهما في لازم مشهور هو في احدهما اقوى واعرف كاطلاق اسم الاسد على الرجل الشجاع فههنا معنى النكاح مباين لمعنى الهبة والبيع لكنهما يشتركان في اثبات الملك وهو في البيع اقوى وكذا الطلاق والعتاق امران متباينان يشتركان في ازالة الملك وهي في العتاق اقوى وكذا الاجارة والبيع عقدان مخصوصان متباينان يشتركان في اثبات ملك المنفعة واباحتها وهو في البيع اقوى فاستعير اسم احدهما للآخر ولم يجز العكس لما عرفت من ان الاستعارة انما تجري من طرف واحد لئلا يفوت المبالغة المطلوبة من الاستعارة فان قيل قد سبق ان الاستعارة هي اطلاق اللفظ على اللازم الخارجي الذي هو صفة للملزوم فكيف يكون متباينا

(واعلم انه يعتبر السماع في انواع العلاقات لا في افرادها فان ابداع الاستعارات اللطيفة من فنون البلاغة وعند البعض لا بد من السماع فان النخلة تطلق على
الانسان الطويل دون غيره قلنا لاشتراط المشابهة في اخص الصفات) **مسئلة** المجاز خلف عن الحقيقة في حق التكلم عند ابي حنيفة رح وعندهما في حق الحكم ففي
التكلم بهذا ابني للاكبر سنا منه في اثبات الحرية خلف عن التكلم به في اثبات البنوة والتكلم بالاصل صحيح من حيث انه مبتدأ وخبر وعندهما ثبوت الحرية
بهذا اللفظ خلف عن ثبوت البنوة به والاصل ممتنع ومن شرط الخلف امكان الاصل وعدم ثبوته لعارض فيعتق عنده لا عندهما) اتفق العلماء على
ان المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع لها ثم اختلفوا في ان الخلفية في حق التكلم او في حق الحكم فعندهما في حق الحكم اي الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ
بطريق المجاز كثبوت الحرية مثلا بلفظ هذا ابني خلف عن الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة كثبوت البنوة مثلا وعند ابي حنيفة رح في حق التكلم
فبعض الشارحين فسره بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا حر فيكون التكلم باللفظ الذي يفيد ذلك المعنى بطريق المجاز خلفا
عن التكلم باللفظ الذي يفيد عين ذلك المعنى بطريق الحقيقة وبعضهم فسره بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا ابني اذا اريد به البنوة
والوجه الاول صحيح وهذا المعنى مفيد للغرض فان لفظ هذا ابني خلف عن هذا حر اي قائم مقامه لا اصل وهو هذا حر صحيح لفظا وحكما فيصح الخلف لكن
الوجه الثاني اليق بهذا المقام لامرين احدهما ان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق فلم يذكروا الخلاف الا في جهة الخلفية فقط فيجب ان لا يكون الخلاف فيما هو
الاصل وفيما هو الخلف بل الخلاف يكون في جهة الخلفية فقط فعندهما هذا ابني اذا كان مجازا خلف عن هذا ابني اذا كان حقيقة في حق الحكم اي حكم المجاز
خلف عن حكم الحقيقة وعند ابي حنيفة رحمه الله هذا اللفظ خلف عن عين هذا اللفظ لكن بالجهتين فعلى كلا المذهبين الاصل هذا ابني
والخلاف في الجهة فقط) فعندهما من حيث الحكم وعنده من حيث اللفظ ولو كان المراد ان هذا ابني خلف عن هذا حر فالخلاف

قلنا ليس الاستعارة في الاطلاق على اللازم بل على المباين لارادة اللازم كاطلاق الاسد على الانسان لكونه شجاعا واطلاق الهبة على النكاح لكونه مثبتا للملك والمثبت للملك
لازم خارجي صفة للهبة كذا نقل عن المص وقد يجاب عن اصل الاعتراض بانا لا نم انه يجب في المجاز باعتبار السببية ان يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل بجنسه
حتى يراد بالغيث جنس النبات سواء حصل بالمطر او غيره فعلى هذا لو قال ان اشتريت عبدا فهو حر واراد الملك فملكه بهبة او ارث يعتق وعلى ما ذكره المص لا يعتق
وهذا الاعتراض مما اورده صاحب الكشف وقد اجاب بان ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطي وهو مما لا يختلف في ملك النكاح واليمين لكن تغاير الاحكام لتغاير صفته لا ذاتا
فانه يثبت في باب النكاح مقصودا وفي ملك اليمين تبعا ونحن انما اعتبرنا اللفظ لاثبات ملك المتعة في المحل فيثبت على حسب ما يحتمله المحل فاذا جعلنا لفظ الهبة مجازا اثبتنا به ملك المتعة
قصدا لا تبعا فيثبت فيه احكام النكاح لا احكام ملك اليمين واعلم انه اذا وجد بين المعنيين نوعان من العلاقة فلك ان تعتبر ايهما شئت ويتنوع المجاز بحسب ذلك مثلا اطلاق
المشفر على شفة الانسان ان كان باعتبار تشبيهها به في الغلظ فاستعارة وان كان باعتبار استعمال المقيد في المطلق فمجاز مرسل نص عليه الشيخ عبد القاهر **قوله** واعلم انه يعتبر يعني ان المعتبر
في المجاز وجود العلاقة والمعلوم باعتبار نوعها في استعمالات العرب فلا يشترط اعتبارها بشخصها حتى يلزم في آحاد المجازات ان تنقل باعيانها عن اهل اللغة وذلك لاجماعهم على ان اختراع
الاستعارات الغريبة البديعة التي لم تسمع باعيانها من اهل اللغة هو من طرق البلاغة وشعبها التي بها ترتفع طبقة الكلام فلو لم يصح لما كان كذلك ولهذا لم يدونوا المجازات
تدوينهم الحقائق وتمسك المخالف بانه لو جاز التجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز استعارة النخلة لطويل غير انسان للمشابهة والشبكة للصيد للمجاورة والاب للابن للسببية والابن
للاب للمسببية واللازم باطل اتفاقا واجيب بمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية للصحة والتخلف عن المقتضي ليس بقادح لجواز ان يكون لمانع مخصوص فان عدم المانع
ليس جزءا من المقتضي وذهب المص الى انه لم يجز استعارة النخلة لطويل غير انسان لانتفاء شرط الاستعارة وهو المشابهة في اخص الاوصاف التي بها مزيد اختصاص بالمشبه
كالشجاعة للاسد فان قيل الطول للنخلة كذلك فلما جاز استعارتها للانسان الطويل قلنا العلة الجامع ليس مجرد الطول بل مع فروع واغصان في اعاليها وطراوة وتمايل
فيها **قوله** مسئلة لا خلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع لها بمعنى ان الحقيقة هي الاصل الراجح المقدم في الاعتبار وانما الخلاف في جهة الخلفية فعندهما
الحكم حتى يشترط في المجاز امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ وعنده التكلم حتى يكفي صحة اللفظ من حيث العربية سواء صح معناه او لا فقول القائل هذا ابني لعبده معروف النسب
مجاز اتفاقا ان كان اصغر منه سنا وان كان اكبر منه فعنده مجاز يثبت به العتق لصحة اللفظ وعندهما لغو لاستحالة المعنى الحقيقي وهو ان يكون الاكبر مخلوقا من نطفة الاصغر **قوله** فالخلاف

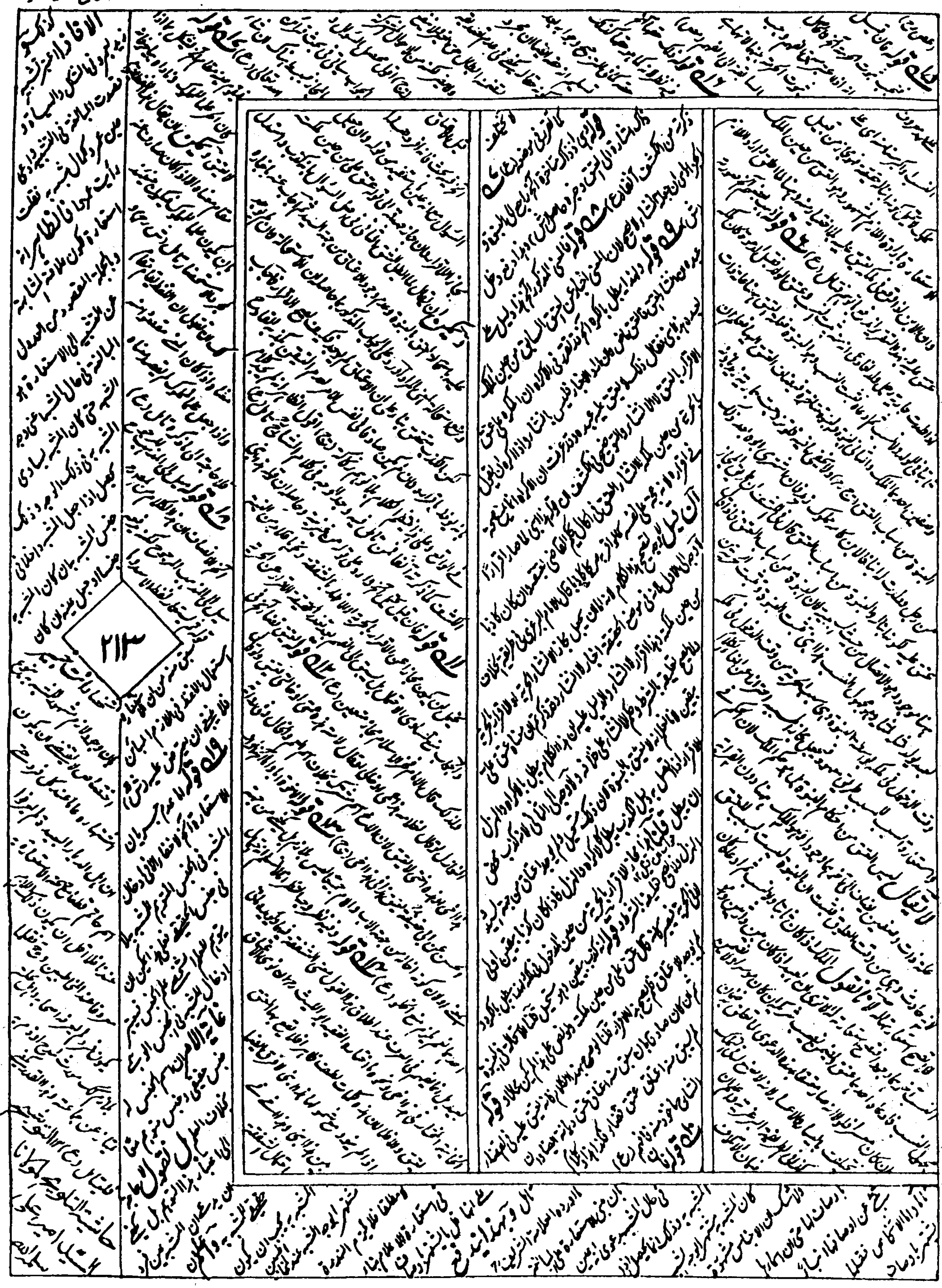


يكون في الاصل والخلف لا في جهة الخلفية فقط والامر الثاني ان فخر الاسلام قال انه يشترط صحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر موضوع للايجاب بصيغته وقد وجد ذلك فاذا وجد وتعذر العمل بحقيقته لا بالمعنى الحقيقي فصحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر وتعذر العمل بالمعنى الحقيقي حاصلان بهذا ابني فاما هذا حر فانه صحيح مطلقا والعمل بحقيقته غير متعذر فعلم ان الاصل هذا ابني مراد به البنوة فحاصل الخلاف انه اذا استعمل اللفظ واريد به المعنى المجازي هل يشترط امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط فحيث يمتنع المعنى الحقيقي لا يصح المجاز وعنده لا بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية لهما ان في المجاز ينتقل الذهن من الموضوع له الى لازمه الثاني) اي اللازم (موقوف على الاول) اي الموضوع له فيكون اللازم خلفا وفرعا للموضوع له وهذا هو المراد بالخلفية في حق الحكم (فلا بد من امكانه) اي امكان الاول وهو المعنى الموضوع له لتوقف المعنى المجازي عليه وايضا بناء على الاصل المتفق عليه ان من شرط صحة الخلف امكان الاصل كما في مسئلة مس السماء فان امكان الاصل فيها شرط لصحة الخلف وصورة المسئلة ان يحلف بقوله والله لامس السماء يجب الكفارة لان الكفارة خلف عن البر ففي كل موضع يمكن البر ينعقد اليمين ويجب الكفارة وكل موضع لا يمكن البر لا ينعقد ولا تجب الكفارة ففي مسئلة مس السماء البر وهو مس السماء ممكن في حق البشر كما كان للنبي عليه السلام وان حلف لا شربن الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء فيه لا تجب الكفارة لان الاصل وهو البر غير ممكن فالمستشهد بها ان المسئلتان والفرق الذي بينهما وانما لم يذكر في المتن مسئلة الكوز لان المعتاد في كتبنا ذكرهما معا فكل منهما ينبئ عن الآخر (قلنا هو نحو على فهم الاول لا على ارادته لا جمع بينهما) اي بين الحقيقة والمجاز والمراد المعنى الحقيقي والمجازي (فيها) اي في الارادة فاذا لم يتوقف على ارادة الاول لا يجب امكان الاول وحيث توقف على فهم الاول وفهم الاول مبني على صحة اللفظ من حيث العربية يكفي صحة اللفظ من حيث العربية

يعني عندهما الاصل هذا ابني لاثبات البنوة والخلف هذا ابني لاثبات الحرية وكذا عنده على التفسير الثاني لكلام الامام فلا يقع الخلاف الا في جهة الخلفية اعني التفسير الاول فالاصل عنده هذا حر فيقع الخلاف في تعيين الحقيقة التي هي الاصل ايضا ولا يقتصر على جهة الخلفية وهذا معنى قوله فالخلاف يكون في الاصل والخلف في تعيين جهة ... منها وان المجاز الذي هو الخلف انما هو هذا ابني لاثبات الحرية بالاتفاق على كلا التفسيرين لا اتفاق قد سبق بان معنى الخلفية في الحكم ان الحكم المجازي خلف عن الحكم الحقيقي فعندهما الاصل ثبوت البنوة والخلف ثبوت الحرية وعنده الاصل هذا حر والخلف هذا ابني مجازا فيقع الخلاف في كل واحد من الاصل والفرع لانا نقول لا نزاع على التفسير الثاني ايضا لان الاصل عنده ليس هذا ابني حقيقة بل التكلم به وهو مخالف لثبوت البنوة والتحقيق ان الاصل والخلف هما اللفظان اعني الحقيقة والمجاز والنزاع في ان هذا خلف عن ذلك في حكمه او في التكلم به واذكره من ان حكم هذا خلف عن حكم ذلك اخذ بالحاصل وتوضيح للمقصود فعلى التفسير الاول يكون الحقيقة التي هي الاصل عنده مغايرة لما هي الاصل عندهما بخلاف التفسير الثاني فانه لفظ واحد عندهم جميعا وانما الخلف على التفسير قوله فصحة الاصل الخ من كلام المص ولم ينقل جواب الشرط الواقع في كلام فخر الاسلام وهو قوله وجب المصير الى خلفه احترازا عن الغاء الكلام لحصول المقصود بدونه وهو انه جعل الاصل امرا صحيحا تكلما وتعذر العمل بحقيقته وظاهر انه انما يصدق على هذا ابني لا على هذا حر قوله لهما ان المشهور في استدلالهما ان الحكم هو المقصود دون نفس اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية في المقصود اولى وله ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية في التكلم الذي هو استخراج اللفظ من العدم الى الوجود اولى وذكر المص ان في استدلالهما ما يلائم كلام اهل العربية من ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم فلا بد من امكان الملزوم ليتحقق الانتقال منه واجاب بان الانتقال منه يتوقف على فهمه لا على ارادته والفهم انما يتوقف على صحة اللفظ وكونه بحيث يدل على المعنى لا على امكان معناه وصحته في نفسه ثم لا يخفى ان المجاز لا يمكن صحته بدون الحقيقة في كلام البلغاء اكثر من ان يحصى بل وفي كلام الله تعالى ايضا قوله لان الاصل وهو البر غير ممكن فان قيل هذا ظاهر ايضا فيما اذا لم يكن في الكوز ماء واما ان كان فيسار فاريق فالبر ممكن باعادة الماء في الكوز فينبغي ان تبقى اليمين منعقدة كما اذا حلف ليقتلن فلانا وهو ميت وقت الحلف لامكان اعادة حيوته وكما اذا حلف ليقلبن هذا الحجر ذهبا

فاذا فهم الاول وامتنع ارادته علم ان المراد لازمه وهو عتقه من حين ملكه) فان هذا المعنى لازم للبنوة (فيجعل اقرارا فيعتق قضاء من غير نية لانه متعين ولا يعتق بقوله يا ابني لان النداء لاستحضار المنادى بصورة الاسم بلا قصد المعنى فلا يجري الاستعارة لتصحيح المعنى فان الاستعارة تقع اولا في المعنى وبواسطته في اللفظ) فيستعار اولا الهيكل المخصوص للشجاع ثم بتوسط هذه الاستعارة يستعار لفظ الاسد للشجاع (ولاجل ان الاستعارة تقع اولا في المعنى لا تجري الاستعارة في الاعلام الا في اعلام تدل على المعنى كحاتم ونحوه (ويعتق بقوله

قلنا ابتداء اليمين في الكوز انعقدت على الممكن في النظر وعند الاراقة لا يبقى ذلك الممكن ممكنا فلا يبقى اليمين على خلاف ما انعقدت اما في مسئلة قتل الميت وقلب الحجر فاليمين قد انعقدت ابتداء على المقدور في الجملة لا على الامكان في النظر ولم ينعقد اليمين على ما يخلقه الله تعالى في الكوز كما انعقدت على حيوة يجددها الله تعالى في الشخص بعد ما حلف لعدم وجوده لانه على تقدير الخلق لا يكون الماء الذي في الكوز وقت اليمين ولا يقدر للشرب الماء الذي في الكوز ان خلقه الله فيه كما يقدر لاقتل الشخص ان احياه الله تعالى لان الماء الذي في الكوز اشارة الى الموجود لكونه مشارا اليه وتقدير الشرط يقتضي عدمه فيلزم اتصاف الشيء بالوجود والعدم وهو محال **قوله** فاذا فهم الاول اي كون المشار اليه ابنا له وامتنع ارادته للقرينة المانعة عن ذلك وهي كونه معروف النسب او اكبر سنا من القائل علم ان المراد لازمه اي لازم كونه ابنا له وهو العتق من حين الملك على انه استعارة حيث اطلق الابن على من ليس بابن لاشتراكهما في لازم مشهور وهو العتق من حين الملك وهو في الابن اقوى واشهر وذهب بعضهم الى انه من اطلاق السبب على المسبب لان البنوة من اسباب العتق وهي ههنا متاخرة عن الملك لان الملك كان ثابتا والنسب ثم ادعاه فيثبت البنوة والحكم في علة ذات وصفين يضاف الى آخرهما وجودا الا ان المصنف عدل عن ذلك لان العتق ههنا لا سيما في الاكبر سنا لم يثبت بالبنوة فلا يكون مسببا عنها والسبب انما يطلق على مسببه كما مر **قوله** فيجعل اقرارا جواب سؤال تقديره انه لا وجه لتصحيح هذا الكلام في هذا المعنى لانه ان جعل مجازا عن الانشاء اي الحرية فالمعنى المذكور وهو انه عتق علي من حين ملكته اقرار لا انشاء ولهذا يبطل بالكره والهزل ولا يقبل التعليق بالشرط وان جعل مجازا عن الاقرار فهو كذب محض بيقين لان عتقه بالبنوة مستحيل ولم يوجد من جهة السيد اعتاق والاقرار يبطل اذا اتصل به دليل الكذب فكيف اذا كان كذبا بيقين فاجاب بانه مجاز عن الاقرار والمستحيل انما هو البنوة لا الحرية من حين الملك حتى لو قال عتق علي من حين ملكته كان صحيحا فان قيل الاعتاق لم يوجد فكيف يصح هذا الاقرار فاجاب بانه ان كان صادقا بان سبق منه اعتاق فقد عتق العبد قضاء وديانة وان كان كاذبا يعتق قضاء مواخذة له باقراره ولا يعتق ديانة فالعتق قضاء لازم على كل تقدير فان قيل يحتمل ان يكون مجازا عن الشفقة ونحوها فلا بد من النية كما اذا قال هذا اخي يحتمل الاخوة في الدين او الاتحاد في القبيلة والاخوة في النسب فلا يعتق ما لم يبين انه اراد الاخوة ابا وامّا قلنا احتمال بعيد غير ناش عن دليل لان السابق الى الفهم عند تعذر المعنى الحقيقي هو العتق لا غير فيكون مجازا متعينا فلا يحتاج الى النية بخلاف هذا اخي وفيه نظر فان قيل فيجب ثبوت الحرية فيما اذا قال لزوجته وهي اصغر سنا منه هذه بنتي قلنا لم يعتبر لانه اقرار على الغير لان حكم النسب ليس ازالة الملك بعد ثبوته بل انتفاء حل المحلية من الاصل وذلك حقها لا حقه فلا يصدق في ابطال حق الغير بخلاف هذا ابني فانه اقرار على نفسه لان من حكم البنوة بطلان الملك بعد ثبوته فانه يملك ابنه بالشراء ثم يبطل ذلك بالعتق فان قيل اذا قال لعبده يا ابني يجب ان يعتق لتعذر العمل بالحقيقة وتعين المجاز قلنا وضع النداء لاستحضار المنادى وطلب اقباله بصورة الاسم من غير قصد الى معناه فلا يفتقر الى تصحيح الكلام باثبات موجبه الحقيقي او المجازي بخلاف الخبر فانه لتحقيق المخبر به فلا بد من تصحيحه بما امكن فان قيل فينبغي ان لا يعتق بمثل يا حر قلنا لفظ الحر موضوع للعتق وعلم لاسقاط الرق فيقوم عينه مقام معناه حتى لو قصد التسبيح فجرى على لسانه عبدي حر يعتق **قوله** فان الاستعارة تقع اولا في المعنى ميل الى المذهب المرجوح في تحقيق الاستعارة وهو انه ليس مجازا لغويا بل مجاز عقلي بمعنى ان التصرف في امر عقلي حيث جعل ما ليس باسد اسدا اي استعير الهيكل المخصوص للرجل الشجاع ثم استعمل فيه لفظ الاسد على انه استعمال فيما وضع له والمذهب المنصور انه مجاز لغوي مستعمل في غير ما وضع له فان جعل الرجل الشجاع اسدا ليس معناه استعارة الهيكل المخصوص له بل معناه انه جعل افراد الاسد قسمين متعارف وهو ماله تلك الشجاعة في ذلك الهيكل المخصوص وتلك الصورة المخصوصة وغير متعارف وهو ماله تلك الشجاعة لكن لا في ذلك الهيكل وتلك الصورة والرجل الشجاع من هذا القبيل الا ان لفظ الاسد لم يوضع بالتحقيق الا للقسم الاول فيكون استعماله في القسم الثاني استعمالا في غير ما وضع له واما عدم جريان الاستعارة في الاعلام فمبني على انه يجب في الاستعارة ادخال المشبه في جنس المشبه به



يا حرا له وضع لي فان قيل قد ذكر في علم البيان ان الاستعارة لا تجري في خبر المبتدأ نحو زيد اسد لان زيد اسد ليس باستعارة بل هو تشبيه بغير اٰلته لانه دعوى امر مستحيل قصدا لان التصديق والتكذيب يتوجهان الى الخبر ولهذا لا يكون استعارة اذا حذف المشبه نحو رأيت اسدا يرمي وان كان هذا مستحيلا ايضا بواسطة القرينة لكنه غير مقصود فان القصد الى الرؤية ههنا فعلى هذا لا يكون هذا ابني استعارة اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء لاجل المبالغة في التشبيه مع حذف المشبه لفظا ومعنى فالاستعارة لا تجري في خبر المبتدأ عندهم فقولهم زيد اسد ليس باستعارة بل تشبيه بغير اٰلته بناء على الدليل الذي ذكر في المتن فعلى هذا لا يكون هذا ابني استعارة بل يكون تشبيها وفي التشبيه لا يعتق فعلم من هذا انهم لا يجوزون الاستعارة اذا كانت مستلزمة لدعوى امر مستحيل قصدا فبناء على مذهبهم ما لان شرط صحة المجاز امكان المعنى الحقيقي قلنا هذا في الاستعارة في اسماء الاجناس وتسمى استعارة اصلية لانه يلزم حينئذ قلب الحقائق اما في الاستعارة في المشتقات وتسمى استعارة تبعية نحو نطقت الحال والحال ناطقة فان هذا استعارة بالاتفاق ولا يلزم ههنا قلب الحقائق وهذا ابني من هذا القبيل هذا الذي ذكر وهو ان زيد اسد ليس باستعارة بناء على ان الاستعارة لا تقع في خبر المبتدأ انما هو مخصوص بالاستعارة في اسماء الاجناس اما الاستعارة في المشتقات فانها تجري في خبر المبتدأ عند علماء البيان كما يقال الحال ناطقة اي الحال ناطقة الدلالة وهذه الاستعارة في خبر المبتدأ لكن ليست في اسماء الاجناس بل في الاسم المشتق فيجوزون هذا في خبر المبتدأ وقد قصدوا ان الاستعارة في خبر المبتدأ تستلزم قلب الحقائق اذا كان خبر المبتدأ اسم جنس اما اذا كان اسما مشتقا فلا يستلزم قلب الحقائق نحو الحال ناطقة فلا يجوز في اسماء الاجناس ويجوز في المشتقات وههنا خبر المبتدأ وهو ابني اسم مشتق لان معناه مولود مني فيجوز فيه الاستعارة فانه من قبيل قولنا الحال ناطقة واعلم انهم يسمون الاستعارة في اسماء الاجناس استعارة اصلية والاستعارة في الافعال والاسماء المشتقة استعارة تبعية لان الاستعارة في الافعال انما تقع فيها بتبعية وقوعها في المشتق منه وسيأتي قريبا

يحمل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف مع العلمية تنافي الجنسية واعتبار الافراد الا ان تتضمن نوع وصفية اشتهر بها كحاتم في الجود فيحمل قسمين متعارفا وهو ماله غاية الجود في ذلك الشخص المعهود وغير متعارف هو ماله غاية الجود والذي في ذلك الشخص المعهود فيجعل زيد من قبيل الثاني لتستعار له لفظ حاتم وما ذكروا المتقدم من انها لا تجري في الاعلام لان العلم لا يدل على معنى ليستعار او استعاد ثم لفظه ففيه نظر لان العلم دال على معناه الكلي بالضرورة فلم لا يجوز استعارته لشخص آخر وادعاء انه غيره كما جاز استعارة الهيكل المخصوص من الاسد للانسان الشجاع لا يقال المراد انه لا يدل على معنى مشترك بينه وبين المشبه به لانا نقول المعنى الذي يستعار له المشبه هو المعنى الحقيقي للمشبه به كالهيكل المخصوص على ما صرح به المصنف الوصف المشترك كالشجاع مثلا فانه ثابت للمشبه حقيقة ثم التحقيق ان الاستعارة تقتضي وجود لازم مشهور له نوع اختصاص بالمشبه به فان وجد ذلك في مدلول الاسم سواء كان علما او غير علم جاز استعارته والا فلا قوله فان قيل حاصل السؤال ان هذا ابني من قبيل زيد اسد فهو ليس باستعارة عند المحققين بل تشبيه بحذف الاداة اي زيد مثل الاسد وهذا مثل ابني وهو لا يوجب العتق بالاتفاق وحاصل الجواب انه ليس من قبيل زيد اسد بل من قبيل الحال ناطقة وهو استعارة بالاتفاق وذلك لان ابني معناه مولود مني ومخلوق من مائي فيكون مشتقا مثل ناطقة ثم اورد فيه سؤالا آخر وهو ان اتفاق المحققين على ان مثل زيد اسد ليس باستعارة لما فيه من دعوى امر مستحيل اجماع على انه يشترط في الاستعارة امكان المعنى الحقيقي كما هو مذهب ابي يوسف ومحمد ولا قائل بالفرق بين الاستعارة والمجاز المرسل فيكون المجاز خلفا في الحكم او في التكلم واشار الى الجواب بانهم متفقون على ان مثل الحال ناطقة استعارة مع استحالة المعنى الحقيقي وهو ثبوت النطق للحال فعلم ان امكان المعنى الحقيقي ليس بشرط في المجاز على الاطلاق وهذا يمكن ان يجعل معارضة وان يجعل منعا للسند قوله اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء يميل الى المذهب المرجوح كما بيناه والمحققون على انها عبارة عن ذكر المشبه به وارادة المشبه مع ادعاء دخول المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف مع نصب قرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي ولا يخفى ان ادعاء معنى حقيقة الشيء مع نصب القرينة المانعة عن ارادته امران متدافعان قوله فمنا على مبنى فيه بحث لان الاشتراط على تقدير عدم القصد الى ارادة معنى الحقيقة



و یجاب بیان الجواب الذي اوردته في المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان ثم ترك المناقشة على الامثلة الواهية وذلك ان قولهم زيد اسد ليس باستعارة مع ان قولهم رأيت اسدا يرمي استعارة ليس لتوجيه الفرق الذي ذكرته في المتن ان في الاول دعوى امر مستحيل قصدا بخلاف رأيت اسدا يرمي ولا شك انه فرق اه وما ذكر بعض ذلك ان في اسماء الاجناس لا تجري الاستعارة في خبر المبتدأ وتجري في الاسماء المشتقة اضعف من الاول فرقهم ان الاول يفضي الى قلب الحقائق دون الثاني اوهن من نسج العنكبوت لان قولهم الحال ناطقة ليس في الاستحالة ادنى من قولهم زيد اسد فما الذي اوجب ان احدهما استعارة والاخر ليس باستعارة وانما لم اذكر هذا الاعتراض في المتن لعدم الاحتياج اليه فان قولهم الحال ناطقة لما كانت استعارة بالاتفاق علم ان امكان المعنى الحقيقي لا يشترط لصحة المجاز وعلى تقدير تسليم الفرق بين المشتقات واسماء الاجناس قولهم هذا ابني من قبيل المشتقات فيصح فيه الاستعارة بلا اشتراط امكان المعنى الحقيقي

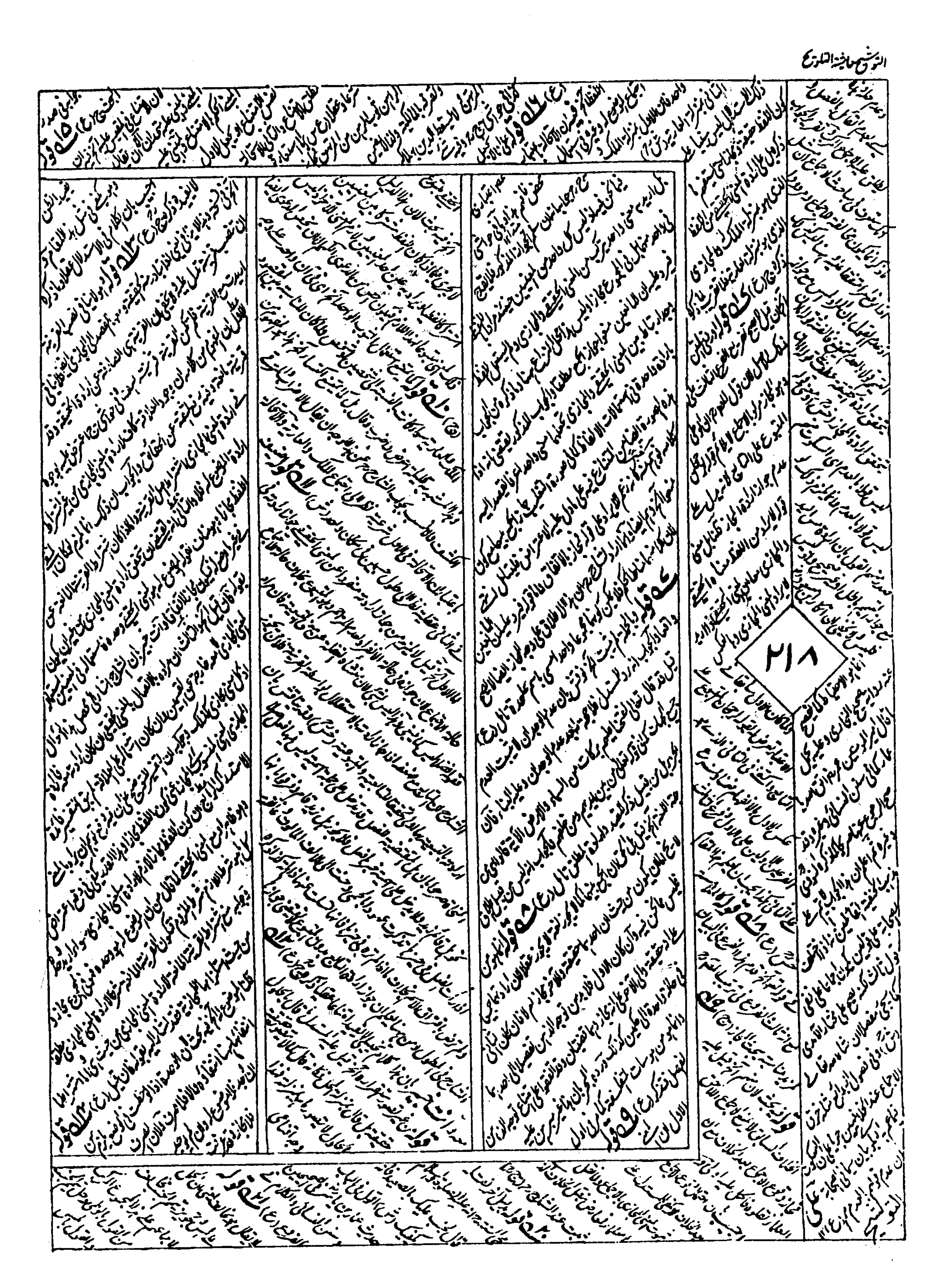
دعوى امر مستحيل عنه بيان عدم الاستحالة فاين هذا من ذاك قوله ويجاب بتسليم ان الجواب بذلك انما قد تقرر في علم البيان ان نحو رأيت اسدا يرمي من باب الاستعارة بخلاف نحو زيد اسد فان المحققين على انه تشبيه بليغ لا استعارة وان نحو الحال ناطقة بكذا من باب الاستعارة بالاتفاق ففهم المصنف من ذلك ان الاستعارة لا تجري في خبر المبتدأ الا اذا كان مشتقا وبيّن الفرق بين نحو زيد اسد ونحو رأيت اسدا يرمي ان الاول يشتمل على دعوى امر مستحيل قصدا لان التصديق والتكذيب انما يتوجهان الى الخبر الذي قصد المتكلم اثباته او نفيه لان التصديق هو الحكم بمطابقة الخبر للواقع والتكذيب بخلافه فيتصف الخبر بكونه دعوى او مستقيما فيفتقر نحو زيد اسد الى تقدير اداة التشبيه ليخرج عن الاستحالة الى الاستقامة بخلاف نحو رأيت اسدا يرمي فانه وان اشتمل على اثبات الاسدية لزيد لكنه لم يقع قصدا اليه القصد انما هو الى اثبات الرؤية فلا يفتقر الى تقدير اداة التشبيه للتصحيح وبيّن الفرق بين ما اذا كان الخبر جامدا وبين ما اذا كان مشتقا بان الاول يشتمل على قلب الحقائق وهو جعل حقيقة الانسان حقيقة الاسد بخلاف الثاني فانه لا يشتمل الا على اثبات وصف للحقيقة التي ليس بثابت لها ثم اعترض على الفرق الاول بانه ضعيف لان الكلام المشتمل على المحال باطل سواء قصد او لم يقصد فلا بد من التاويل ولان الاستعارة ربما تشتمل على دعوى امر مستحيل قصدا مثل رأيت اسدا يتكلم [illegible] مع نصب القرينة المانعة على عدم ارادة ثبوته في الواقع وبيّن الفرق بين الجامد والمشتق بانه اضعف من الفرق الاول لانه لا فرق بين ما يثبت ضمنا وبين ما يثبت قصدا في ان اثبات المحال باطل قطعا من غير فرق بين الجامد والمشتق وما ذكر من لزوم قلب الحقائق في الاول دون الثاني في غاية الضعف لظهور ان استحالة نطق الحال ليست ادنى من استحالة اسدية الانسان كما سمي قلب الحقائق او لم يسلم على ان انقلاب الحقائق معناه عند المحققين انقلاب واحد من الواجب والممكن والممتنع الى الآخر ولا شك ان نطق الحال ممتنع فاثباته يكون جعل الممتنع ممكنا [illegible] وانا اطلعك على حقيقة الحال بان احكي لك كلام علماء البيان في هذا المقام اعلم ان الاستعارة عندهم انما تطلق حيث يستعمل المشبه به في المشبه ويجعل الكلام خلوا عن المشبه صالحا لان يراد به المشبه به لولا القرينة حتى لو كان المشبه مذكورا لفظا كما في زيد اسد او تقديرا مثل اسد في مقام الاخبار عن زيد لم يسم استعارة ولا اعتبار بكونه خبر مبتدأ او غير ذلك حتى ذهبوا الى ان قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر بواسطة قوله من الفجر خرج من باب الاستعارة الى باب التشبيه [illegible] مثل زيد اسد يجب ان يحمل على حذف اداة التشبيه لامتناع حمل الاسد على زيد [illegible] وقولهم الحال ناطقة او نطقت الحال بكذا استعارة قطعا لان المشبه متروك بالكلية وهو الدلالة التي شبهت بنطق الناطق فلا تعلق له بمثل زيد اسد [illegible] ولا يخفى ان هذا ابني من قبيل زيد اسد لا من قبيل الحال ناطقة الا انه لا حاجة الى تاويل الابن بالمشتق والا فمعناه على تشبيه العبد بالابن في ثبوت العتق اذ لا معنى لتشبيه العتق بالبنوة فيكون استعارة تبعية الا ان علماء الاصول يسمونه مثله مجازا كما هو مصطلح بعض اهل البيان ونحن نقول هو استعارة بتفسير الجمهور ايضا لكونه مستعملا في المشبه المتروك وهو الرجل الشجاع لا في معناه الحقيقي ليفتقر الى تقدير اداة التشبيه مثل قولهم زيد اسد علي اي جتري صائل والطير اغربة عليه اي باكية وقد حققنا ذلك في شرح التلخيص فهذا ابني معناه هو معتق من حين ملكته كالابن فترك المشبه واطلق عليه اسم المشبه به

(مسئلة قال بعض الشافعية لا عموم للمجاز لانه ضروري يصار اليه توسعة فيقدر بقدر الضرورة قلنا لا ضرورة في استعماله) لانه انما يستعمل لاجل اللطائف التي تأتي من بعد وان سلم لكن الضرورة في استعماله بل يكون معنى الضرورة انه اذا استعمل اللفظ يجب ان يحمل على المعنى الحقيقي فاذا لم يمكن يحمل على المجاز فهذه الضرورة لا تنافي العموم بل العموم انما يثبت ان يستعمل المتكلم الكلام واراد به المعنى العام ولا مانع لهذا لانه ما وجب الاستعمال ضرورة (وهو احد نوعي الكلام بل فيه من المبالغة ما ليس في الحقيقة وهو في كلام الله تعالى كثير كقوله تعالى يريد ان ينقض فاقامه وقوله الطخ لله والله تعالى متعال عن العجز والضرورات نظيره قوله عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين وقد اريد به الطعام اجماعا فلا يشمل غيره عندنا) ذكر الصاع واراد به ما فيه بطريق اطلاق اسم المحل على الحال (مسئلة لا يراد من اللفظ الواحد معناه الحقيقي والمجازي معا لرجحان المتبوع على التابع

قوله مسئلة المجاز المقترن بشيء من ادوات العموم كالمعرف باللام ونحوه لا خلاف في انه لا يعم جميع ما يصلح له اللفظ من انواع المجاز كالحلول والسببية والجزئية ونحو ذلك اما اذا استعمل باعتبار احد الانواع كلفظ الصاع المستعمل فيما يحله بالمجاز انه يعم جميع افراد ذلك المعنى لما سبق من ان هذه الصيغ للعموم من غير تفرقة بين كونها مستعملة في المعاني الحقيقية او المجازية وقد يستدل بان عموم اللفظ انما هو لما يتحقق به من الدليل لا لكونه حقيقة والا لكان كل حقيقة عاما والجواب انه يجوز ان يكون المؤثر هو المجموع ولا يلزم من عدم تاثير الحقيقة وحدها ان لا يكون لها دخل في التاثير ولو سلم فيجوز ان يكون القابل هو الحقيقة دون المجاز او يكون المجاز مانعا ونقل عن بعض الشافعية انه لا يعم حتى اذا اريد المطعوم اتفاقا لا يثبت غيره من المكيلات لان المجاز ضروري والضرورة تندفع بارادة بعض الافراد فلا يثبت الكل كالمقتضي واجيب بانه ان اريد الضرورة من جهة المتكلم في الاستعمال بمعنى انه لم يجد طريقا لتادية المعنى سواه فممنوع لجواز ان يعدل الى المجاز لاغراض ستذكر مع القدرة على الحقيقة ولان للمتكلم في اداء المعنى طريقين احدهما حقيقة والآخر مجاز يختار ايهما شاء بل في طريق المجاز من لطائف الاعتبارات ومحاسن الاستعارات الموجبة لزيادة بلاغة الكلام اي علو درجته وارتفاع طبقته ما ليس في الحقيقة ولان المجاز واقع في كلام من يستحيل عليه العجز عن استعمال الحقيقة والاضطرار الى استعمال المجاز وان اريد الضرورة من جهة الكلام والسامع بمعنى انه لما تعذر الحمل على الحقيقة وجب الحمل على المجاز ضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام واخلاء اللفظ عن المرام فلا نسلم ان الضرورة بهذا المعنى تنافي العموم فانه يتعلق بدلالة اللفظ وارادة المتكلم فعند الضرورة الى حمل اللفظ على معناه المجازي يجب ان يحمل على ما قصده المتكلم واحتمله اللفظ بحسب القرينة ان عاما فعام وان خاصا فخاص بخلاف المقتضي فانه لازم عقلي غير ملفوظ فيقتصر فيه على ما يحصل به صحة الكلام من غير اثبات العموم الذي هو من صفات اللفظ خاصة فان قيل قد سبق ان العموم انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال والمجاز بالنسبة الى المعنى المجازي ليس بموضوع قلنا المراد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع واعلم ان القول بعدم عموم المجاز مما لم نجده في كتب الشافعية ولا يتصور من احد نزاع في صحة قولنا جاءني الاسود الرماة الا زيد وتخصيصهم الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت عندهم من علية الطعم للمطعوم في باب الربوا لا على عدم عموم المجاز ومع ذلك فالتعليل بكونه ضروريا من جهة المتكلم على ما هو المسطور في كتب القوم مما لا يعقل اصلا لجواز ان لا يجد المتكلم لفظا يدل على جميع افراد مراده بالحقيقة فيضطر الى المجاز فكما يتصور الاضطرار الى المجاز لاجل المعنى الخاص فكذا لاجل المعنى العام وانما يلائم بعض الملائمة الضرورة من جانب السامع لتصحيح الكلام على ما مر قوله مسئلة لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الارض ووضع القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا اما اذا اشترط في المجاز قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فظاهر واما اذا لم يشترط فلان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع له فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال

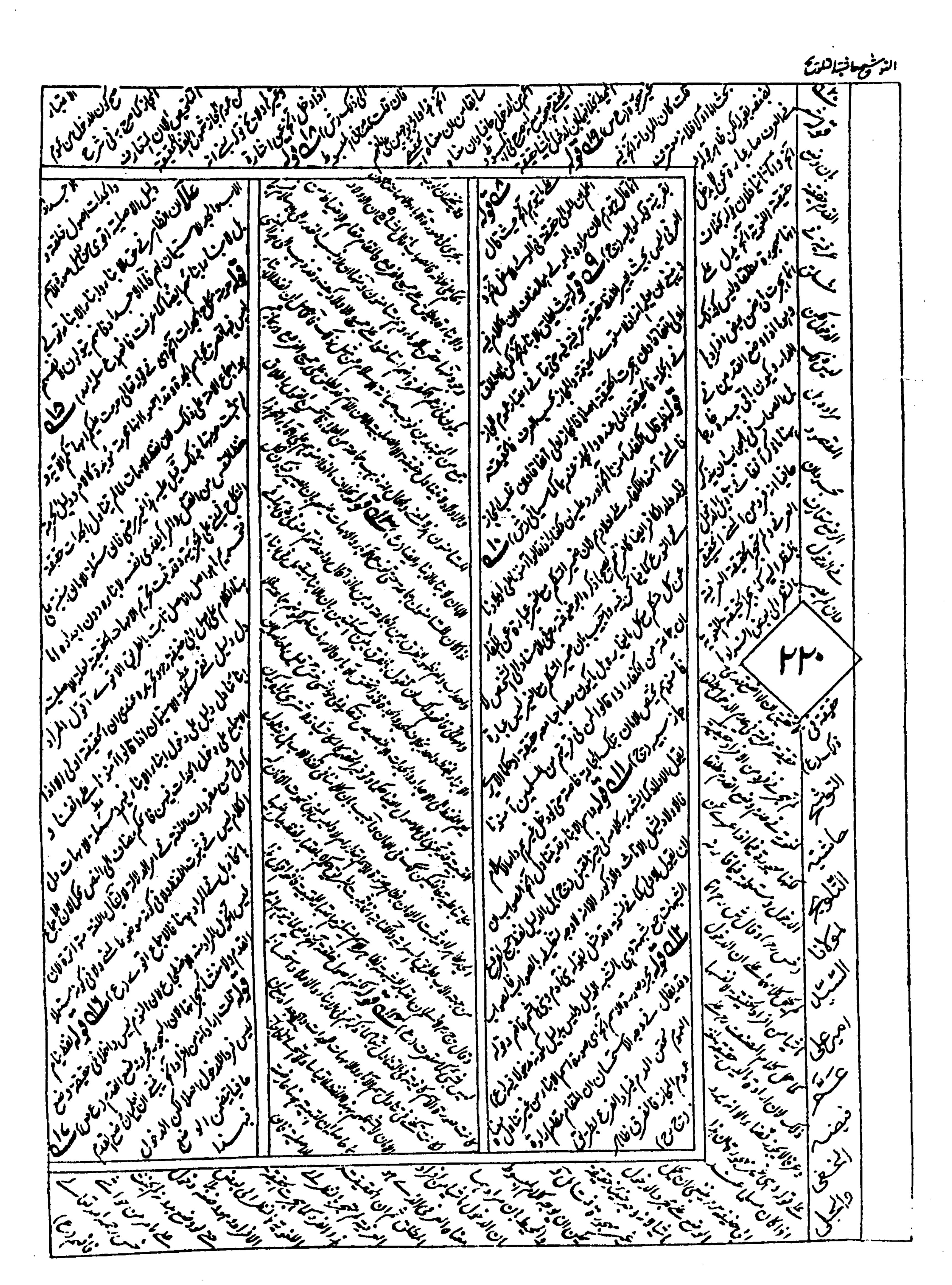
(فلا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق اذا اوصى لمواليه ولا يراد غير الخمر بقوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه لانه اريد بها ما وضعت له ولا المس باليد بقوله تعالى او لامستم النساء لان الوطى وهو المجاز مراد اجماعا) اعلم ان لفظ المولى حقيقة في المولى الاسفل وهو المعتق ومجاز في معتق المعتق فاذا اوصى لمواليه لا يستحق معتق المعتق

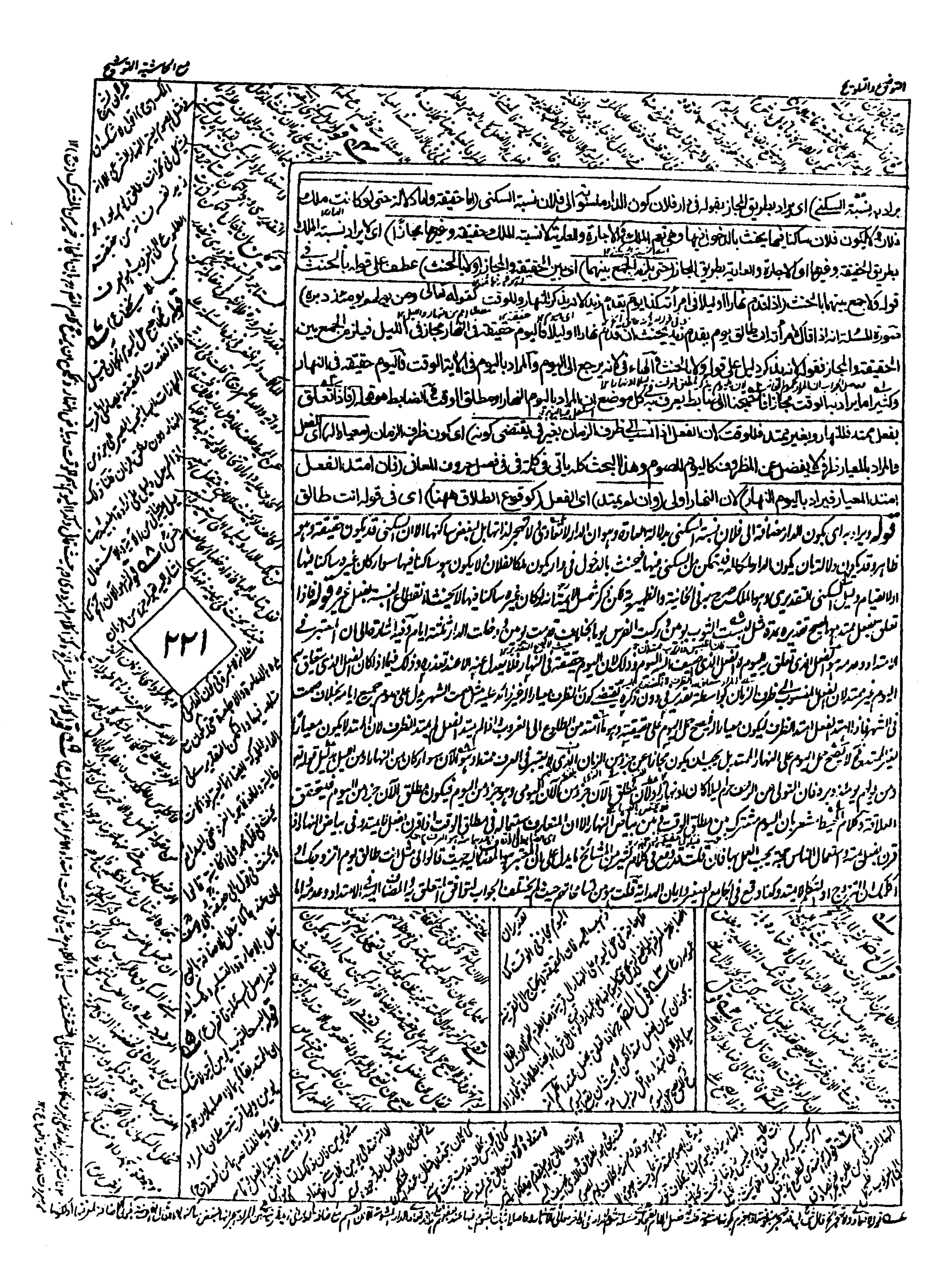
لانه مجاز بالاتفاق وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل ان تقول لا تقتل الاسد وتريد الاسدين الاسود تريد السبع والرجل الشجاع احدهما من حيث انه نفس الموضوع له والآخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا اذ التحقيق انه فرع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا واما ارادة المعنيين في الكناية على ما صرح به في المفتاح فليست من هذا القبيل لما عرفت من ان مناط الحكم انما هو المعنى الثاني لا يقال المعنى الحقيقي جزء من مجموع المعنى الحقيقي والمجازي فيجوز ذلك كما في جميع العقود باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل لانا نقول هو مشروط بان يكون الكل موجودا محققا له اسم واحد لان المجاز بمعنى انتقال الذهن من الجزء الى الكل كالانسان المركب من الرقبة وغيرها والمجموع المركب من الانسان والاسد ليس كذلك بل هو اعتباري محض وبالجملة لم يثبت في اللغة اطلاق لفظ الارض على مجموع السماء والارض ولفظ الانسان على الآدمي والسبع ثم الحق انه يمتنع استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي انما هو من جهة اللغة اذ لم يثبت ذلك والقوم يستدلون على امتناعه عقلا بوجوه الاول ان المعنى الحقيقي متبوع والمجازي تابع على ما مر والتابع مرجوح بالنسبة الى المتبوع فلا يعتد به ولا يدخل تحت الارادة مع وجود الراجح الثاني ان المعنى الموضوع له بمنزلة المحل للفظ والمعنى المجازي بمنزلة مستعار عن المحل والتي لو اخذه حالة واحدة لا يكون مستقرا في محله متجاوزا اياه والثالث انه يلزم ارادة الموضوع له لمكان المعنى الحقيقي وعدم ارادته للعدول عنه الى المعنى المجازي وهو محال الرابع ان الحقيقة يوجب الاستغناء عن القرينة والمجاز يوجب الاحتياج اليها وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات الخامس ان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص فيمتنع استعماله في المعنيين حقيقة لاحدهما مجازا للآخر كما يمتنع استعمال الثوب الواحد بطريقي الملك والعارية بل كما يمتنع اكتساء شخصين ثوبا واحدا في آن واحد بحيث يلبسه كل واحد منهما بتمامه على انه ملك لاحدهما وعارية للآخر والكل ضعيف اما الاول فلانه لا نزاع في رجحان المتبوع اذا دار اللفظ بين المعنيين وانما الكلام فيما اذا قامت القرينة على ارادة التابع ايضا مثل رأيت اسدين يعني احدهما سبعا والآخر رجلا شجاعا فلا خفاء في جواز ارادة التابع فقط بمعونة القرينة فضلا عن ارادته مع المتبوع واما الثاني فلانه لا معنى لاستعمال اللفظ في المعنى الا ارادته عند اطلاق اللفظ من غير تصور استقراره وحلوله في المعنى واما الثالث فلانا لا نسلم ان ارادة غير الموضوع له توجب العدول عن ارادة الموضوع له لم لا يجوز ان يراد المجموع ويكون كل منهما داخلا تحت المراد واما الرابع فلان استغناء الحقيقة عن القرينة معناه ان المعنى الحقيقي يفهم بلا قرينة وهو لا ينافي نصب القرينة على ارادة المعنى المجازي ايضا نعم ان اريد ان المجاز يفتقر الى قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فينافي الحقيقة فقد عرفت ان محل النزاع انما هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا معا والمشروط بالقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي هو كون اللفظ مجازا لا ارادة المعنى المجازي اي الذي يتصل بالمعنى الحقيقي بنوع علاقة فان ذلك عين النزاع فان قيل فاللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا وغير مراد وهذا محال قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فيجب قرينة على انه وحده ليس بمراد وهي لا تنافي كونه داخلا تحت المراد واما الخامس فلانه ان كان اثباتا للحكم بطريق القياس فباطل لان الامتناع في المقيس عليه مبني على ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريقي الملك والعارية محال شرعا وحصول الجسمين في مكان واحد ليشتغله كل منهما بتمامه محال عقلا فمن اين يلزم منه استحالة اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا وان كان توضيحا وتمثيلا للمعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالة ارادة المعنيين فانها ممنوعة ودعوى الضرورة فيها غير مسموعة على انا لا نجعل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيهما بمنزلة استعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا قطعا لكونه مستعملا في المجموع الذي هو غير الموضوع له **قوله فلا يستحق** اورد في المتن من فروع الاصل المذكور ثلثة مسائل لانه لما امتنع ارادة المجاز يمتنع ارادة الحقيقة كالملامسة في قوله تعالى او لامستم النساء اريد بها الوطي مجازا بالاجماع حتى حل للجنب التيمم فلا يراد المس باليد فان قيل لا اجماع مع مخالفة ابن مسعود فعنده المراد بها المس باليد ولا يصح التيمم للجنب قلنا اراد اجماع من بعد الصحابة بل اجماع الائمة الاربعة وفيه بحث لان منهم من حملها على المس باليد وجوز تيمم الجنب بدليل آخر لا يقال هو مخالف لاجماع الصحابة على ان المراد الوطي او يحل تيمم الجنب او المس باليد لا يحل ذلك لانا نقول لا نسلم ان مثل ذلك مخالفة للاجماع وانما يكون



وكذا اذا اوصى لاولاد فلان او لابنائه وله بنون وبنو بنين فالوصية لابنائه دون بني بنيه اما دخول بني البنين في الامان في قوله امنونا على اولادنا فلان الامان لحقن الدم فيبتني على الشبهات وفي هذه المسئلة روايتان (ولا جمع بينهما بالحنث اذا دخل حافيا او متنعلا او راكبا في لا يضع قدمه في دار فلان لانه مجاز عن لا يدخل فيحنث كيف دخل فهذا من باب عموم المجاز) اعلم انه يذكر ههنا مسائل يتراءى انا جمعنا فيها بين الحقيقة والمجاز واما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان يحنث ان دخلها حافيا او متنعلا او راكبا والدخول حافيا معناه الحقيقي والباقي بطريق المجاز فقوله في لا يضع متعلق بقوله لا جمع بينهما وانما حملناه على المعنى المجازي لان معناه الحقيقي مهجور اذ ليس المراد ان ينام ويضع القدمين في الدار وباقي الجسد يكون خارج الدار وفي العرف صار عبارة عن لا يدخل الدار (وكذا) اي من باب عموم المجاز (قوله لا يدخل في دار فلان

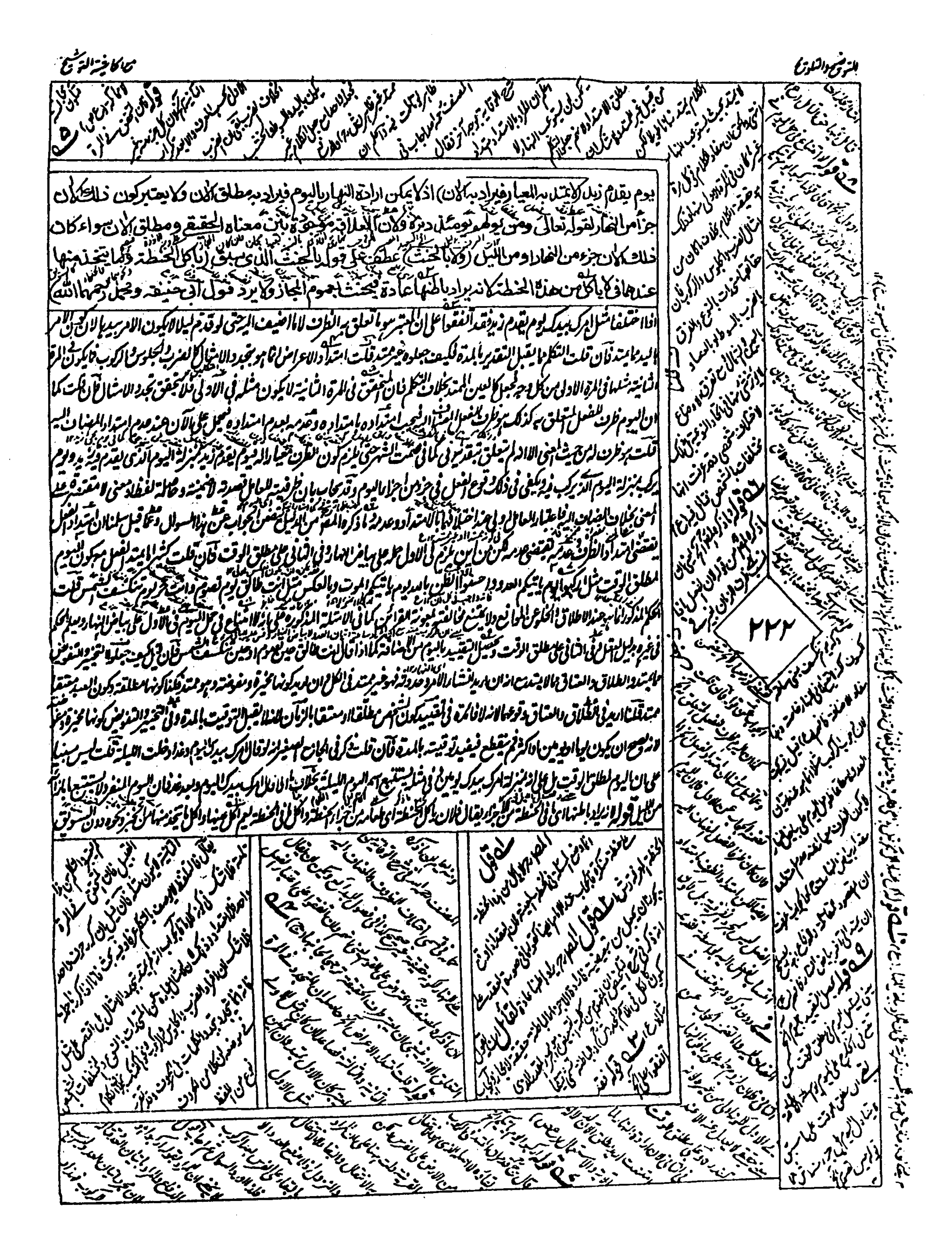
يورث في امر استفقا عليه وهو عدم القول بان المراد المس باليد مع جواز التيمم ليس مولا بالعدم حتى يمتنع مخالفته واما ان تحقق ارادة الحقيقة فلا يراد المجاز وذلك انما في الخمر لكا كمر اريد بها حقيقتها فلا يراد غيرها من المسكرات لعلاقة المشابهة في مخامرة العقل وانما يجب الحد في السكر منها بدليل آخر من اجماع او سنة فان قيل لم لا يجوز ان يراد بالملامسة مطلق المس الشامل للوطي وغيره وبالخمر مطلق المخامر للعقل فيثبت الحكم في الجميع بطريق عموم المجاز قلنا انه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن البحث واما في النسبة كما اذا اوصى لمواليه وله معتق ومعتق معتق يستحق الاول لان قوله موالي زيد مثلا حقيقة في معتقه لان اضافة المشتق تفيد اختصاص مبناه بالمضاف اليه باعتبار مفهومه مثلا يقال مكتوب زيد لما يختص به باعتبار مكتوبيته ومجاز في معتق معتقه بوجود الملابسة وهي كون زيد سبب العتق في الجملة واما لفظ المولى فحقيقة في المعتق سواء اعتقه حر الاصل او غيره فهو ليس بمجاز في معتق المعتق على ما يتوهم من ظاهر عبارة القوم انما يسمى المعتق الاول الاسفل لانه اصل والفرع تابع للاصول كاغصان الشجرة والاظهر انه يسمى اسفل بالنسبة الى المعتق اسم فاعل حيث يسمى المولى الاعلى قوله وكذا اذا اوصى يريد ان لفظ الابن والولد مختص حقيقة في ابنائه واولاده الصلبية مجاز في ابن الابن فلو اوصى لابنائه ولذكور واناث يستحق الذكور خاصة عنده والذكور والاناث عندهما هو اخذ قولي ابي حنيفة وان كانت له اناث خاصة فلا شيء لهن وان كان له ابناء وبنو ابناء يستحق الابناء خاصة عند ابي حنيفة عملا بالحقيقة وعندهما الجميع عملا بعموم المجاز حيث يطلق الابناء عرفا على الفريقين وان اوصى للاولاد فللذكور والاناث الصلبية مختلطة او منفردة وان كان له اولاد واولاد ابن فعنده يستحق الصلبية خاصة وعندهما الجميع وقيل الصلبيات خاصة بالاتفاق لان الاولاد لا يطلق عرفا على اولاد الابن بخلاف الابناء فان قيل فلو قال الكفار آمنونا على اولادنا فآمنوهم ولهم ابناء وبنو ابناء ينبغي ان لا يشمل الامان بني الابناء عند ابي حنيفة كما هو رواية القياس لكنه يشملهم عنده في رواية الاستحسان فاجاب ان شمول الامان اياهم ليس من جهة تناول اللفظ بل من جهة ان الامان لحقن الدم وهو مبني على التوسع اذ الانسان بنيان الرب فيبتني على الشبهات واسم الابناء ظاهر يتناول جميع الفروع مثل بني آدم وبني هاشم فحصل مجرد صورة الاسم شبهة ثبت بها الامان لكن فيما هو تابع في الخلقة وفي الاطلاق بالاسم بخلاف اذا آمنوهم على الآباء والامهات فانه لا يتناول الاجداد والجدات لانهم وان كانوا تبعا في تناول الاسم لكنهم اصول خلقة فلا يدخلون بالدليل الضعيف الذي هو ظاهر الاسم لان الاصالة الخلقية يعارضه وعلى هذا يكون حرمة نكاح الجدات بالاجماع لا لان لفظ الامهات يتناولها قوله والدخول حافيا معناه الحقيقي لان وضع الشيء في الشيء ان يجعل الثاني ظرفا له بلا واسطة كوضع الدرهم في الكيس والكيس في البيت والمعنى الحقيقي ههنا مهجور اذ لو اضطجع ووضع القدمين في الدار بحيث يكون باقي جسده خارج الدار لا يقال عرفا انه وضع القدم في الدار وهذا معنى قوله اذ ليس المراد ان ينام ويضع القدمين في الدار وباقي الجسد يكون خارج الدار وليس معناه ان خروج باقي الجسد شرط في حقيقة وضع القدم ولفظ ينام ليس على الحقيقة كما لا يخفى فان قلت فالدخول غير معتبر في حقيقة وضع القدم فكيف يصح قوله الدخول حافيا معناه الحقيقي قلت اراد انه من افراد معناه الحقيقي بمعنى انه اذا دخل حافيا صح ان يقال حقيقة انه وضع القدم في الدار بخلاف ما اذا دخل متنعلا او راكبا فان قلت قد صرح في المبسوط والمحيط بان الدخول ماشيا حقيقة غير مهجورة حتى لو نوى لم يحنث بالدخول راكبا قلت كان المراد انه صار حقيقة عرفية في الدخول ماشيا وهي غير مهجورة بخلاف حقيقته اللغوية اعني وضع القدم سواء كان مع الدخول او بدونه حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث كذا ذكره قاضي خان لكن ظاهر قوله وفي العرف صار عبارة عن لا يدخل مشعر بان وضع القدم حقيقة عرفية في مطلق الدخول





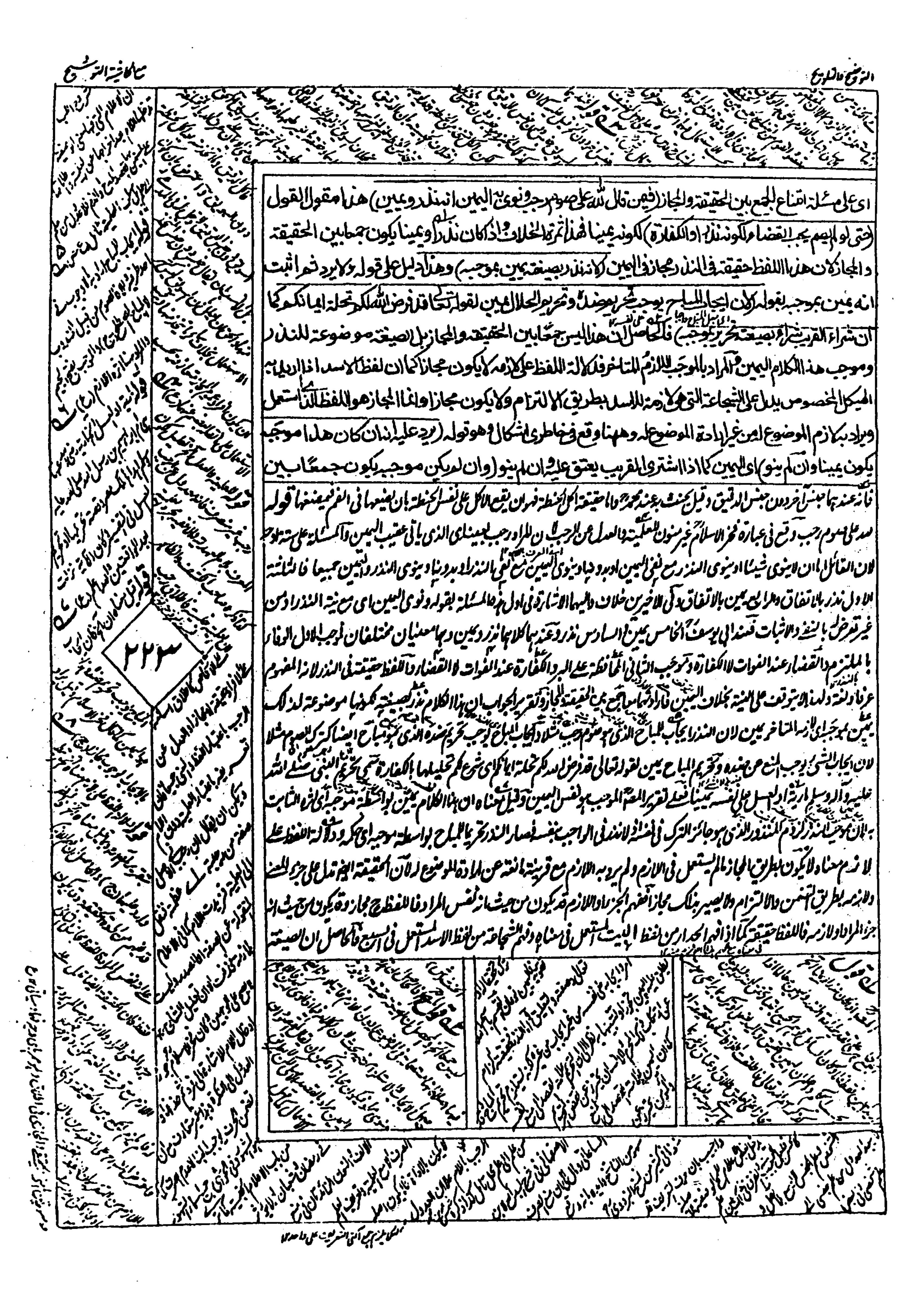
يراد به نسبة السكنى) اى يراد بطريق المجاز بقوله في دار فلان كون الدار منسوبة الى فلان نسبة السكنى (اما حقيقة واما دلالة حتى لو كانت ملك فلان ولا يكون فلان ساكنا فيها يحنث بالدخول فيها وهو يعم الملك والاجارة والعارية لا نسبة الملك حقيقة وغيرها مجازا) اى لا يراد نسبة الملك بطريق الحقيقة وغيرها اى الاجارة والعارية بطريق المجاز (حتى يلزم الجمع بينهما) اى بين الحقيقة والمجاز (ولا بالحنث) عطف على قوله بالحنث في قوله ولا جمع بينهما بالحنث (اذا قدم نهارا او ليلا في امرأته كذا يوم يقدم زيد لانه يذكر للنهار وللوقت كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره) صورة المسئلة انه اذا قال امرأته طالق يوم يقدم زيد يحنث ان قدم نهارا او ليلا فاليوم حقيقة في النهار مجاز في الليل فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فنقول لانه يذكر دليل على قوله ولا بالحنث والهاء في لانه يرجع الى اليوم والمراد باليوم في الاية الوقت فاليوم حقيقة في النهار وكثيرا ما يراد به الوقت مجازا فاحتجنا الى ضابط يعرف به في كل موضع ان المراد باليوم النهار او مطلق الوقت فالضابط هو قوله (فاذا تعلق بفعل ممتد فللنهار وبغير ممتد فللوقت لان الفعل اذا نسب الى ظرف الزمان بغير في يقتضي كونه) اى كون ظرف الزمان (معيارا له) اى للفعل والمراد بالمعيار ظرف لا يفضل عن المظروف كاليوم للصوم وهذا البحث كله ياتي في فصل حروف المعاني (فان امتد الفعل امتد المعيار فيراد باليوم النهار) لان النهار اولى (وان لم يمتد) اى الفعل (كوقوع الطلاق ههنا) اى في قوله انت طالق

قوله ويراد به اى بكون الدار مضافة الى فلان نسبة السكنى بدلالة العادة وهو ان الدار لا تعادى ولا تهجر لذاتها بل لبغض ساكنها الا ان السكنى قد يكون حقيقة وهو ظاهر وقد يكون دلالة بان يكون الدار ملكا له فيتمكن من السكنى فيها فيحنث بالدخول في دار يكون ملكا لفلان ولا يكون هو ساكنا فيها سواء كان غيره ساكنا فيها او لا لقيام دليل السكنى التقديري وهو الملك صرح به في الخانية والظهيرية لكن ذكر شمس الائمة انه لو كان غيره ساكنا فيها لا يحنث لانقطاع النسبة بفعل غيره قوله فاذا تعلق بفعل ممتد هو ما يصح تقديره بمدة مثل لبست الثوب يومين وركبت الفرس يوما وجلست يومين وخاطت الدار ثلثة ايام وفيه اشارة الى ان المعتبر في الامتداد وعدمه هو الفعل الذي تعلق به اليوم لا الفعل الذي اضيف اليه اليوم وذلك لان اليوم حقيقة في النهار فلا يعدل عنه الا عند تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذي يتعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقدير في دون ذكره يقتضي كون الظرف معيارا له غير زائد عليه مثل صمت الشهر يدل على صوم جميع ايامه بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ليكون معيارا له فيصح حمل اليوم على حقيقته وهو ما امتد من الطلوع الى الغروب واذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف لانه لو امتد لا يكون معيارا لغير الممتد فلا يصح حمل اليوم على النهار الممتد بل يجب ان يكون مجازا عن جزء من الزمان الذي لا يعتبر في العرف ممتدا وهو الآن سواء كان من النهار او من الليل مثل قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان التولي عن الزحف حرام ليلا كان او نهارا والآن مطلق الآن جزء من الآن اليومي وهو جزء من اليوم فيكون مطلق الآن جزءا من اليوم فيتحقق العلاقة وكلام المحيط مشعر بان اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبين بياض النهار الا ان المتعارف استعماله في مطلق الوقت اذا قرن بفعل لا يمتد وفي بياض النهار اذا قرن بفعل يمتد واستعمال الناس حجة يجب العمل بها فان قلت قد وقع في كلام كثير من المشايخ ما يدل على ان المعتبر هو المضاف اليه حيث قالوا في مثل انت طالق يوم اتزوجك او اكلمك ان التزوج او التكلم لا يمتد وكذا وقع في الجامع الصغير وايمان الهداية قلت هو من تسامحاتهم حيث لم يختلف الجواب لتوافق المتعلق والمضاف اليه في الامتداد وعدمه اما



يوم يقدم زيد (لا يمتد به المعيار فيراد به الآن) اذ لا يمكن ارادة النهار باليوم فيراد به مطلق الآن ولا يعتبر كون ذلك الآن جزءا من النهار لقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره (ولأن العلاقة موجودة بين معناه الحقيقي ومطلق الآن سواء كان ذلك الآن جزءا من النهار او من الليل (ولا بالحنث) عطف على قوله بالحنث الذي يسبق (بأكل الحنطة فيما يتخذ منها) عندهما فى لا يأكل من هذه الحنطة لانه يراد باطنها عادة فيحنث بعموم المجاز ولا يرد قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله)

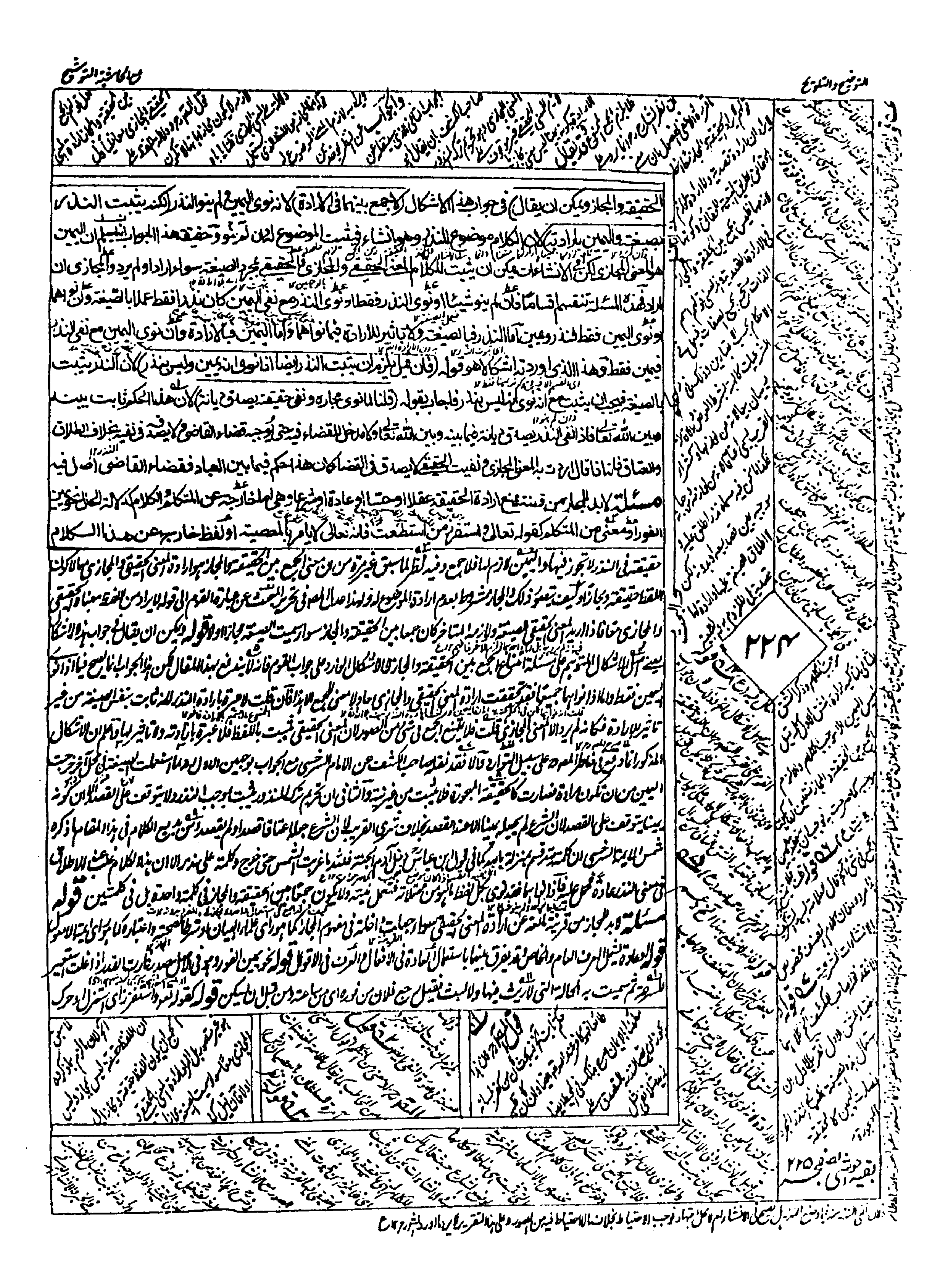
اذا اختلفا مثل امرك بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر هو ما تعلق به الظرف لا ما اضيف اليه حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها لان كون الامر باليد مما يمتد فان قلت التكلم مما يقبل التقدير بالمدة فكيف جعلوه غير ممتد قلت امتداد الاعراض انما هو بتجدد الامثال كالضرب والجلوس والركوب فما يكون في المرة الثانية مثلها فى المرة الاولى من كل وجه يجعل كالعين الممتد بخلاف التكلم فان المتحقق فى المرة الثانية لا يكون مثله فى الاولى فلا يتحقق تجدد الامثال فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق به كذلك هو ظرف للفعل المضاف اليه فيجب اعتبار امتداده وعدمه بامتداده وعدمه يحمل على الآن عند عدم امتداد المضاف اليه قلت هو ظرف له من حيث المعنى الا انه لم يتعلق به تقديرا كما فى صمت الشهر حتى يلزم كون الظرف معيارا له فيوم يقدم زيد بمنزلة اليوم الذي يقدم فيه زيد ويوم يركب بمنزلة اليوم الذي يركب فيه ويكفي فى ذلك وقوع الفعل في جزء من اجزاء اليوم وقد يجاب بان ظرفيته للعامل تصريحية وحالة لفظا ومعنى او متقررة عليه المعنى بخلاف المضاف اليه فاعتبار العامل اولى عند اختلافهما بالامتداد وعدمه وما ذكره المصنف من الدليل يصلح الجواب عن هذا السؤال ومما قيل لما ان امتداد الفعل يقتضى امتداد الظرف وعدمه يقتضي عدمه لكن من اين يلزم في الاول حمله على بياض النهار وفي الثاني على مطلق الوقت فان قلت كثيرا ما يمتد الفعل مع كون اليوم لمطلق الوقت مثل اركبوا يوم يأتيكم العدو واحسنوا الظن بالله يوم يأتيكم الموت وبالعكس مثل انت طالق يوم تصوم وانت حر يوم تنكسف الشمس قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع ولا يمتنع مخالفته بمعونة القرائن كما فى الامثلة المذكورة على انه لا امتناع في حمل اليوم فى الاول على بياض النهار ويعلم الحكم فى غيره بدليل العقل وفى الثاني على مطلق الوقت وتحصيل التقييد باليوم من الاضافة كما اذا قال انت طالق حين تصوم او حين تنكسف الشمس فان قيل كيف جعلوا التخيير والتفويض مما يمتد والطلاق والعتاق مما لا يمتد مع انه ان اريد ايقاع الامر وحدوثه فهو غير ممتد في الكل وان اريد كونها مخيرة ومفوضة وهو ممتد فكذا كونها مطلقة وكون العبد معتقا قلنا اريد في الطلاق والعتاق وقوعهما لانه لا فائدة في التقييد بكون الشخص مطلقا او معتقا بالزمان لما لا يقبل التوقيت بالمدة وفي التخيير والتفويض كونها مخيرة ومفوضة لانه يصح ان يكون يوما او يومين او اكثر ثم ينقطع فيفيد توقيته بالمدة فان قلت ذكر فى الجامع الصغير انه لو قال امرك بيدك اليوم وغدا دخلت الليلة قلت ليس مبنيا على ان اليوم لمطلق الوقت بل على انه بمنزلة امرك بيدك يومين فى مثله يستتبع اسم اليوم الليلة بخلاف ما اذا قال امرك بيدك اليوم وبعد غد فان اليوم المنفرد لا يستتبع ما بازائه من الليل قوله لانه يراد باطنها اي فى الحنطة من الاجزاء يقال فلان يأكل الحنطة اي ما يتخذ من اجزاء الحنطة والاكل في الحنطة يعم الاكل عينها والاكل مما يتخذ منها كالخبز ونحوه دون السويق



اى على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز (فيمن قال لله على صوم رجب ونوى به اليمين انه نذر ويمين) هذا مقول القول (حتى لو لم يصم يجب القضاء لكونه نذرا والكفارة) لكونه يمينا فهذا ثمرة الخلاف واذا كان نذرا ويمينا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز لان هذا اللفظ حقيقة فى النذر ومجاز فى اليمين (لانه نذر بصيغته يمين بموجبه) وهذا دليل على قوله ولا يرد ثم اثبت انه يمين بموجبه بقوله (لان ايجاب المباح يوجب تحريم ضده وتحريم الحلال يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم كما ان شراء القريب شراء بصيغته تحرير بموجبه) فالحاصل ان هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز بل الصيغة موضوعة للنذر وموجب هذا الكلام اليمين والمراد بالموجب اللازم المتاخر فدلالة اللفظ على لازمه لا يكون مجازا كما ان لفظ الاسد اذا اريد به الهيكل المخصوص يدل على الشجاعة التى هى لازمة للاسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازا وانما المجاز هو اللفظ الذى استعمل ويراد به لازم الموضوع له من غير ارادة الموضوع له وههنا وقع فى خاطرى اشكال وهو قوله (يرد عليه انه ان كان هذا موجبه يكون يمينا وان لم ينو) اى اليمين كما اذا اشترى القريب يعتق عليه وان لم ينو (وان لم يكن موجبه يكون جمعا بين

فانه عندهما جنس آخر دون جنس الدقيق وقيل يحنث به عند محمد واما حقيقة اكل الحنطة فهو ان يقع الاكل على نفس الحنطة بان يضعها فى الفم فيمضغها قوله صوم رجب وقع فى عبارة فخر الاسلام غير منون للعلمية والعدل عن الرجب ان المراد رجب بعينه اى الذى ياتى عقيب اليمين والمسئلة على ستة اوجه لان القائل اما ان لا ينوى شيئا او ينوى النذر مع نفى اليمين او بدونها او ينوى اليمين مع نفى النذر او بدونها او ينوى النذر واليمين جميعا فالثلثة الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفى الاخيرين خلاف واليها الاشارة فى اول هذه المسئلة بقوله ونوى اليمين اى مع نية النذر او من غير تعرض له بالنفى والاثبات فعند ابى يوسف الخامس يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين وهما معنيان مختلفان فموجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوات لا الكفارة وموجب الثانى المحافظة على البر والكفارة عند الفوات لا القضاء واللفظ حقيقة فى النذر لانه المفهوم عرفا ولغة ولهذا لا يتوقف على النية بخلاف اليمين فارادتهما جمع بين الحقيقة والمجاز وتقرير الجواب ان هذا الكلام نذر بصيغته لكونها موضوعة لذلك يمين بموجبه اى لازمه المتاخر يمين لان النذر ايجاب للمباح الذى هو صوم رجب مثلا وايجاب المباح يوجب تحريم ضده الذى هو مباح ايضا كترك الصوم مثلا لان ايجاب الشئ يوجب المنع عن ضده وتحريم المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اى شرع لكم تحليلها بالكفارة سمى تحريم النبى صلى الله عليه وآله وسلم مارية او العسل على نفسه يمينا فعلى تقرير المص الموجب هو نفس اليمين وقيل معناه ان هذا الكلام يمين بواسطة موجبه اى اثره الثابت به وهو ان ... لزوم المنذور الذى هو جائز الترك فى نفسه اذ لا نذر فى الواجب بنفسه فصار النذر تحريما للمباح بواسطة موجبه اى حكمه ودلالة اللفظ على لازم معناه لا يكون بطريق المجاز ما لم يستعمل فى اللازم ولم يرد به اللازم مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له لان الحقيقة ايضا تدل على جزء المعنى ولازمه بطريق التضمن والالتزام ولا يصير بذلك مجازا فافهم الجزء او اللازم قد يكون من حيث انه نفس المراد فاللفظ مجاز وقد يكون من حيث انه جزء المراد او لازمه فاللفظ حقيقة كما اذا فهم الجدار من لفظ البيت المستعمل فى معناه وفهم الشجاعة من لفظ الاسد المستعمل فى السبع فالحاصل ان الصيغة

٢٢٣



الحقيقة والمجاز (ويمكن ان يقال) في جواب هذا الاشكال (لا جمع بينهما في الارادة) لانه نوى اليمين ولم ينو النذر لكنه يثبت النذر بصيغته واليمين بارادته (لان الكلام موضوع للنذر وهو انشاء فيثبت الموضوع له ان لم ينو) وتحقيق هذا الجواب ان اليمين هو المعنى المجازي لكن في الانشاءات يمكن ان يثبت للكلام المعنى الحقيقي والمجازي فالحقيقي بمجرد الصيغة سواء اراد او لم يرد والمجازي ان اراد فهذه المسئلة تنقسم اقساما فان لم ينو شيئا او نوى النذر فقط او نوى النذر مع نفي اليمين كان نذرا فقط عملا بالصيغة وان نواهما او نوى اليمين فقط فنذر ويمين اما النذر فبالصيغة ولا تاثير للارادة فيما نواهما واما اليمين فبالارادة وان نوى اليمين مع نفي النذر فيمين فقط وهذا الذي اورد به اشكالا وهو قوله (فان قيل يلزم ان يثبت النذر ايضا اذا نوى انه يمين وليس بنذر) لان النذر يثبت بالصيغة فيجب ان يثبت مع انه نوى انه ليس بنذر (قلنا لما نوى مجازه ونفى حقيقته يصدق ديانة) لان هذا الحكم ثابت بينه وبين الله تعالى فاذا نفى النذر يصدق ديانة فيما بينه وبين الله تعالى ولا مدخل للقضاء فيه حتى يوجب قضاء القاضي ان لا يصدق في نفيه بخلاف الطلاق والعتاق فانه اذا قال اردت به المعنى المجازي ونفيت الحقيقي لا يصدق في القضاء لان هذا حكم فيما بين العباد فلقضاء القاضي اصل فيه

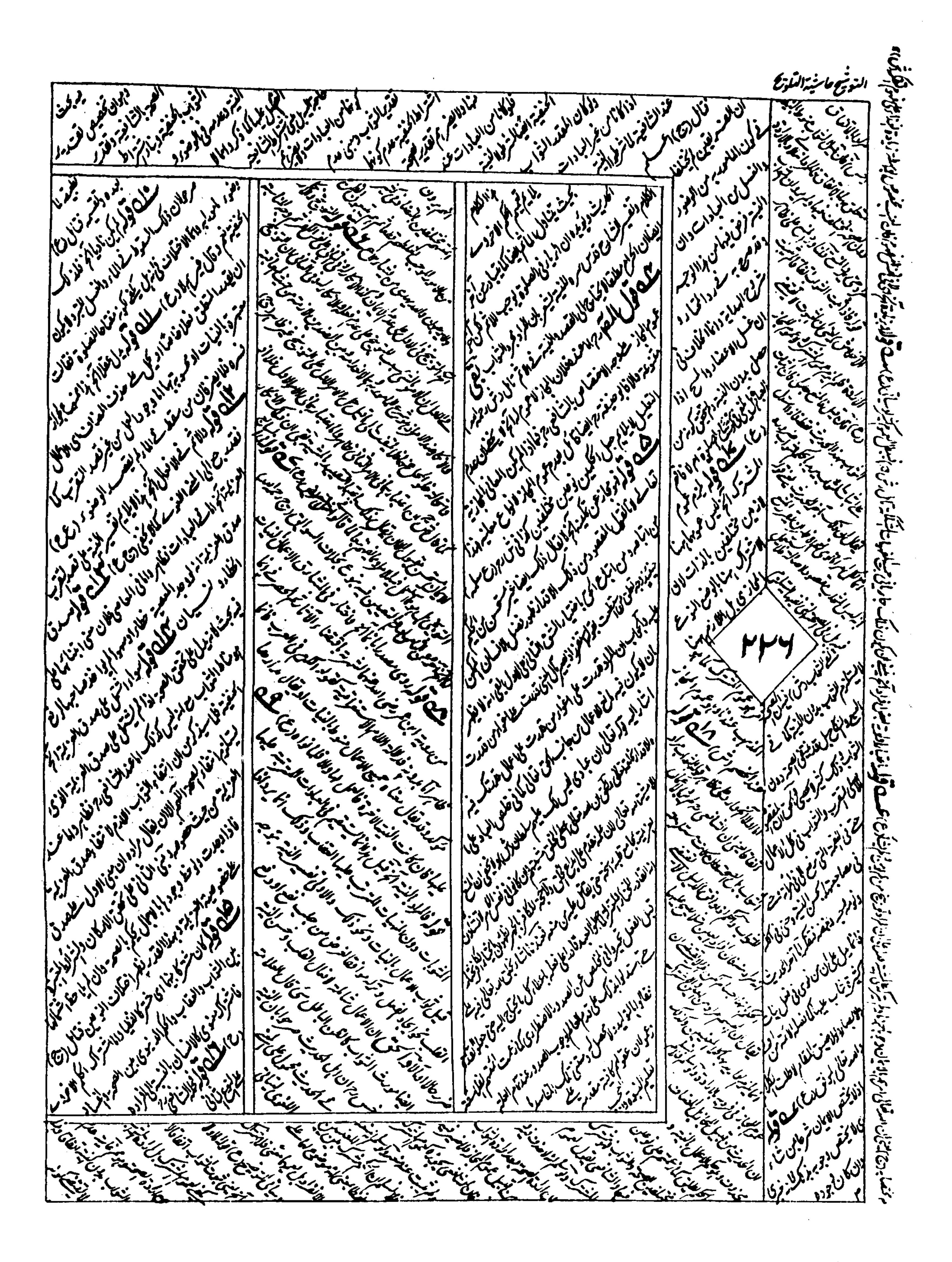
مسئلة لا بد للمجاز من قرينة تمنع ارادة الحقيقة عقلا او حسا او عادة او شرعا وهي اما خارجة عن المتكلم والكلام كدلالة الحال نحو يمين الفور او معنى من المتكلم كقوله تعالى واستفزز من استطعت فانه تعالى لا يامر بالمعصية او لفظ خارج عن هذا الكلام

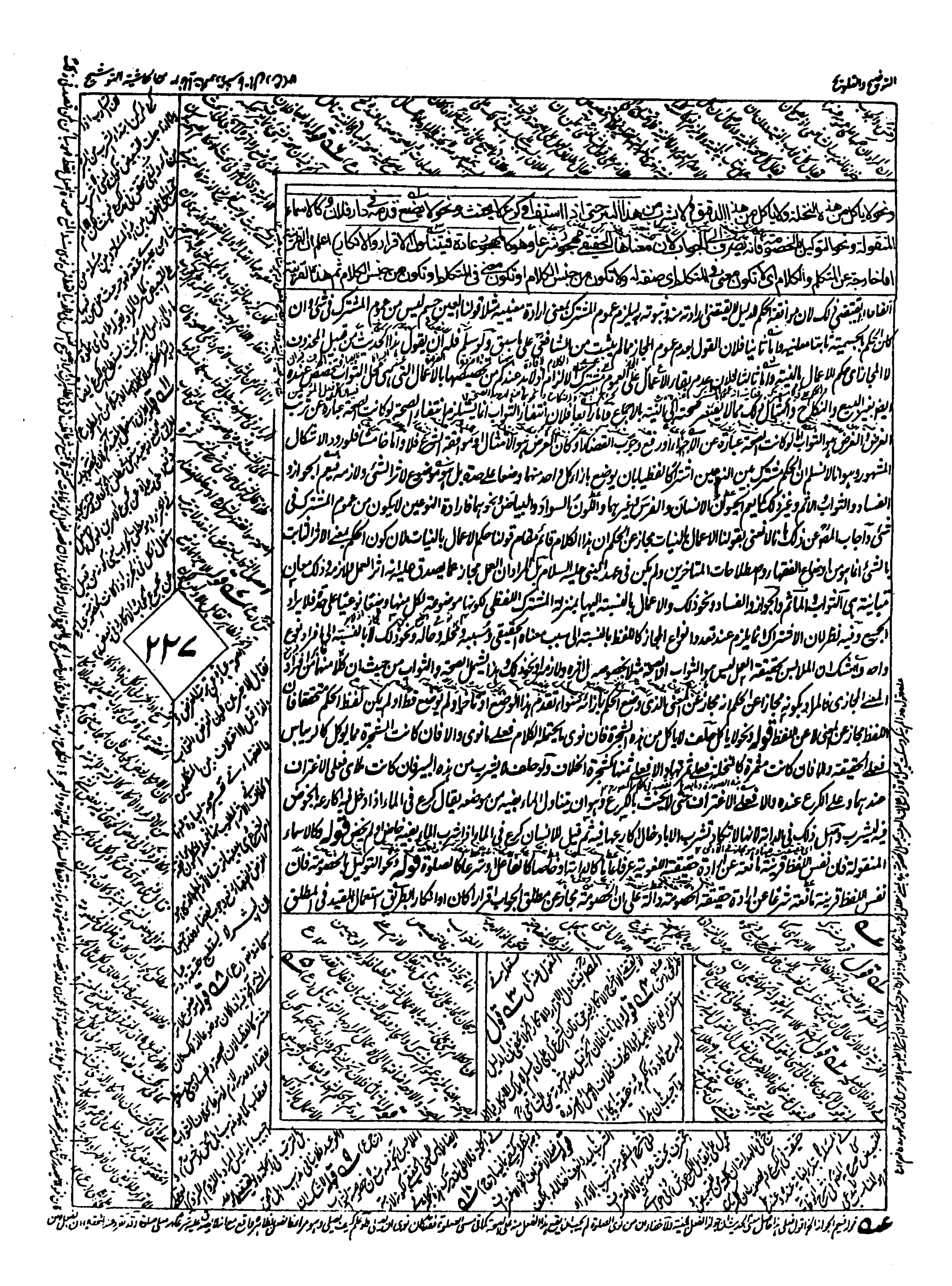
حقيقة في النذر لا تجوز فيها واليمين لازم لها فلا حاجة وفيه نظر لما سبق غير مرة من ان معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا وكيف يتصور ذلك والمجاز مشروط بعدم ارادة الموضوع له ولهذا عدل المص في تحرير المبحث عن عبارة القوم الى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازي معا فاذا اريد المعنى الحقيقي بالصيغة والالزم بالمتاخر كان جمعا بين الحقيقة والمجاز سواء سميت الصيغة مجازا او لا قوله ويمكن ان يقال في جواب هذا الاشكال يعني ان الاشكال المتوهم على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز هو الاشكال الوارد على جواب القوم فانه لا يندفع بهذا المقال لكن هذا الجواب انما يصح فيما اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواهما جميعا فقد تحققت ارادة المعنى الحقيقي والمجازي جميعا وهو معنى الجمع لا يقال قلت لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة من غير تاثير للارادة فكانه لم يرد الا المعنى المجازي قلت فلا يمتنع الجمع في شيء من الصور لان المعنى الحقيقي يثبت باللفظ فلا عبرة بارادته ولا تاثير لها واعلم ان الاشكال المذكور انما ورد على خاطر المص على سبيل التوارد والا فقد نقله صاحب الكشف عن الامام السرخسي مع الجواب بوجهين الاول انما استعملت الصيغة في محل آخر خرجت اليمين من ان تكون مرادة فصارت كالحقيقة المهجورة فلا تثبت من غير نية والثاني ان تحريم ترك المنذور ثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد الا ان كونه يمينا يتوقف على القصد لان الشرع لم يجعله يمينا الا عند القصد بخلاف تحريم القريب لان الشرع جعله اعتاقا قصد او لم يقصد واحسن ما يقع الكلام في هذا المقام ما ذكره شمس الائمة السرخسي ان كلمة لله قسم بمنزلة بالله كما في قول ابن عباس دخل آدم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج وكلمة علي نذر الا ان هذا الكلام غلب في الاطلاق على معنى النذر عادة فيحمل عليه فاذا نوى به اليمين فقد نوى محتمل لفظه فتعمل نيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين قوله مسئلة لا بد للمجاز من قرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي سواء جعلت داخلة في مفهوم المجاز كما هو راي علماء البيان او شرطا لصحته واعتباره كما هو راي ائمة الاصول قوله والعادة تشمل العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال العادة في الافعال والعرف في الاقوال قوله نحو يمين الفور هو في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت فاستعير للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا ريث فيها ولا لبث فقيل جاء فلان من فوره اي من ساعته ومن قبل ان يسكن قوله كقوله تعالى واستفزز اي استخف واحرك

بقيه حاشيه ص ٢٢٥

كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر فإن سياق الكلام وهو قوله إنا أعتدنا يخرجه من أن يكون للتخيير ونحو طلق امرأتي إن كنت رجلا لا يكون توكيلا أو غير خارج فإما أن يكون بعض الأفراد أولى كما ذكرنا في التخصيص أو لا يكون نحو الأعمال بالنيات ورفع عن أمتي الخطأ والنسيان لأن عين فعل الجوارح لا يكون بالنية وعين الخطأ والنسيان غير مرفوع بل المراد الحكم وهو نوعان كالأول الثواب والمأثم والثاني الجواز والفساد ونحوهما والأول بناء على صدق عزيمته والثاني بناء على ركنه وشرطه فإن من توضأ بماء نجس جاهلا وصلى لم يجز في الحكم لفقد شرطه وإن أثيب عليه لصدق عزيمته ولما اختلف الحكمان صار الاسم بعد كونه مجازا مشتركا فلا يعم أما عندنا فلأن المشترك لا عموم له وأما عنده فلأن المجاز لا عموم له فإذا ثبت أحدهما وهو النوع الأول من الحكم وهو الثواب اتفاقا لا يثبت الآخر أي النوع الآخر وهو الجواز

من أبطلت منهم بوسوسته وعا ما أتى إلى الشرح فهذا قرينة مانعة عن إرادة حقيقة الطلب والإيجاب عقلا وهي كون الآمر تعالى وتقدس حكيما لا يأمر إبليس بإغواء عباده فهو مجاز عن تمكينه من ذلك وإقداره عليه لعلاقة أن الإيجاب يقتضي تمكن المأمور من الفعل وقدرته عليه بسلامة الآلات والأسباب **قوله** كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن مثل هذا الكلام حقيقة في التخيير والإذن [illegible] أن يختار أي الأمرين شاء لكن قوله إنا أعتدنا قرينة مانعة عن ذلك عقلا إذ لا عذاب على الإتيان بأمر خير فيه إذ في هذه القرينة لفظ خارج عن هذا الكلام الموضوع للتخيير ولذا كل من الأمرين مجاز للتوبيخ والإنكار لا حقيقة أما الأول فبقرينة من شاء إذ لا يختص الإيمان بفرعا من شاء وأما الثاني فبدلالة العقل وقوله تعالى إنا أعتدنا الآية فإن قيل كيف يصح جعل القرينة التي هي لفظ خارج عن هذا الكلام قسيما للقرينة التي هي خارجة من المتكلم والكلام قلنا باعتبار أنها لفظ فيكون من جنس الكلام فلا تكون خارجة عن الكلام على الإطلاق فالحاصل أن القرينة إما أن تكون معنى من المتكلم أو لا والثاني إما أن تكون لفظا أو لا والثاني إما أن يكون خارجا من الكلام الذي وقع فيه المجاز أو لا وغير الخارج قسمان الأول ما يكون دلالة على المنع عن إرادة الحقيقة باعتبار أولوية بعض أفراد مفهومه بالإرادة من اللفظ لاختصاص البعض الآخر بنقصان كالمكاتب من أفراد المملوك أو بزيادة كالعنب من أفراد الفاكهة فيصير اللفظ مجازا باعتبار اختصاصه بالبعض الأولى وهذا الذي يسميه فخر الإسلام حقيقة قاصرة وذهب المصنف فيما سبق إلى أنه حقيقة من وجه مجاز من وجه ولم يبين ههنا أنه مانع عن إرادة الحقيقة عقلا أو حسا أو عادة أو شرعا والظاهر أنه مانع عادة وقد جعله فيما سبق قسيما للدلالة العادة فأيهم إلا أن يراد بالعادة ثمة ما يختص بالأفعال دون الأقوال فافهم فالحاصل أن ذلك باعتبار أولوية بعض الأفراد وذكر الثمانية أمثلة تمنع القرينة عن إرادة الحقيقة في الأولين عقلا وفي الثالث والرابع والخامس حسا وفي العرف في الخامس وفي السادس عرفا وفي السابع شرعا فلذا أعاده بلفظ نحو وفي الثامن إما عرفا أو خاصا أو شرعا من غير تعيين فلذا خالف به غيره وذكره بلفظ الكاف **قوله** الأعمال بالنيات روي مصدرا بإنما مجردا عنها وكلاهما يفيد الحصر والمراد بالنية قصد الطاعة والتقرب إلى الله تعالى في إيجاد الفعل فلو سقط في الماء فاغتسل أو غسل أعضاءه متبردا لم يكن ناويا ونفس هذا الكلام يدل عقلا على [illegible] حقيقته لوجود حصول العمل من غير نية بل المراد بالأعمال حكمها باعتبار إطلاق الشيء على أثره وموجبه والحكم نوعان نوع يتعلق بالآخرة وهو الثواب في الأعمال المفتقرة إلى النية والإثم في الأفعال المحرمة ونوع يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهة والإساءة ونحو ذلك النوعان مختلفان بدليل أن مبنى الأول على صدق العزيمة وخلوص النية فإن وجد وجد الثواب وإلا فلا ومبنى الثاني على وجود الأركان والشرائط المعتبرة في الشرع حتى لو وجدت صح وإلا فلا سواء اشتمل على صدق العزيمة أو لا وإذا صار اللفظ مجازا عن النوعين المختلفين كان مشتركا بينهما بحسب الوضع النوعي فلا يجوز إرادتهما جميعا أما عندنا فلأن المشترك لا عموم له وأما عند الشافعي رح فلأن المجاز لا عموم له بل يجب حمله على أحد النوعين فحمله الشافعي رح على النوع الثاني بناء على أن المقصود الأهم من بعثة النبي عليه السلام بيان الحل والحرمة والصحة والفساد ونحو ذلك فهو أقرب إلى الفهم فيكون المعنى أن صحة الأعمال لا تكون إلا بالنية فلا يجوز الوضوء بدون النية وحمله أبو حنيفة رح على النوع الأول أي ثواب الأعمال لا يكون إلا بالنية وذلك لوجهين الأول أن الثواب ثابت اتفاقا إذ لا ثواب بدون النية فلو أريد الصحة أيضا لزم عموم المشترك أو المجاز الثاني أنه لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه إذ لا ثواب بدون النية أصلا بخلاف الصحة فإنها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح ثم على تقدير حمله على الثواب يدل الحديث على عدم صحة العبادات بدون النية لأن المقصود منها الثواب فعند تخلف الغلب لا تبقى الصحة فالوضوء لكونه عبادة يفتقر إلى النية وفي كونه مفتاح الصلاة عادة لا يفتقر كذا ذكره المصنف وفيه نظر أما أولا فلأنا لا نسلم أن الثواب مراد بالاتفاق مع عدم الثواب بدون النية



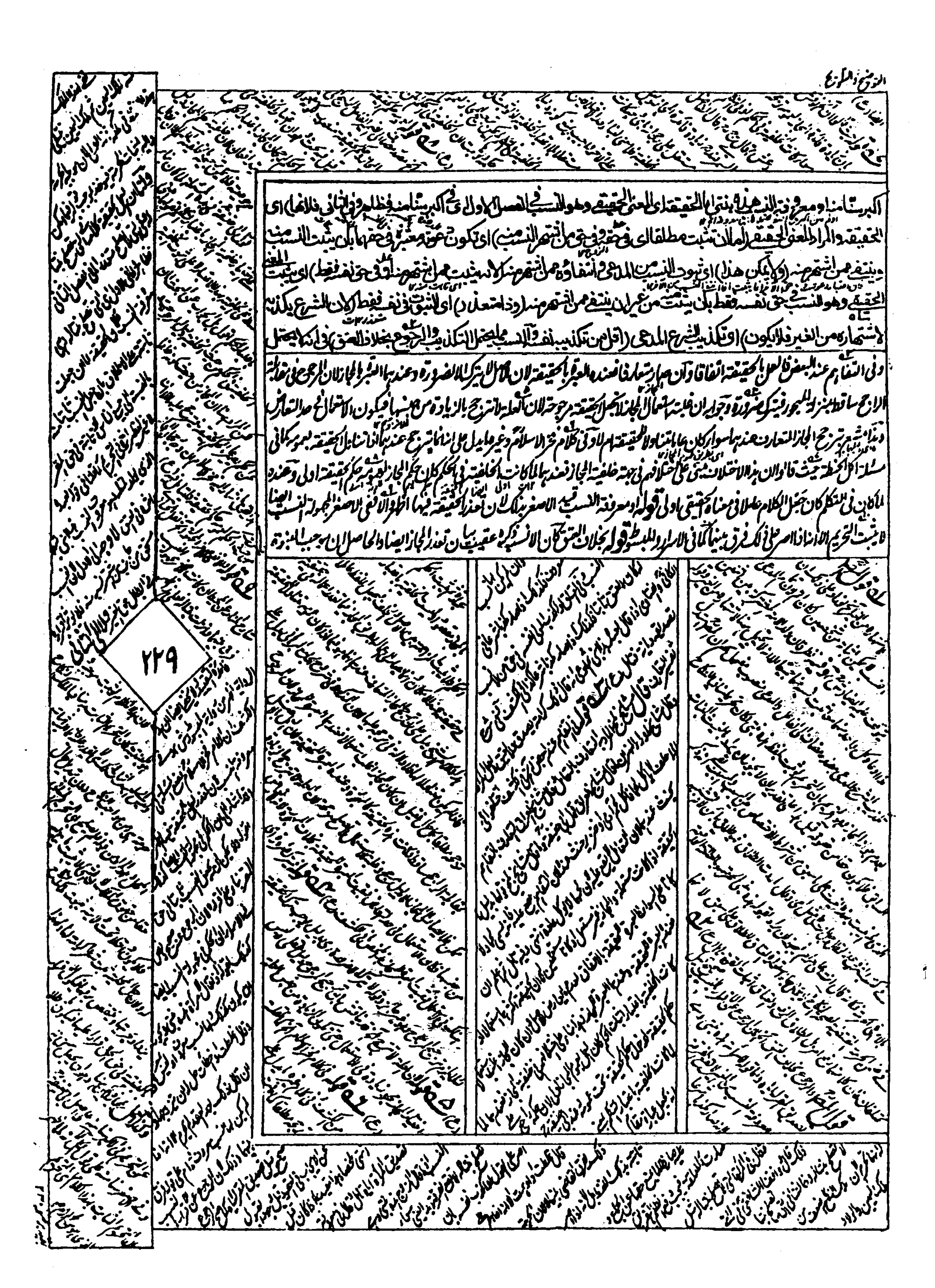


ونحو لا يأكل من هذه النخلة ولا يأكل من هذا الدقيق ولا يشرب من هذا البئر حتى اذا استف او كرع لا يحنث ونحو لا يضع قدمه في دار فلان وكالاسماء المنقولة ونحو التوكيل بالخصومة فانه يصرف الى الجواب لان معناها الحقيقي مهجور شرعا وهو كالمهجور عادة فيتناول الاقرار والانكار اعلم ان القرينة اما خارجة عن المتكلم والكلام اي لا تكون معنى في المتكلم اي صفة له ولا تكون من جنس الكلام او تكون معنى في المتكلم او تكون من جنس الكلام ثم هذه القرينة

انتفاء ما يقتضي ذلك لان مرافقة الحكم الدليل المقتضي لارادته منه وثبوته به يستلزم عموم المشترك بمعنى ارادة معنييه مثلا قولنا العين جسم ليس من عموم المشترك في شيء لان الحكم بالجسمية ثابت لمعنييه واما ثانيا فلان القول بعدم عموم المجاز مما لم يثبت من الشافعي على ما سبق ولو سلم فله ان يقول هذا الحديث من قبيل المحذوف لا المجاز اي حكم الاعمال بالنية واما ثالثا فلان عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك الالزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب لتخصص عنده ايضا بغير البيع والنكاح والطلاق ونحو ذلك مما لا يفتقر صحته الى النية بالاجماع واما رابعا فلان انتفاء الثواب انما يستلزم انتفاء الصحة لو كانت الصحة عبارة عن ترتب الغرض والغرض هو الثواب او لو كانت الصحة عبارة عن الاجزاء او رفع وجوب القضاء او كان الغرض هو الامتثال او موافقة الشرع فلا واما خامسا فلورود الاشكال المشهور وهو انا لا نسلم ان الحكم مشترك بين النوعين اشتراكا لفظيا بان يوضع بازاء كل واحد منهما وضعا على حدة بل هو موضوع لاثر الشيء ولازمه فيعم الجواز والفساد والثواب والاثم وغير ذلك كما يعم الحيوان الانسان والفرس وغيرهما واللون السواد والبياض ونحوهما فارادة النوعين لا يكون من عموم المشترك في شيء واجاب المصنف عن ذلك بانا لا نعني بقولنا الاعمال بالنيات مجاز عن الحكم ان هذا الكلام قائم مقام قولنا حكم الاعمال بالنيات لان كون الحكم بمعنى الاثر الثابت بالشيء انما هو من اوضاع الفقهاء واصطلاحات المتأخرين ولم يكن في عهد النبي عليه السلام بل المراد ان العمل مجاز عما يصدق عليه انه اثر العمل ولازمه وذلك معان متباينة هي الثواب والمأثم والجواز والفساد ونحو ذلك والاعمال بالنسبة اليها بمنزلة المشترك اللفظي لكونها موضوعة لكل منها وضعا نوعيا على حدة فلا يراد الجميع وفيه نظر لان الاشتراك انما يلزم عند تعدد انواع المجاز كاللفظ بالنسبة الى سبب معناه الحقيقي ومسببه ومحله وحاله ونحو ذلك واما بالنسبة الى افراد نوع واحد ولا شك ان الملابس لحقيقة العمل ليس هو الثواب او الصحة مثلا بخصوصه بل الاثر واللازم او نحو ذلك مما يشمل الصحة والثواب من حيث ان كلا منهما من افراد المعنى المجازي فالمراد بكونه مجازا عن الحكم انه مجاز عن المعنى الذي وضع الحكم بازائه سواء تقدم هذا الوضع او تأخر وسواء وضع لفظ او لم يكن لفظ الحكم متحققا فان اللفظ مجاز عن المعنى لا عن اللفظ قوله ونحو لا يأكل حلف لا يأكل من هذه الشجرة فان نوى ما يحتمله الكلام فعلى ما نوى والا فان كانت الشجرة مما يؤكل كالريباس فعلى الحقيقة والا فان كانت مثمرة كالنخلة فعلى ثمرها والا فعلى ثمنها كشجرة الخلاف ولو حلف لا يشرب من هذه البئر فان كانت ملأى فعلى الاغتراف عندهما وعلى الكرع عنده والا فعلى الاغتراف حتى لا يحنث بالكرع وهو ان يتناول الماء بفيه من موضعه يقال كرع في الماء اذا دخل فيه اكارعه بالخوض فيه ليشرب ثم قيل للانسان كرع في الماء اذا شرب الماء بفيه خاض او لم يخض قوله وكالاسماء المنقولة فان نفس اللفظ قرينة مانعة عن ارادة حقيقته اللغوية عرفا كالداية او خاصا كالفاعل او شرعا كالصلوة قوله ونحو التوكيل بالخصومة فان نفس اللفظ قرينة مانعة شرعا عن ارادة حقيقة الخصومة دالة على ان الخصومة مجاز عن مطلق الجواب اقرارا كان او انكارا بطريق استعمال المقيد في المطلق

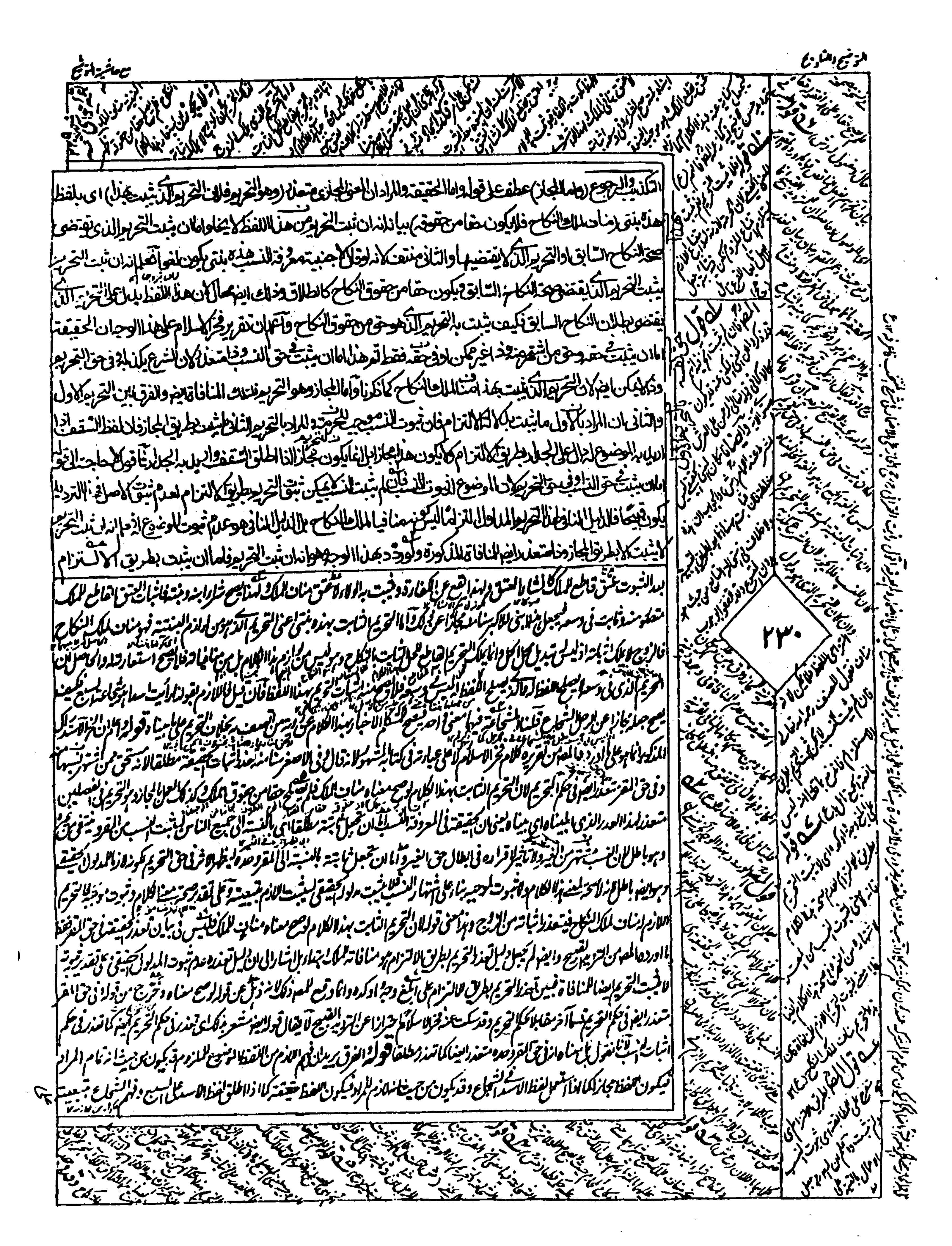
التي هي من جنس الكلام اما لفظ خارج عن هذا الكلام الذي يكون المجاز فيه بل يكون في كلام اخر اي يكون ذلك اللفظ الخارج دالا على عدم ارادة الحقيقة او غير خارج عن هذا الكلام بل عين هذا الكلام او شيء منه يكون دالا على عدم ارادة الحقيقة ثم هذا القسم على نوعين اما ان يكون بعض الافراد اولى كما ذكرنا في التخصيص ان المخصص قد يكون كون بعض الافراد ناقصا او زائدا فيكون اللفظ اولى بالبعض الاخر فاذا قال كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب مع ان المكاتب مملوك حقيقة فيكون هذا اللفظ مجازا من حيث انه مقصور على بعض الافراد وهو غير المكاتب او لم يكن بعض الافراد اولى فلنحصر القرينة في هذه الاقسام فان قيل قد جعل في فصل التخصيص كون بعض الافراد اولى من قسم المخصص الغير الكلامي وههنا جعل من قسم القرينة اللفظية فما الفرق بينهما قلنا المراد بالمخصص الكلامي ان الكلام بصريحه يوجب في بعض الافراد حكما مناقضا لحكم يوجبه العام وكل مخصص ليس كذلك لا يكون كلاميا فكون بعض الافراد اولى يكون مخصصا غير كلامي بهذا التفسير وههنا نعني بالقرينة اللفظية ان يفهم من اللفظ باي طريق كان ان الحقيقة غير مرادة وفي كل مملوك لي حر يفهم من اللفظ عدم تناوله المكاتب فيكون القرينة لفظية ضمنا الى الامثلة المذكورة في المتن فكل قسم من الاقسام فنظيره مذكور عقيب ذلك القسم لكن لم يذكر في كل مثال ان القرينة المانعة من ارادة الحقيقة مانعة عقلا او حسا او عادة او شرعا فنبين ههنا هذا المعنى ففي يمين الفور كما اذا ارادت المرأة الخروج فقال ان خرجت فانت طالق يحمل على الفور فالقرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عرفا والمعنى الحقيقي الخروج مطلقا وفي قوله تعالى واستفزز من استطعت القرينة تمنع الحقيقة عقلا وكذا في قوله تعالى فمن شاء فليؤمن لان التخيير هو الامر مع العذاب المستفاد من قوله انا اعتدنا للظالمين نارا ممتنع عقلا وفي قوله طلق امرأتي ان كنت رجلا الحقيقة ممتنعة عرفا وفي قوله عليه الصلوة والسلام الاعمال بالنيات الحقيقة غير مرادة عقلا وفي لا ياكل من هذه النخلة او الدقيق حسا وفي لا يشرب من هذا البير حسا وعرفا وفي لا يضع قدمه عرفا وفي الاسماء المنقولة اما عرفا عاما او خاصا او شرعا وفي التوكيل بالخصومة شرعا فان قيل لا نم ان المعنى الحقيقي ممتنع في قوله لا ياكل من هذه النخلة حسا لان المحلوف عليه عدم اكلها وهو غير ممتنع حسا بل اكلها كذلك قلنا اليمين اذا دخلت في النفي كانت للمنع فموجب اليمين ان يصير ممنوعا باليمين وما لا يكون ماكولا حسا او عادة لا يكون ممنوعا باليمين ثم عطف على اول المسئلة وهو انه لا بد للمجاز من قرينة قوله (فاما اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فعند ابي حنيفة المعنى الحقيقي اولى لان الاصل لا يترك الا ضرورة وعندهما المعنى المجازي اولى ونظيره لا ياكل من هذه الحنطة يصرف الى القضم عنده وعندهما الى كل ما فيها **مسئلة** وقد يتعذر المعنى الحقيقي والمجازي معا كقوله لامرأته وهي

او الكل في الجزء بناء على عموم الجواب لان الانكار الذي ينشأ منه الخصومة بعض الجواب حتى يصح اقراره على موكله في مجلس القاضي لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه وهو لا يملك الخصومة والانكار عند ما يعرف المدعي محقا فيكون مهجورا شرعا وهو بمنزلة المهجور عادة فلا يعتد به كما لا يعتد بالحقيقة في مسائل اكل النخلة والدقيق والشرب من البير او يقال ينبغي ان يتعين الاقرار ولا يصح الانكار اصلا الا انا نقول انما يصح من جهة دخوله في عموم المجاز وانما المهجور هو الانكار بالتعين محقا كان المدعي او غير محق او يقال الواجب عند تعذر الحقيقة العدول الى اقرب المجازات كالبحث والمدافعة الا انه ابعد الاقرار لانا نقول المدافعة هي عين الخصومة وكذا البحث اذا اريد به المجادلة وان اريد به التفحص عن حقيقة الحال ثم العمل بموجبها فهو عين الجواب في الخصومة لم يجعل مجازا عن الاقرار الذي هو ضده بل عما دلت عليه القرينة كما هو الواجب **قوله** ثم عطف على اول المسئلة وهو انه لا بد للمجاز من قرينة **قوله** فاما اذا كانت عطف هذا البحث على ما سبق من اشتراط القرينة في المجاز ليتبين ان تعارف المجاز هل يكون قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عند اطلاق اللفظ ام لا فنقول ان الحقيقة اذا كانت مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا والا فان لم يصر المجاز متعارفا اي غالبا في التعامل عند بعض المشايخ



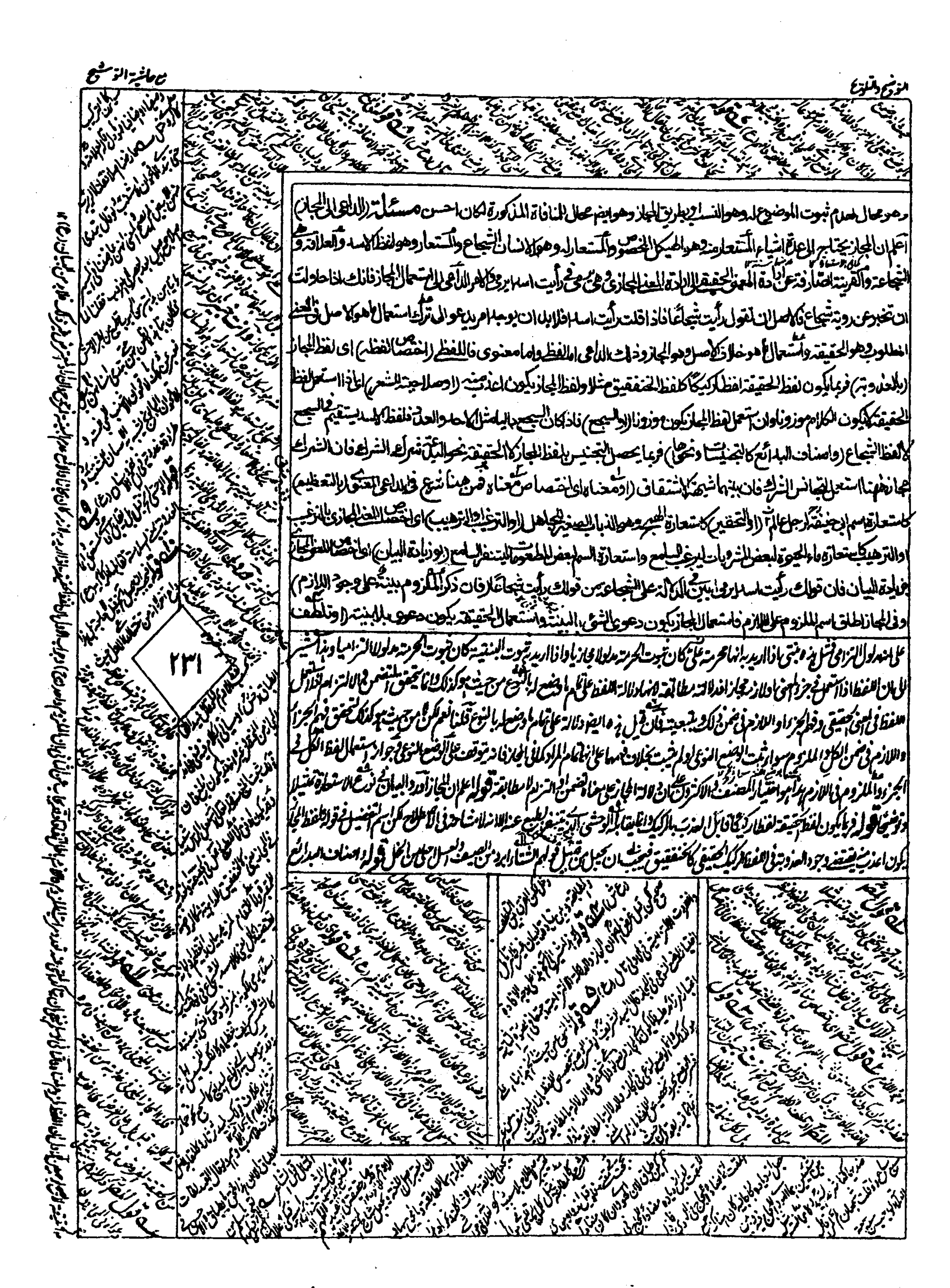
الكبر سنا منه او معروفة النسب من غيره (فهذه بنتي) الحقيقة اي المعنى الحقيقي وهو النسب في الفصل الاول اي في الكبر سنا منه (فظاهر) وفي الثاني (فلانها) اي الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي (اما لا تثبت مطلقا اي في حقه وفي حق من اشتهر النسب منه) اي تكون حرمته معتبرة في حقهما بان يثبت النسب منه وينتفي ممن اشتهر منه (ولا يمكن هذا) اي ثبوت النسب المدعي واستفادة ممن اشتهر منه لا يثبت ممن اشتهر منه في حق نفسه فقط) اي يثبت الحقيقي وهو النسب في حق نفسه فقط بل يثبت من غير ان ينتفي ممن اشتهر منه (وذا متعذر) اي الثبوت في نفسه فقط لان الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير فلا يكون) او تكذيب الشرع المدعي (اقل من تكذيبه نفسه والنسب مما يحتمل التكذيب والرجوع بخلاف العتق فانه لا يحتمل

وفي التفاهم عند البعض فالعمل بالحقيقة اتفاقا وان صار مستعملا فاعنده العبرة بالحقيقة لان الاصل لا يترك الا لضرورة وعندهما العبرة بالمجاز لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة وجوابه ان غلبة استعمال المجاز لا تجعل الحقيقة مرجوحة لان الغلبة لا تترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال على حد التعارض وهذا شبيه بترجيح المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاما متناولا للحقيقة ام لا وفي كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل على انه انما يترجح عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه كما في مسئلة اكل الحنطة حيث قالوا ان هذا الاختلاف مبني على اختلافهم في جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية في الحكم كان حكم المجاز لعمومه اولى من حكم الحقيقة وعنده لما كان في التكلم كان جعل الكلام عاملا في معناه الحقيقي اولى قوله او معرفة النسب قيد الاصغر بذلك لان تعذر الحقيقة فيها اظهر والا ففي الاصغر المجهول النسب ايضا لا يثبت التحريم الا اذا اصر على ذلك فرق بينهما كما في الاسرار والمبسوط قوله بخلاف العتق كان الانسب ذكره عقيب بيان تعذر المجاز ايضا والحاصل ان موجبه البنوة



التكذيب والرجوع (واما المجاز) عطف على قوله واما الحقيقة والمراد ان المعنى المجازى متعذر (وهو التحريم فلان التحريم الذى يثبت بهذا) اى بلفظ هذه بنتى (مناف لملك النكاح فلا يكون حقا من حقوقه) بيانه انه ان ثبت التحريم من هذا اللفظ لا يخلو اما ان يثبت التحريم الذى يقتضى صحة النكاح السابق او التحريم الذى لا يقتضيها والثانى منتف لانه لو قال لاجنبية معروفة النسب هذه بنتى يكون لغوا فعلم انه ان ثبت التحريم يثبت التحريم الذى يقتضى صحة النكاح السابق ويكون حقا من حقوق النكاح كالطلاق وذلك ايضا محال لان هذا اللفظ يدل على التحريم الذى يقتضى بطلان النكاح السابق فكيف يثبت به التحريم الذى هو حق من حقوق النكاح واعلم ان تقرير فخر الاسلام على هذا الوجه ان الحقيقة اما ان يثبت فى حقه وحق من اشتهر منه وذا غير ممكن او فى حقه فقط ثم هذا اما ان يثبت فى حق النسب وذا متعذر لان الشرع يكذبه او فى حق التحريم وذا لا يمكن ايضا لان التحريم الذى يثبت بهذا مناف للملك فى النكاح كما ذكرنا واما المجاز وهو التحريم فلتلك المنافاة ايضا والفرق بين التحريم الاول والثانى بان المراد بالاول ما يثبت بلا لا بالالتزام فان ثبوت النسب موجب للحرمة والمراد بالتحريم الثانى ما يثبت بطريق المجاز فلا لفظ السقف اذا اريد به الموضوع له دال على الجدار بطريق الالتزام ولا يكون هذا مجازا بل انما يكون مجازا اذا اطلق السقف واريد به الجدار ثم اقول لا حاجة الى قوله اما ان يثبت فى حق النسب او فى حق التحريم لان الموضوع ثبوت النسب فان لم يثبت النسب لا يمكن ثبوت التحريم بطريق الالتزام لعدم ثبوت الاصل فهذا الترديد يكون قبيحا فالدليل الناطق ان التحريم المدلول التزاما ليس كونه منافيا لملك النكاح بل الدليل المانع هو عدم ثبوت الموضوع له اذ علم انه لم يثبت التحريم لا يثبت الا بطريق المجاز وهنا متعذر ايضا للمنافاة المذكورة ولو ذكر بهذا الوجه وهو انه ان ثبت التحريم فاما ان يثبت بطريق الالتزام

بعد الثبوت عتق قاطع للملك كالثابت بالعتق ولهذا انقطع عن الكفارة ويثبت به الولاء والعتق مناف للملك ولهذا يصح شراء ابنه وبنته فاثبات العتق قاطع للملك متصل بسببه ثابت فى وسعه فيجعل مجازا عنه لا اكبر سنا منه مجازا عن الحرية اما التحريم الثابت بهذه بنتى اعنى التحريم الذى هو من لوازم البنتية فهو مناف لملك النكاح فالزوج لا يملك اثباته اذ ليس تبديل محل الحل وانما يملك التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل من منافياته فلا يصح استعارته له والحاصل ان التحريم الذى فى وسعه يصلح اللفظ له والذى يصلح اللفظ له ليس فى وسعه فلا يصح اثبات التحريم بهذا اللفظ فان قيل اللازم يقول لما ايت سبعا هو شجاع فكيف يصح جعله مجازا عن الرجل الشجاع قلنا الشجاعة فيها معنى واحد فيصح للمتكلم الاخبار بهذا الكلام عن رجل متصف بها بخلاف التحريم على ما بيناه قوله ثم ان التاكيد المذكور انما هو على ما اورده المص من تقريره كلام فخر الاسلام لا على عبارته فى كتابه المشهور لانه قال فى الاصغر سنا منه تعذر اثبات الحقيقة مطلقا لانه يستحق ممن اشتهر نسبها منه وفى حق المقر متعذر ايضا فى حكم التحريم لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فلم يصح حقا من حقوق الملك وكذلك العمل بالمجاز هو التحريم فى الفصلين متعذر لهذا العذر الذى بيناه اى بيناه يعنى ان الحقيقة فى المعروفة النسب اى ان تجعل ثابتة مطلقا اى بالنسبة الى جميع الناس لثبت النسب من المقر وهو باطل لان النسب مشتهر من الغير ولا تاثير لاقراره فى ابطال حق الغير واما ان تجعل ثابتة بالنسبة الى المقر وحده ليظهر اثره فى حق التحريم لكونه لازم المدلول الحقيقى وهو ايضا باطل لان صحة هذا الكلام هو لا ثبوت لموجبه بناء على اشتهار النسب فلا يثبت مدلوله الحقيقى ليثبت اللازم تبعيته وعلى تقدير صحة هذا الكلام وثبوت موجبه فالتحريم اللازم له مناف لملك النكاح فيتعذر اثباته من الزوج وهذا معنى قوله لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فليس فى بيان تعذر الحقيقى فى حق المقر ما اورده المص من الترديد القبيح وايضا لم يجعل دليل تعذر التحريم بطريق الالتزام هو منافاته للملك ليتهاور بل اشار الى ان دليل تعذره عدم ثبوت المدلول الحقيقى على تقدير ثبوته لا يثبت التحريم ايضا للمنافاة فيبين تعذر التحريم بطريق الالتزام على ابلغ وجه اوكده وانما وقع للمص ذلك لانه ذهل عن قوله لو صح معناه وخرج من قوله فى حق المقر متعذر ايضا فى حكم التحريم مسما آخر مقابلا لحكم التحريم وقد سكت عنه فخر الاسلام احترازا عن التطويل القبيح لا يقال قوله ايضا مشعر بذلك اى تعذر فى حكم التحريم ايضا كما تعذر فى حكم اثبات النسب لانا نقول بل معناه انه فى حق المقر وحده متعذر ايضا كما تعذر مطلقا قوله والفرق يريد ان فهم اللازم من اللفظ الموضوع للملزوم قد يكون من حيث انه تمام المراد فيكون اللفظ مجازا كما اذا استعمل لفظ الاسد فى الشجاع وقد يكون من حيث انه لازم المراد فيكون اللفظ حقيقة كما اذا اطلق لفظ الاسد على السبع وفهم الشجاع تبعيته



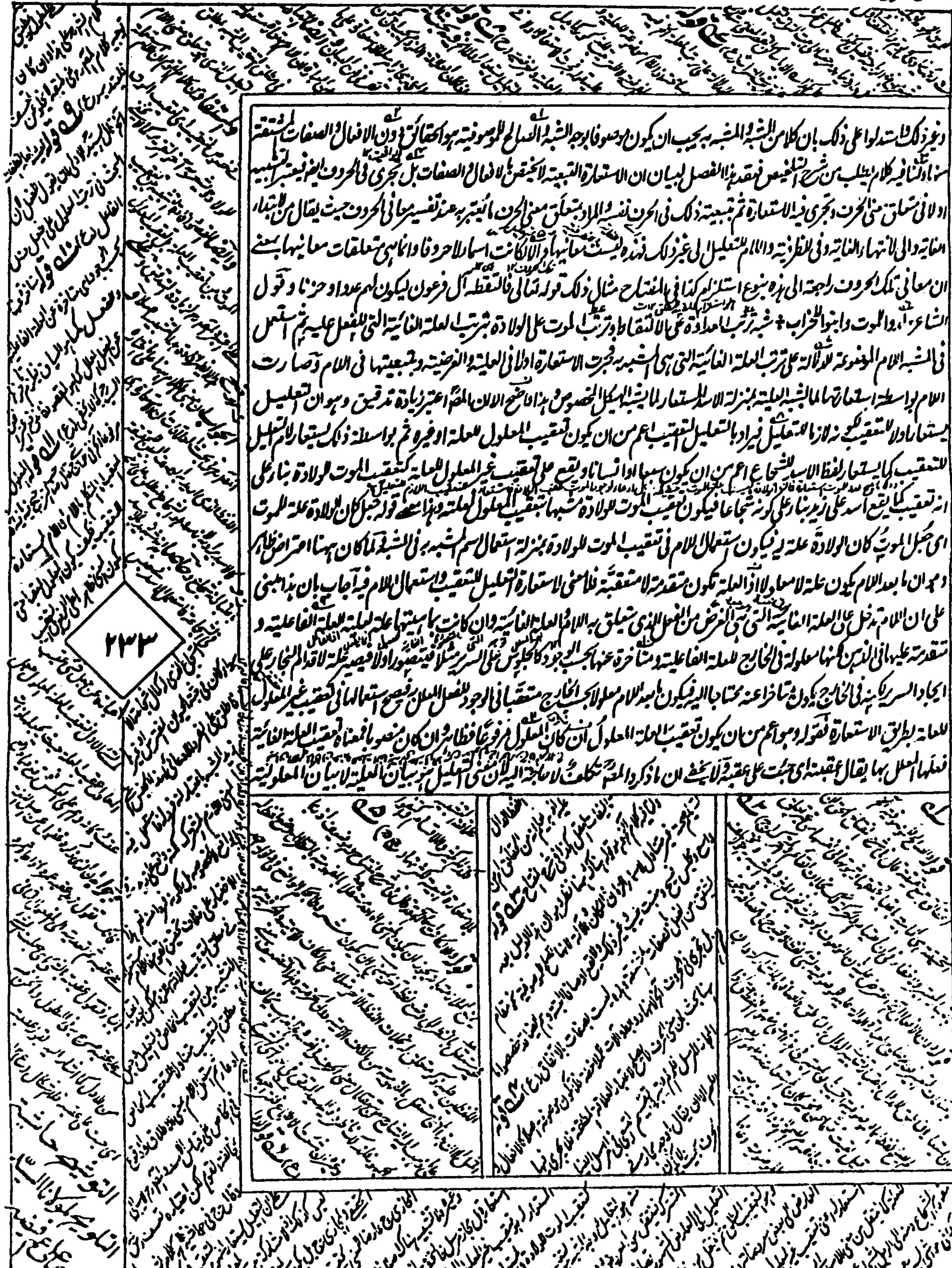
ومو محال لعدم ثبوت الموضوع له وهو النسب او بطريق المجاز وهو ايضا محال المنافاة المذكورة لكان احسن **مسئلة** (الداعي الى المجاز)

اعلم ان المجاز يحتاج الى عدة اشياء المستعار منه وهو الهيكل المخصوص والمستعار له وهو الانسان الشجاع والمستعار وهو لفظ الاسد والعلاقة وهي الشجاعة والقرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي الى ارادة المعنى المجازي وهي يرمي في رأيت اسدا يرمي والامر الداعي الى استعمال المجاز فانك اذا حاولت ان تخبر عن روية شجاع فالاصل ان تقول رأيت شجاعا فاذا قلت رأيت اسدا فلا بد ان يوجد امر يدعو الى ترك استعمال ما هو الاصل في المعنى المطلوب وهو الحقيقة واستعمال ما هو خلاف الاصل وهو المجاز وذلك الداعي اما لفظي واما معنوي فاللفظي (اختصاص لفظه) اي لفظ المجاز (بالعذوبة) فربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا كلفظ الخنفقيق مثلا ولفظ المجاز يكون اعذب منه (او صلاحية للشعر) اي اذا استعمل لفظ الحقيقة لا يكون الكلام موزونا وان استعمل لفظ المجاز يكون موزونا (او السجع) فاذا كان السجع ما يلائم الاحد والعدد فلفظ الاسد يستقيم في السجع لا لفظ الشجاع (واصناف البدائع كالتجنيس ونحوها) فربما يحصل التجنيس بلفظ المجاز لا الحقيقة نحو البدعة شرك الشرك فان الشرك مجاز فههنا استعمل التجانس الشرك فان بينهما شبه الاشتقاق (او معناه) اي اختصاص معناه فمن ههنا شرع في الداعي المعنوي (كالتعظيم) كاستعارة اسم ابي حنيفة لرجل عالم (والتحقير) كاستعارة الجهل وهو الذباب الصغير للجاهل (والترغيب او الترهيب) اي اختصاص المعنى المجازي بالترغيب والترهيب كاستعارة ماء الحيوة لبعض المشروبات ليرغب السامع واستعارة السم لبعض المطعومات لينفر السامع (او زيادة البيان) اي اختصاص المعنى المجازي بزيادة البيان فان قولك رأيت اسدا يرمي ابين في الدلالة على الشجاعة من قولك رأيت شجاعا فان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم) وفي المجاز اطلاق اسم الملزوم على اللازم فاستعمال المجاز يكون دعوى الشيء بالبينة واستعمال الحقيقة يكون دعوى بلا بينة (او تلطف

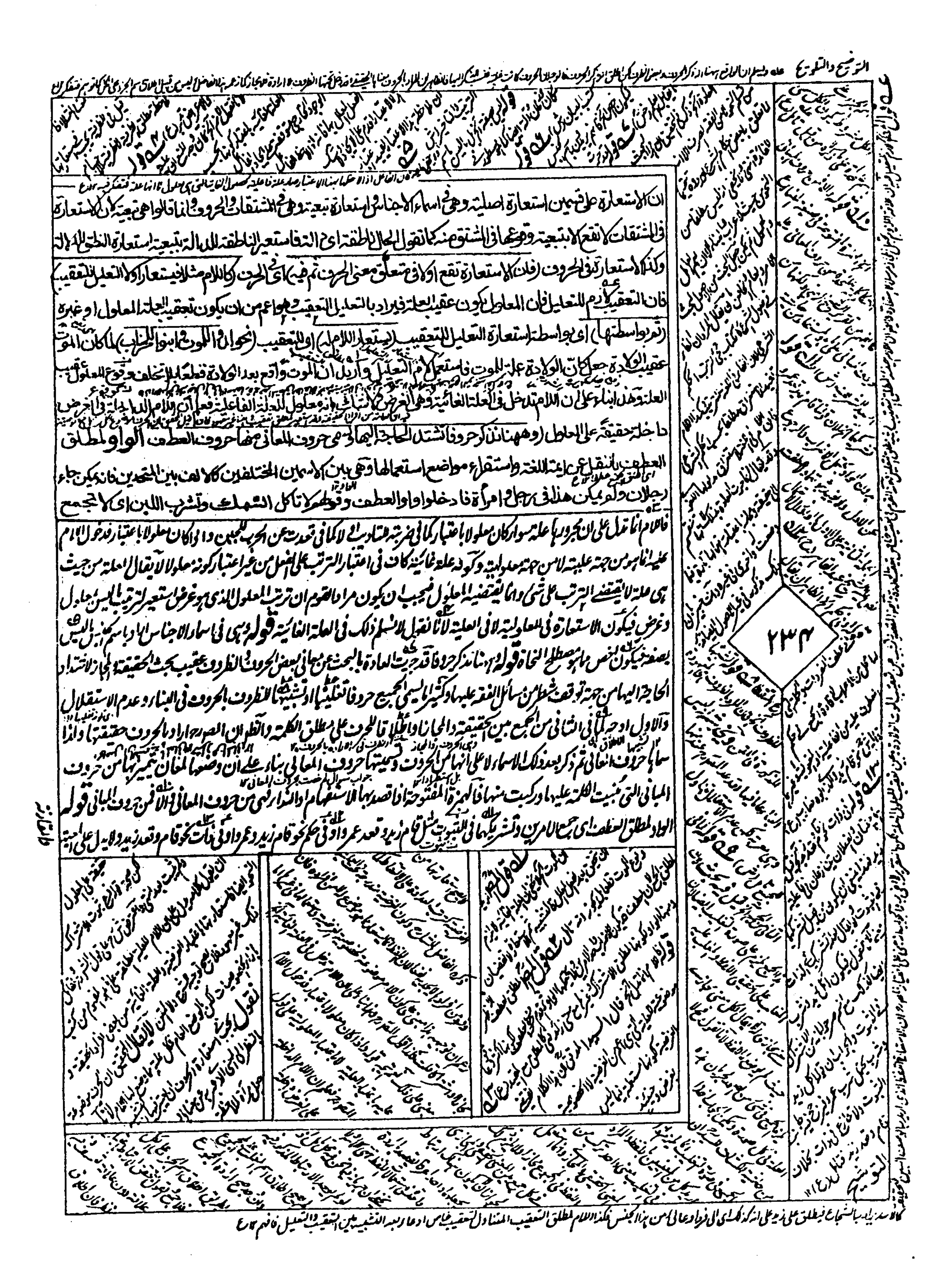
على انه مدلول التزامي فمثل هذه مبني بما اذا اريد به انها محرمة على كان ثبوت الحرمة مدلولا مجازيا واذا اريد به ثبوت البنتية كان ثبوت الحرمة مدلولا التزاميا وهذا يشير الى ان اللفظ اذا استعمل في جزء المعنى او لازمه مجاز اغدلالته مطابقة لانها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له بالنوع من حيث هو كذلك وانما يتحقق التضمن والالتزام اذا استعمل اللفظ في المعنى الحقيقي وفهم الجزء او اللازم في ضمن ذلك وبتبعيته فان قيل هذه ايضا دلالة على تمام ما وضع له بالنوع قلنا نعم لكن لا من حيث هو كذلك لتحقق فهم الجزء واللازم في ضمن الكل والملزوم سواء ثبت الوضع النوعي او لم يثبت بخلاف فهمها على انها تمام المراد كما في المجاز فانه يتوقف على الوضع النوعي وجواز استعمال اللفظ الكل في الجزء والملزوم في اللازم هذا هو اختيار المصنف والاكثرون على ان دلالة المجاز على معناه تضمن او التزام لا مطابقة **قوله** اعلم ان المجاز اورد البيان نوع الاستعارة تمثيلا وتوضيحا **قوله** فربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا فان الغدب باركيك ما يقابله الوحشي الذي ينفر عنه الطبع عند الاستماع احسن في الاصطلاح لكن اسم التفضيل في قوله لفظ المجاز يكون اعذب منه يقتضي وجود العذوبة في اللفظ الركيك الحقيقي كالخنفقيق فيجب ان يحمل على قبيل قولهم الشتاء ابرد من الصيف والعسل احلى من الخل **قوله** اصناف البدائع

الكلام) بالرفع عطف على قوله اختصاص لفظ اى الداعى الى استعمال المجاز قد يكون تلطف الكلام كاستعارة ابحر من المسك موجه الذهب لفحم فيه جمر موقد (فيفيد لذة تخييلية) وزيادة شوق الى ادراك معناه فيوجب سرعة التفهم (او مطابقة تمام المراد) بالرفع عطف على قوله او تلطف الكلام اى الداعى الى استعمال المجاز قد يكون مطابقة تمام المراد فيمكن ان يكون معناها مطابقة تمام المراد فى زيادة وضوح الدلالة ونقصان وضوح الدلالة فان دلالة الالفاظ الموضوعة على معانيها تكون على نهج واحد فاذا حاولت ان تودى المعنى بدلالة اوضح من لفظ الحقيقة او اخفى منه فلابد من ان تستعمل لفظ المجاز فان المجازات متكثرة فبعضها اوضح فى الدلالة وبعضها اخفى فان قيل كيف يكون دلالة لفظ المجاز اوضح من دلالة لفظ الحقيقة بل المجاز مخل بالفهم قلنا لا نسلم فيحتمل كونه ارتفع الاخلال بالفهم سيما اذا كان المستعار منه امرا محسوسا ويكون اسم المحسوسات المتصفة بالمعنى المطلوب والمستعار له معقولا كان المجاز اوضح من الحقيقة وايضا ما ذكرنا ان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم وان المجاز يوجب سرعة التفهم يؤيد هذا المعنى ويمكن ان يكون معناها ان يؤدى بعبارة قلسا نه كنه ما فى قلبه فانك اذا اردت وصف الشيء بالسواد على مقدار مخصوص فاصل المراد ان تصفه بالسواد وتمام المراد ان تصفه بالسواد المخصوص فاللفظ الموضوع يدل على اصل المراد لكن لا يدل على تمام المراد وهو بيان كمية السواد فلابد ان يذكر شيئا يعرف به السامع كمية سواده فيشبهه بها او يستعار له ليتبين للسامع تمام المراد (وغير ذلك) بالرفع ايضا اى يكون الداعى الى المجاز غير ما ذكرنا فى هذه المواضع (مما ذكرنا فى مقدمة كتاب الوشاح وفى فصلى التشبيه والمجاز) فانى قد ذكرت فى مقدمته وفى فصل التشبيه ان الغرض من التشبيه ما هو فانه قد يكون غرضا للاستعارة ايضا وفى فصل المجازات ان المجاز ربما لا يكون مفيدا وربما يكون مفيدا ولا يكون فيه مبالغة فى التشبيه وربما يكون مفيدا ويكون فيه مبالغة فى التشبيه كالاستعارة (**فصل** وقد تجرى الاستعارة التبعية فى الحروف) ذكر علماء البيان

اى المحسنات البديعية من المقابلة والمطابقة والتجنيس والترصيع وغير ذلك فانه ربما تتاتى بالمجاز وتفوت بالحقيقة قيل فيها السجع ايضا وقد افرده بالذكر قوله او مطابقة تمام المراد هنا وتلطف الكلام ايضا من الداعى المعنوى والعطف على اختصاص لفظ الاينافى ذلك ثم ذكر فى المفتاح ان علم البيان هو معرفة ايراد المعنى الواحد فى طرق مختلفة بالزيادة فى وضوح الدلالة عليه وبالنقصان ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطاء فى مطابقة الكلام تمام المراد وفسره بان المراد بمراد المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال تمام المراد ايراده بتراكيب مختلفة الدلالة عليه وضوحا وخفاء ولا خفاء فى انه لا يمكن بالدلالات الوضعية والالفاظ الحقيقية لتساويها فى الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن بالدلالات العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم فى الوضوح والخفاء فاذا قصد مطابقة تمام المراد وتادية المعنى بالعبارات المختلفة فى الوضوح والخفاء يعدل عن الحقيقة الى المجاز ليتيسر ذلك فعلى هذا لا حاجة الى اثبات كون بعض المجازات اوضح دلالة من الحقيقة كما التزمه المصنف وبينه بانه اذا كان المعنى الحقيقى للفظ محسوسا مشهورا كالشمس والنور والمعنى المجازى معقولا كالحجة والعلم كان المجاز اوضح دلالة على المطلوب من الحقيقة على ان فيه بحثا لان المراد بالمعنى المقصود باللفظ حقيقة او مجازا كالحجة او العلم مثلا فلا خفاء فى ان دلالة اللفظ الموضوع له عليه اوضح عند العلم بالوضع من دلالة لفظ الشمس والنور ولو مع القرينة وان اراد المعنى الجامع المشترك بين المستعار منه والمستعار له مثلا فليس لفظ المستعار منه حقيقة فيه ولا لفظ المستعار له الذى هو فى المستعار منه اوضح واشهر فلا معنى للاستبعاد كون دلالة المجاز عليه اوضح ولا حاجة فى اثباته الى اعتبار كون المستعار منه محسوسا والمستعار له معقولا قوله **فصل** قد سبق ان الاستعارة فى الافعال والصفات المشتقة تسمى تبعية لانها تجرى اولا فى المصدر ثم تبعيته فى الفعل وما يشتق منه مثلا يقدر فى نطقت الحال والحال ناطقة بكذا تشبيه دلالة الحال بنطق الناطق للدلالة فيستعار النطق للدلالة ثم يوخذ منه نطقت بمعنى دلت وناطقة بمعنى دالة



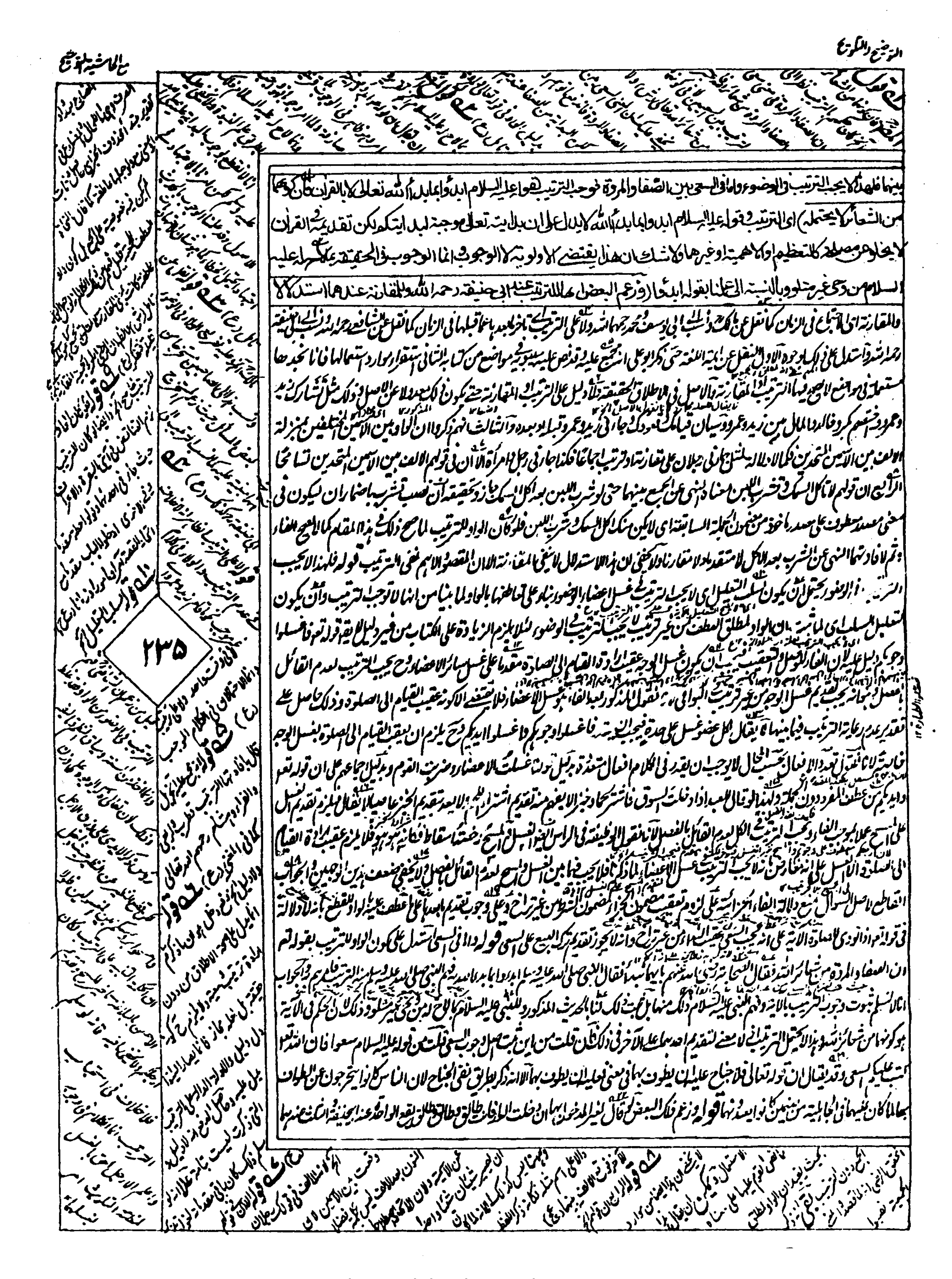
وغير ذلك فاستدلوا على ذلك بان كلامن المشبه والمشبه به يجب ان يكون موصوفا بوجه الشبه الصالح للموصوفية هو الحقائق دون الافعال والصفات المشتقة منها ولنا فيه كلام يطلب من شرح التلخيص فمقصد هذا الفصل لبيان ان الاستعارة التبعية لا يختص بالافعال والصفات بل تجري في الحروف ايضا فيعتبر التشبيه اولا في متعلق معنى الحرف وتجري فيه الاستعارة ثم تبعيته ذلك في الحرف نفسه والمراد بمتعلق معنى الحرف ما يعبر به عند تفسير معاني الحروف حيث يقال من للابتداء والى للانتهاء والغاية وفي للظرفية واللام للتعليل الى غير ذلك فهذه ليست معانيها والا لكانت اسماء لا حروفا وانما هي متعلقات معانيها بمعنى ان معاني تلك الحروف راجعة الى هذه بنوع استلزام كذا في المفتاح مثال ذلك قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب ❊ شبه ترتب العداوة على الالتقاط وترتب الموت على الولادة بترتب العلة الغائية التي للفعل عليه ثم استعمل في المشبه اللام الموضوعة للدلالة على ترتب العلة الغائية التي هي المشبه به فجرت الاستعارة اولا في العلية والغرضية وتبعيتها في اللام وصارت اللام بواسطة استعارتها لما يشبه العلية بمنزلة الاسد المستعار لما يشبه الهيكل المخصوص هذا واضح الا ان المص اعتبر زيادة تدقيق وهو ان التعليل يستعار اولا للتعقيب لكونه لازما للتعليل فيراد بالتعليل التعقيب اعم من ان يكون تعقيب المعلول للعلة او غيره ثم بواسطة ذلك يستعار لام التعليل للتعقيب كما يستعار لفظ الاسد للشجاع اعم من ان يكون سبعا او انسانا ويقع على تعقيب غير المعلول للعلة كتعقيب الموت للولادة بناء على انه تعقيب كما يقع اسد على زيد بناء على كونه شجاعا فيكون تعقيب الموت للولادة مشبها بتعقيب المعلول للعلة وهذا معنى قوله جعل كان الولادة علة للموت اي جعل الموت كان الولادة علة له فيكون استعمال اللام في تعقيب الموت للولادة بمنزلة استعمال اسم المشبه به في المشبه لما كان ههنا اعتراض ظاهر وهو ان ما بعد اللام يكون علة لا معلولا اذ العلة تكون متقدمة لا متعقبة فلا معنى لاستعارة التعليل للتعقيب واستعمال اللام فيه اجاب بان هذا مبني على ان اللام تدخل على العلة الغائية التي هي الغرض من الفعل الذي يتعلق به اللام والعلة الغائية وان كانت بماهيتها علة لعلية العلة الفاعلية و متقدمة عليها في الذهن لكنها معلولة في الخارج للعلة الفاعلية ومتاخرة عنها بحسب الوجود كالجلوس على السرير مثلا فيتصور اولا فيصير علة لاقدام النجار على ايجاد السرير لكنه في الخارج يكون متاخرا عنه محتاجا اليه فيكون ما بعد اللام معلولا بحسب الخارج متعقبا في الوجود للفعل المعلل به فيصح استعمالها في تعقيب غير المعلول للعلة بطريق الاستعارة فقوله وهو اعم من ان يكون تعقيب العلة المعلول ان كان المعلول فرعيا فظاهر وان كان منصوبا فمعناه تعقيب العلة الغائية فعلها المعلل بها يقال عقبته اي جئت على عقبه ولا يخفى ان ما ذكره المص تكلف لا حاجة اليه لان معنى التعليل هو بيان العلية لا بيان المعلولية



ان الاستعارة على قسمين استعارة اصلية وهي في اسماء الاجناس واستعارة تبعية وهي في المشتقات والحروف وانما قالوا هي تبعية لان الاستعارة في المشتقات لا تقع الا تبعية ووقوعها في المشتق منه كما تقول الحال ناطقة اي الدالة استعير الناطقة للدالة بتبعية استعارة النطق للدلالة وكذا الاستعارة في الحروف (فان الاستعارة تقع اولا في متعلق معنى الحرف ثم فيه) اي في الحرف كاللام مثلا فيستعار اولا التعليل للتعقيب فان التعقيب لازم للتعليل فان المعلول يكون عقيب العلة فيراد بالتعليل التعقيب وهو اعم من ان يكون تعقيب العلة المعلول او غيره (ثم بواسطتها) اي بواسطة استعارة التعليل للتعقيب (يستعار اللام) للتعقيب (نحو لدوا للموت وابنوا للخراب) لما كان الموت عقيب الولادة جعل كان الولادة علة للموت فاستعمل لام التعليل واريد ان الموت واقع بعد الولادة قطعا بلا تخلف عن وقوع المعلول عقيب العلة وهذا ابلغ على ان اللام تدخل في العلة الغائية وهي الغرض كما سيأتي انه معلول للعلة الفاعلية فعلم ان اللام للدلالة في الغرض داخلة حقيقة على المعلول (وههنا نذكر حروفا تشتد الحاجة اليها وتسمى حروف المعاني منها حروف العطف الواو لمطلق العطف بالنقل عن ائمة اللغة واستقراء مواضع استعمالها وهي بين الاسمين المختلفين كالالف بين المتحدين فانه يمكن جاء رجلان ولم يمكن هذا في رجل وامرأة فادخلوا واو العطف وقولهم لا تاكل السمك وتشرب اللبن اي لا تجمع

فاللام انما تدل على ان مجرورها علة سواء كان معلولا باعتبار كما في قعدت عن الحرب للجبن وان كان معلولا باعتبار فدخول اللام عليه انما هو من جهة علية لا من جهة معلولية وكونه علة غائية كاف في اعتبار الترتب على الفعل من غير اعتبار كونه معلولا لا يقال العلة من حيث هي علة لا تقتضي الترتب على شيء وانما يقتضيه المعلول فيجب ان يكون مراد القوم ان ترتب المعلول الذي هو غرض استعير لترتب ما ليس بعلة ولا غرض فيكون الاستعارة في المعلولية لا في العلية لانا نقول لا نسلم ذلك في العلة الغائية **قوله** وهي في اسماء الاجناس اراد باسم الجنس ما ليس بصفة فيكون انقص مما هو مصطلح النحاة **قوله** وههنا نذكر حروفا قد جرت العادة بالبحث عن معاني بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لاشتداد الحاجة اليها من جهة توقف شطر من مسائل الفقه عليها وكثيرا ما يسمى الجميع حروفا تغليبا او تشبيها للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال والاول اوجه لما في الثاني من الجمع بين الحقيقة والمجاز واطلاقا للحرف على مطلق الكلمة والظاهر ان المصنف اراد بالحروف حقيقتها ولذا سماها حروف المعاني ثم ذكر بعد ذلك الاسماء لا على انها من الحروف وتسميتها حروف المعاني بناء على ان وضعها لمعان تتميز بها من حروف المباني التي تبنى الكلمة عليها وركبت منها فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام او النداء فهي من حروف المعاني والا فمن حروف المباني **قوله** الواو لمطلق العطف اي جمع الامرين وتشريكهما في الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو او في حكم نحو قام زيد وعمرو او في ذات نحو قام وقعد زيد ولا يدل على المعية

٢٣٤



بينهما فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء واما في السعي بين الصفا والمروة نوجب الترتيب لقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله تعالى لا بالقرآن فان كونهما من الشعائر لا يحتمله) اى الترتيب وقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله لا يدل على ان بداية الله تعالى موجبة لبداءتكم لكن تقديمه في القرآن لا يخلو عن مصلحة كالتعظيم او الاهمية او غيرهما ولا شك ان هذا يقتضي الاولوية لا الوجوب انما الوجوب في الحقيقة بكلامه عليه السلام من وحي غير متلو وبالنسبة الى علمنا بقوله ابدؤا (وزعم البعض انها للترتيب عند ابي حنيفة رحمه الله وللمقارنة عندهما استدلالا

والمقارنة اى الاجتماع في الزمان كما نقل عن مالك وذلك لان ابي يوسف ومحمد رحمهما الله ولا على الترتيب بان يكون ما بعدها متأخرا عما قبلها في الزمان كما نقل عن الشافعي رحمه الله وذلك الى ابي حنيفة رحمه الله واستدل على ذلك بوجوه الاول النقل عن ائمة اللغة حتى ذكر ابو علي انه مجمع عليه وقد نص عليه سيبويه في مواضع من كتابه الثاني استقراء موارد استعمالها فانا نجدها مستعملة في مواضع لا يصح فيها الترتيب او المقارنة والاصل في الاطلاق الحقيقة فلا دليل على الترتيب او المقارنة حتى يكون في ذلك عدولا عن الاصل وذلك مثل تشارك زيد وعمرو وتخاصم بكر وخالد والمال بين زيد وعمرو وسيان قيامك وقعودك وجاءني زيد وعمرو قبله او بعده الثالث انهم ذكروا ان الواو بين الاسمين المختلفين بمنزلة الالف بين الاسمين المتحدين فكما لا دلالة للمثنى على تقارنهما ولا ترتيب اجماعا فكذا جاءني رجل وامرأة الا ان في قولهم الالف بين الاسمين المتحدين تسامحا الرابع ان قولهم لا تأكل السمك وتشرب اللبن معناه النهي عن الجمع بينهما حتى لو شرب اللبن بعد اكل السمك جاز وتحقيقه ان نصب تشرب باضمار ان ليكون في معنى مصدر معطوف على مصدر مأخوذ من مضمون الجملة السابقة اى لا يكن منك اكل السمك وشرب اللبن فلو كان الواو للترتيب لما صح ذلك في هذا المقام كما لا يصح الفاء وثم لافادتهما النهي عن الشرب بعد الاكل لا مع ولا مقارنا ولا يخفى ان هذا الاستدلال لا ينفي المقارنة الا ان المقصود الاهم نفي الترتيب قوله فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء يحتمل ان يكون لسلب التعليل اى لا يجب الترتيب في غسل اعضاء الوضوء بناء على عطفها بالواو لما بينا من انها لا توجب الترتيب ويحتمل ان يكون لتعليل السلب اى لما بينا ان الواو لمطلق العطف من غير ترتيب لا يجب الترتيب في الوضوء لئلا يلزم الزيادة على الكتاب من غير دليل لا يقال قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم دليل عليه لان الفاء للوصل والتعقيب فيجب ان يكون غسل الوجه عقيب ارادة القيام الى الصلوة مقدما على غسل سائر الاعضاء وح يجب الترتيب لعدم القائل بالفصل وهو انه يجب تقديم غسل الوجه من غير ترتيب البواقي لانا نقول المذكور بعد الفاء هو غسل الاعضاء فلا تقتضي الا كونه عقيب القيام الى الصلوة وذلك حاصل على تقدير عدم رعاية الترتيب فيما بينها لا يقال الكل عضو غسل على حدة فيجب النية فاغسلوا وجوهكم واغسلوا ايديكم وح يلزم ان يعقب القيام الى الصلوة بغسل الوجه فيجب الترتيب لانا نقول تعدد الافعال بحسب المحال لا يوجب ان يقدر في الكلام افعال متعددة بدليل قولنا غسلت الاعضاء وضربت القوم وبدليل اجماعهم على ان قوله تعالى وايديكم من عطف المفرد دون الجملة ولهذا لو قال العبد اذا دخلت السوق فاشتر لحما وخبزا لا يفهم منه تقديم اشتراء اللحم بل لا يعد بتقديم الخبز عاصيا لا يقال فيلزم تقديم الغسل على المسح عملا بموجب الفاء ويجب الترتيب في الكل لعدم القائل بالفصل لانا نقول الوظيفة في الرأس ايضا الغسل الا ان المسح رخصة اسقاطا فكأنه هو هو فلا يلزم عقيب ارادة القيام الى الصلوة الا الغسل على انه معارض بانه لا يجب الترتيب في غسل الاعضاء لما ذكرنا فلا يجب فيما بين الغسل والمسح لعدم القائل بالفصل ولا يخفى ضعف هذين الوجهين والجواب القاطع لاصل السؤال منع دلالة الفاء الجزائية على لزوم تعقيب مضمون الجزاء لمضمون الشرط من غير تراخ وعلى وجوب تقديم ما بعدها على ما عطف عليه بالواو للقطع بانه لا دلالة في قولنا اذا دخلت مكة فاشتر لنا عبدا وامة على ان يشتري العبد قبل الامة ولا على انه يشتري عقيب الدخول من غير تراخ فكيف في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق على ان الواو للترتيب قوله فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء وانه لا يجوز تقديم السعي على الطواف قوله والى السعي استدل على كون الواو للترتيب بقوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فقال الصحابة بايهما نبدأ يا رسول الله فقال النبي صلى الله عليه وسلم ابدؤا بما بدأ الله به فهم النبي صلى الله عليه وسلم منه الترتيب فالجواب انا لا نسلم ثبوت وجوب الترتيب بالآية وفهم النبي عليه السلام ذلك منها بل ثبت ذلك لنا بالحديث المذكور والنبي عليه السلام بما لاح له من وحي غير متلو وذلك لان الحكم في الآية هو كونهما من شعائر الله وهذا لا يحتمل الترتيب اذ لا معنى لتقديم احدهما على الآخر في ذلك فان قلت من اين ثبت اصل وجوب السعي قلت من قوله عليه السلام اسعوا فان الله تعالى كتب عليكم السعي وقد يقال ان قوله تعالى فلا جناح عليه ان يطوف بهما في معنى عليه ان يطوف بهما الا انه ذكر بطريق نفي الجناح لان الناس كانوا يتحرجون عن الطواف بهما لما كان عليهما في الجاهلية من صنمين كانوا يعبدونهما قوله وزعم البعض حتى قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق يقع الواحدة عند ابي حنيفة والثلث عندهما

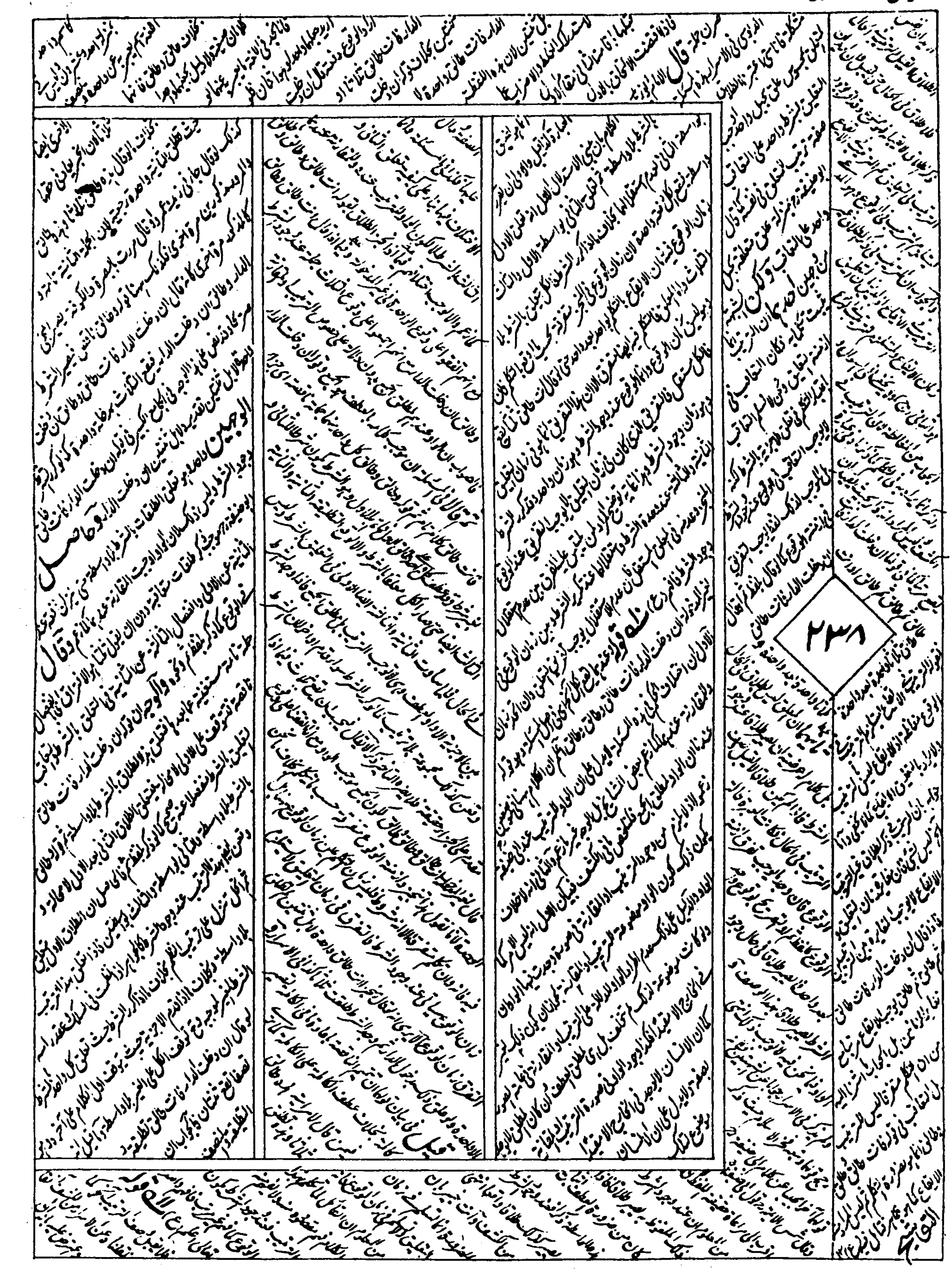
٢٣٦

التوضيح حاشية التلويح لمولانا السيد امير علي عم فيضه الحنفي والحلي

بوقوع الواحدة عنده والثلث عندهما في ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق لغير المدخول بها وهذا) اي زعم ذلك البعض (باطل بل الخلاف راجع الى ان عنده كما يتعلق الثاني والثالث بالشرط بواسطة الاول يقع كذلك فان المعلق بالشرط كالمنجز عند الشرط وفي المنجز يقع واحدة لانه لا يبقى المحل للثاني والثالث وعندهما يقع جملة لان الترتيب في التكلم لا في صيرورته طلاقا) اي لا ترتيب في صيرورة هذا اللفظ تطليقا عند الشرط (كما اذا كرر ثلث مرات مع غير المدخول بها قوله ان دخلت الدار فانت طالق فعند الشرط يقع الثلث كذا ههنا وان قدم الاجزية) اي اذا قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق

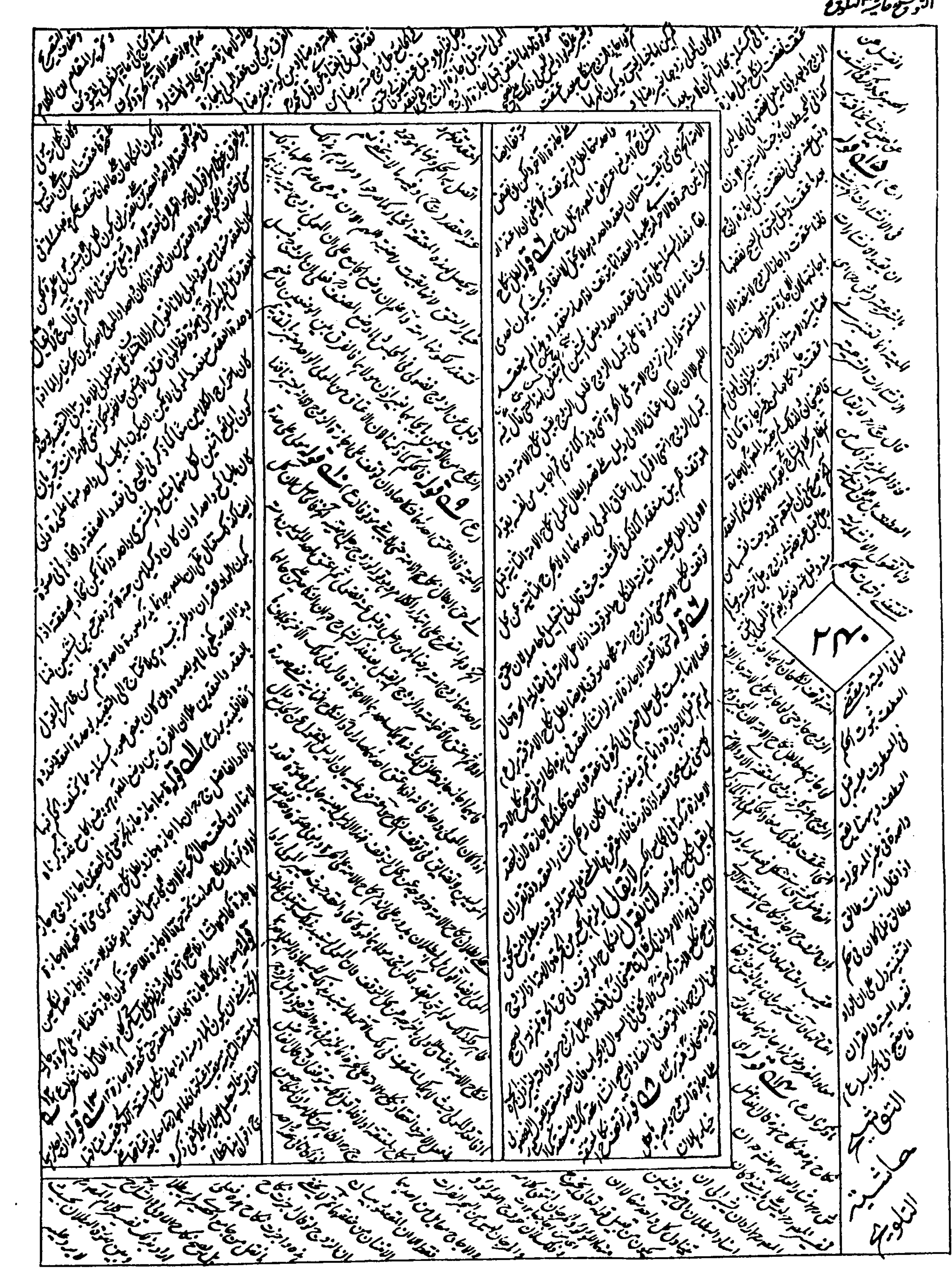
زعم البعض ان مبنى هذا على ان الواو عنده للترتيب فتبين بالاولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل كما لو ذكر بالفاء او ثم وعندهما للمقارنة فيقع الثلاث دفعة كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ورد ذلك بالمنع والنقض والحل اما المنع فلانه لا يلزم من ثبوت المقارنة والترتيب في موارد استعمال الواو وكونه مستفادا من الواو ولان المطلق لا يتحقق في الخارج الا مقيدا واما النقض فلانها لو كانت للترتيب عنده وللمقارنة عندهما لما اتفقوا على وقوع الواحدة في مثل انت طالق وطالق وطالق منجزا او الثلاث في مثل انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار بتاخير الشرط واما الحل فهو ان الاختلاف المذكور مبني على ان تعليق الاجزية بالشرط عنده على سبيل التعاقب لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة في الافادة الى الاولى فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاولى والثالثة بعدهما واذا كان تعليق الاجزية بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط وفي المنجز تبين بالاولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل وهذا بمنزلة الجواهر المنظومة تنزل عند الانحلال على الترتيب الذي نظمت به بخلاف ما اذا كرر الشرط فان الكل يتعلق بالشرط بلا واسطة وبخلاف ما اذا قدم الاجزية فان الكل يتعلق بالشرط دفعة واحدة لانه اذا كان في آخر الكلام ما يغير اوله يتوقف الاول على الآخر فلا يكون فيه تعاقب في التعليق حتى يلزم التعاقب في الوقوع وعندهما يقع الكل دفعة لان المانع من الوقوع هو زمان وجود الشرط والتفرق انما هو في ازمنة التعليق لا في ازمنة التطليق لان الترتيب انما هو في التكلم لا في صيرورته اللفظ تطليقا وتحقيقه ان عطف الناقصة على الكاملة يوجب تقدير ما في الكاملة تكميلا للناقصة يعني لو قال انت طالق وطالق تلثا وهذه يجب تثليث الطلاق الثاني ايضا بخلاف هذه طالق ثلاثا وهذه طالق وفي الكاملة الشرط مذكور فيجب تقديره في كل من الاخيرين فيصير بمنزلة ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ثلاث مرات فعند الدخول يقع الثلث فكذا ههنا لان المقدر كالملفوظ بخلاف ما اذا ذكره بالفاء او ثم او قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا واحدة بعد واحدة فانه صريح في تفرق ازمنة الوقوع ويقرب من ذلك ما قال ان هذا الكلام ليس بطلاق في الحال بل له عرضية ان يصير طلاقا عند وجود الشرط فلا يقبل وصف الترتيب في الحال لان الوصف لا يسبق الموصوف فكانت

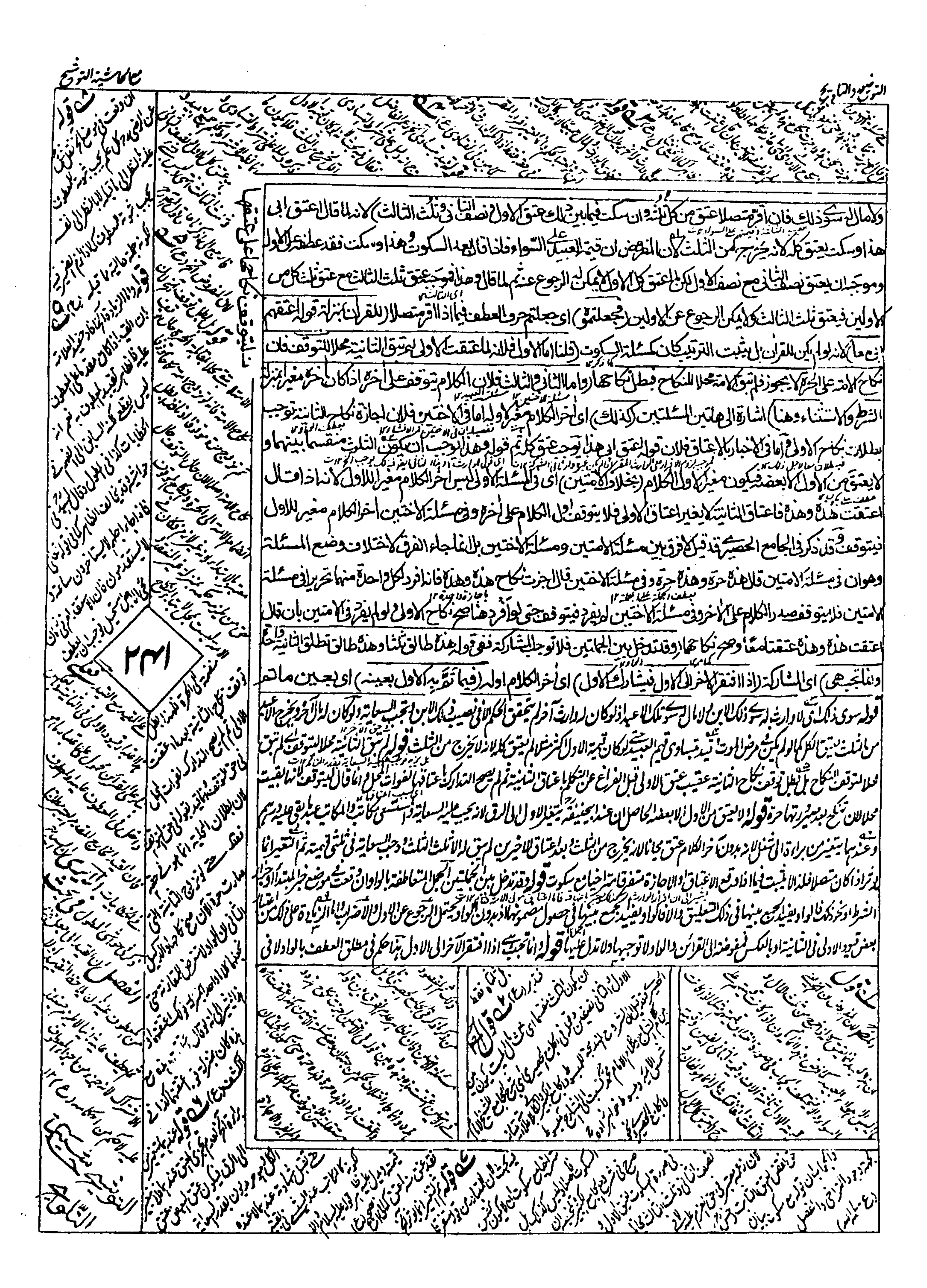
٢٣٧



ان دخلت الدار یقع بها الثلث) ای اتفاقا لانه اذا قال ان دخلت الدار تعلقت به الاجزیة المتوقفة دفعة فان قال اذا تزوج امتین بغیر اذن مولاهما ثم اعتقهما المولی معا صح نکاحهما وان) اعتقهما (متفصلین) ای اذا قال اعتقت هذه ثم قال للاخری بعد زمان اعتقت هذه (او) ذکر (بحرف العطف) ای قال اعتقت هذه وهذه (بطل نکاح الثانیة فجعلوه للترتیب) هکذا وضع المسئلة فی اصول شمس الائمة واما فخر الاسلام فقد وضع المسئلة هکذا زوج رجل امتین من رجل بغیر اذن مولاهما وبغیر اذن الزوج فقوله بغیر اذن الزوج لا حاجة الی التقیید به وعلی تقدیران یقید به لابد ان یقبل النکاح فضولی اخر من قبل الزوج اذ لا یجوز ان یتولی الفضولی الواحد طرفی النکاح وقد قید فی الحواشی کون نکاح الامتین بعقد واحد اتباعا لوضع المسئلة فی الجامع الکبیر ولا حاجة لنا الی التقیید به اذ البحث الذی نحن بصدده لا یختلف بکونه بعقد واحد او بعقدین وفی الجامع الکبیر قید المسئلة بعقد واحد لانه نظم کثیرا من المسائل فی سلک واحد وبعض تلک المسائل یختلف حکمه بعقد واحد وبعقدین کما اذا کان نکاح الامتین برضاء المولی وبرضاهما دون رضاء الزوج فان هذه المسئلة یختلف بالعقد الواحد وبعقدین فلاجل هذا الغرض قید بعقد واحد وان اردت معرفة تفاصیلها فعلیک بمطالعة الجامع الکبیر (وان زوج الفضولی اختین بعقدین فاجازهما معا صح) او متفرقا بطل نکاح الثانیة وان اجازهما معا) ای قال اجزت نکاحهما (او بحرف العطف) ای قال اجزت نکاح هذه وهذه (بطلا) ای بطل نکاح کل واحدة منهما (فجعلوه للقران وان قال اعتق ابی فی مرض موته هذا وهذا وهذا ولا وارث له

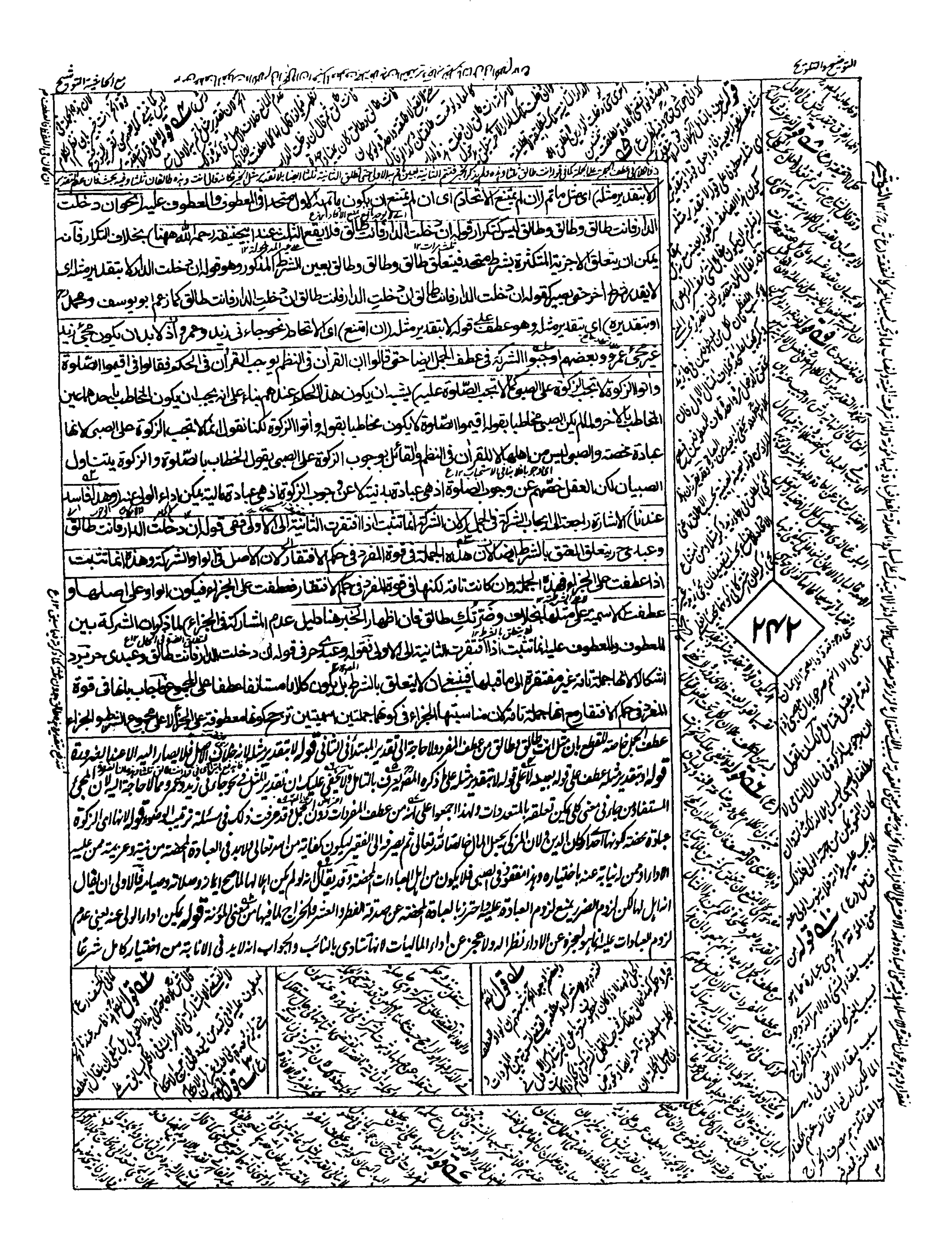
العبرة بحال الوقوع اجتماعا او افتراقا لا بحال التعلیق ولیس ههنا ما یوجب تفریق ازمنة الوقوع بخلاف الفارد ثم واعلم ان تاخیر وجه قولهما مع عدم الجواب لا یخلو عن میل الی رجحانه علی ما اشیر الیه فی الاسرار **قوله** وان قدم الاجزیة یصلح ان یکون جوابا عما یتوهم من کون الواو للمقارنة عندهم استدلالا بهذه المسئلة وان یکون من تتمة کلام ابی حنیفة فرقا بین تاخیر الاجزیة وتقدیمها بحیث یقتضی الاول الافتراق والثانی الاجتماع **قوله** بغیر اذن مولاهما اذ لو کان باذنه نفذ نکاحهما ولا یبطل بالاعتاق **قوله** فجعلوه للترتیب حیث جعلتم الاعتاق بالواو بمنزلة الاعتاق متعاقبا **قوله** لا حاجة الی التقیید به ای بقوله بغیر اذن الزوج فی غرضنا هذا وانما قیده فخر الاسلام رحمه الله لانه جعل الحکم توقف النکاح علی رضاء کل من المولی والزوج ولا یخفی انه انما یصح اذا کان بدون رضاهما جمیعا **قوله** اذ لا یجوز ان یتولی الفضولی الواحد طرفی النکاح فیه خلاف ابی یوسف وقیل الخلاف فیما اذا تکلم الفضولی بکلام واحد اما اذا قال زوجت فلانة من فلان وقبلت منه جاز اتفاقا ویتوقف **قوله** وبعض تلک المسائل یختلف ذکر فی الجامع انه لو زوج رجل امتیه من رجل برضاهما فی عقد واحد وقبل عن الزوج فضولی فاعتق المولی احدهما بطل نکاح الامة حتی لا تلحقه الاجازة وتوقف نکاح المعتقة علی اذن الزوج ولو اعتقهما معا فاجاز الزوج نکاحهما او نکاح احدهما جاز لانهما حالة العقد امتان وحالة الاجازة حرتان فلا یتحقق الجمع بین الامة والحرة ولو اعتقهما متفرقا بکلام موصول بحرف العطف بان قال هذه حرة وهذه حرة او مفصول بان اعتق احدهما وسکت ثم اعتق الاخری فاجاز الزوج نکاحهما معا او واحدة بعد الاخری جاز نکاح المعتقة اولا لان الحکم فی حقها لا یتغیر باعتاق الثانیة وبطل نکاح الثانیة باعتاق الاولی فلا تلحقه الاجازة هذا اذا کان النکاحان فی عقدة واحدة واما اذا کانا فی عقدتین فان کان مولی الامتین واحدا فالحکم کما ذکرنا وان کان لکل امة مولی علی حدة فان اعتقت الامتان علی التعاقب فالنکاحان علی حالهما فایهما اجاز جاز لانهما لو انشا العقد واحداهما حرة والاخری امة توقفا لانه لا تضایق فی التوقف واحدهما لا یملک الاجازة والرد فی ملک الآخر بخلاف ما اذا کان المولی واحدا فانه باعتاق الاولی یصیر رادا نکاح الثانیة وانه بسبیل من ذلک ولکن اجازهما جاز نکاح المعتقة الاولی لان حالة الاجازة کحالة الانشاء فیصح نکاح الحرة ویبطل نکاح الامة **قوله** بطلا ای نکاح هذه ونکاح هذه **قوله** فجعلوه للقران حیث جعلتم العطف بالواو بمنزلة الجمع بلفظة واحدة لا بمنزلة الاجازة متفرقا فان قلت هذا دلیل علی جعل الواو لمطلق الجمع لا للمقارنة اذ لا دلالة فی مثل جاءنی الرجلان علی المقارنة قلت نعم الا ان فی الانشاءات یثبت الحکم لهما معا حتی لو قال اعتقتهما عتقا معا





ولا مال له سوى ذلك فان اقر متصلا عتق من كل ثلثه وان سكت فيما بين ذلك عتق الاول ونصف الثاني وثلث الثالث) لانه لما قال اعتق ابي هذا وسكت يعتق كله لانه يخرج من الثلث لان المفروض ان قيمة العبيد على السواء فلما قال بعد السكوت وهذا وسكت فقد عطفه على الاول فوجب ان يعتق نصف الثاني مع نصف الاول لكن الاول عتق كل الاول ولا يمكن له الرجوع عنه ثم لما قال وهذا فوجب عتق ثلث الثالث مع عتق ثلث كل من الاولين فيعتق ثلث الثالث ولا يمكن الرجوع عن الاولين (فجعلتموه) اى جعلتم حرف العطف فيما اذا اقر متصلا (للقران بمنزلة قوله اعتقهم معا) لانه لو لم يكن للقران بل يثبت الترتيب كان كمسئلة السكوت (قلنا اما الاول فلانه لما عتقت الاولى لم تبق الثانية محلا للتوقف فان نكاح الامة على الحرة لا يجوز فلم تبق الامة محلا للنكاح فبطل نكاحها) واما الثاني والثالث فلان الكلام يتوقف على آخره اذا كان بآخره مغير كالشرط والاستثناء وهنا) اشارة الى هاتين المسئلتين (كذلك) اى آخر الكلام مغير لاوله اما في الاختين فلان اجازة نكاح الثانية توجب بطلان نكاح الاولى واما في الاخبار بالاعتاق فلان قوله اعتق ابي هذا يوجب عتق كله ثم قوله وهذا يوجب ان يكون الثلث منقسما بينهما و لا يعتق من الاول الا بعضه فيكون مغيرا لاول الكلام (بخلاف الامتين) اى في المسئلة الاولى ليس آخر الكلام مغيرا للاول لانه اذا قال اعتقت هذه وهذه فاعتاق الثانية لا يغير اعتاق الاولى فلا يتوقف اول الكلام على آخره وفي مسئلة الاختين آخر الكلام مغير للاول فيتوقف وقد ذكر في الجامع الحصيري قد قيل لا فرق بين مسئلة الامتين ومسئلة الاختين بل غلطوا في الفرق لاختلاف وضع المسئلة وهو ان في مسئلة الامتين قال هذه حرة وهذه حرة وفي مسئلة الاختين قال اجزت نكاح هذه وهذه فانا افرد لكل واحدة منهما تحريرا في مسئلة الامتين فلا يتوقف صدر الكلام على الآخر وفي مسئلة الاختين لم يفرد فيتوقف حتى لو افردها صح نكاح الاولى ولو لم يفرد في الامتين بان قال اعتقت هذه وهذه عتقتا معا وصح نكاحهما (وقد تدخل بين الجملتين فلا توجب المشاركة في قوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق تطلق الثانية واحدة وانما تجب) اى المشاركة (اذا افتقر الآخر الى الاول فيشارك الاول) اى آخر الكلام اوله (فيما تم به الاول بعينه) اى بعين ما تم

قوله سوى ذلك اى لا وارث له سوى ذلك الابن ولا مال له سوى تلك الاعبد اذ لو كان له وارث آخر لم يتحقق الحكم الآتي لنصيب ذلك الابن وتجب السعاية ولو كان له مال آخر وتخرج الاعبد من الثلث يعتق الكل كما لو لم يكن في مرض الموت قيد مساوى قيم العبيد لو كان قيمة الاول اكثر منها لم يعتق كله لانه لا يخرج من الثلث قوله لم تبق الثانية محلا للتوقف لم تبق محلا للتوقف النكاح بل بطل توقف نكاح الثانية عقيب عتق الاولى قبل الفراغ عن التكلم باعتاق الثانية ثم لم يصح التدارك باعتاقها لفوات المحل واما قال لم يتوقف لانها بقيت محلا لان تنكح بعد مصيرها حرة قوله لا يعتق من الاول الا بعضه الحاصل ان عند ابي حنيفة يتغير الاول الى الرق لانه يجب عليه السعاية والمستسعى كالمكاتب والمكاتب عبد ما بقي عليه درهم وعندهما يتغير من براءة الى شغل لانه بدون آخر الكلام عتق مجانا لانه يخرج من الثلث وبعد اعتاق الآخرين لم يبق له الا ثلث الثلث ووجب السعاية في ثلثي قيمته ثم التغير انما يعتبر اذا كان متصلا فلذا لا يثبت فيما اذا وقع الاعتاق او الاجازة متفرقا اختيارا مع سكوت قوله وقد تدخل بين الجملتين الجمل المتعاطفة بالواو ان وقعت في موضع خبر المبتدأ او جزاء الشرط او نحو ذلك فالواو يفيد الجمع بينها في ذلك التعليق والا فالواو يفيد الجمع بينهما في حصول مضمونهما اذ بدون الواو يحتمل الرجوع عن الاول والاضراب والزيادة على ذلك من اعتبار بعض قيود الاولى في الثانية او بالعكس مفوضة الى القرائن والواو لا توجبها ولا تدل عليها قوله وانما تجب اذا افتقر الآخر الى الاول هذا حكم في مطلق العطف بالواو لا في

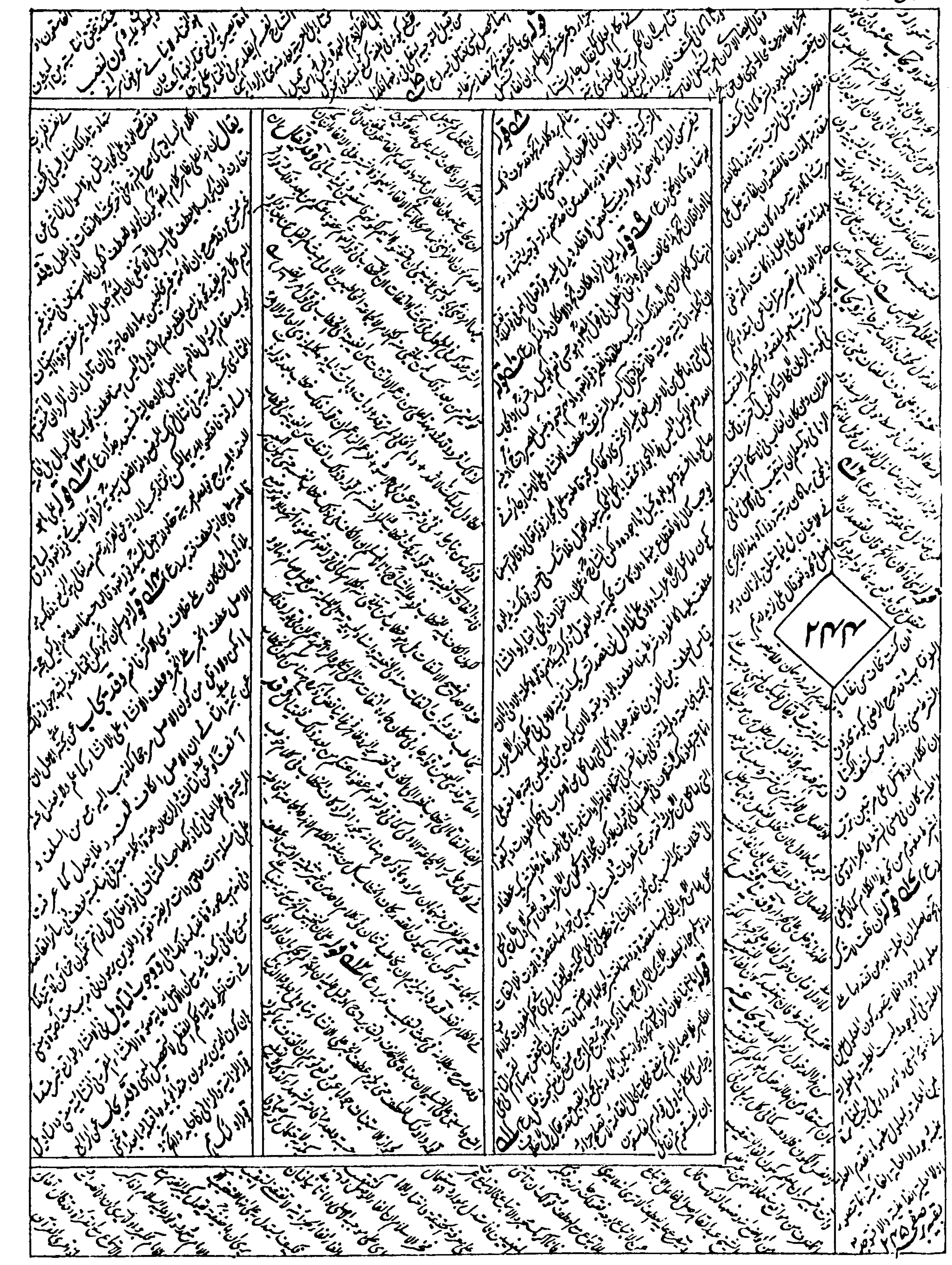


(لا بتقدير مثله) اي مثل ما تم (ان لم يمتنع الاتحاد) اي ان لم يمتنع ان يكون ما تم به الاول متحدا في المعطوف والمعطوف عليه نحو ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق ليس كتكرار قوله ان دخلت الدار فانت طالق فلا يقع الثلث عند ابي حنيفة رحمه الله ههنا بخلاف التكرار فانه يمكن ان يتعلق الاجزية المتكثرة بشرط متحد فيتعلق طالق وطالق وطالق بعين الشرط المذكور وهو قوله ان دخلت الدار لا بتقدير مثله اي لا يقدر شرط اخر حتى يصير كقوله ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق كما زعم ابو يوسف ومحمد رح (او بتقديره) اي بتقدير مثله وهو عطف على قوله لا بتقدير مثله (ان امتنع) اي الاتحاد نحو جاءني زيد وعمرو اذ لا بد ان يكون مجيء زيد غير مجيء عمرو وبعضهم اوجبوا الشركة في عطف الجمل ايضا حتى قالوا ان القران في النظم يوجب القران في الحكم فقالوا في اقيموا الصلوة واتوا الزكوة لا تجب الزكوة على الصبي كما لا تجب الصلوة عليه يشبه ان يكون هذا الحكم عندهم بناء على انه يجب ان يكون المخاطب باحدهما عين المخاطب بالاخر فلما لم يكن الصبي مخاطبا بقوله اقيموا الصلوة لا يكون مخاطبا بقوله واتوا الزكوة لكنا نقول انما لا تجب الزكوة على الصبي لانها عبادة محضة والصبي ليس من اهلها لا للقران في النظم والقائل بوجوب الزكوة على الصبي يقول الخطاب بالصلوة والزكوة يتناول الصبيان لكن العقل خصهم عن وجوب الصلوة اذ هي عبادة بدنية لا عن وجوب الزكوة اذ هي عبادة مالية يمكن اداء الولي عنه (وهذا فاسد عندنا) الاشارة راجعة الى ايجاب الشركة في الجمل (لان الشركة انما تثبت اذا افتقرت الثانية الى الاولى ففي قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر يتعلق العتق بالشرط ايضا لان هذه الجملة في قوة المفرد في حكم الافتقار) لان الاصل في الواو الشركة وهذه انما تثبت اذا عطفت على الجزاء فهذه الجملة وان كانت تامة لكنها في قوة المفرد في حكم الافتقار فعطفت على الجزاء فيكون الواو على اصلها او عطف الاسمية على مثلها بخلاف وضرتك طالق فان اظهار الخبر هنا دليل عدم المشاركة في الجزاء لما ذكر ان الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه انما تثبت اذا افتقرت الثانية الى الاولى نقول وعبدي حر في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر يرد اشكالا لانها جملة تامة غير مفتقرة الى ما قبلها فينبغي ان لا يتعلق بالشرط بل يكون كلاما مستانفا عطفا على المجموع فاجاب بانها في قوة المفرد في حكم الافتقار مع انها جملة تامة لان مناسبتها الجزاء في كونهما جملتين اسميتين ترجح كونها معطوفة على الجزاء لا على مجموع الشرط والجزاء

عطف الجمل خاصة للقطع بان مثل انت طالق وطالق من عطف المفرد ولا حاجة الى تقدير المبتدأ في الثاني **قوله** لا بتقدير مثله لانه جار في الاول فلا يصار اليه الا عند الضرورة **قوله** او بتقدير مثله عطف على قوله بعيد لا على قوله لا بتقدير مثله على ما ذكره المص يعرف بالتامل ولا يخفى عليك ان تقدير المثل في نحو جاءني زيد وعمرو مما لا حاجة اليه لان المجيء المستفاد من جاءني معنى كلي يمكن تعلقه بالمتعددات ولهذا اجمعوا على انه من عطف المفردات دون الجمل وقد عرفت ذلك في مسئلة ترتيب الوضوء **قوله** لانها اي الزكوة عبادة محضة لكونها احد اركان الدين ولان المزكي يجعل المال خالصا لله تعالى ثم يصرفه الى الفقير ليكون كفاية من الله تعالى للعابد في العبادة المحضة من نية وعزيمة ممن عليه الاداء او ممن له النيابة عنه باختياره وهذا مفقود في الصبي فلا يكون من اهل العبادات المحضة وقد يقال انه لو لم يكن اهلا لها لما صح اداؤه وصلاته وصيامه فالاولى ان يقال انه اهل لها لكن لزوم الضرر يمنع لزوم العبادة عليه احترز بالعبادة المحضة عن صدقة الفطر والعشر والخراج لما فيها من معنى المؤنة **قوله** يمكن اداء الولي عنه يعني عدم لزوم العبادات عليه انما هو للعجز عن الاداء نظرا له ولا عجز عن اداء الماليات لانها تتادى بالنائب والجواب انه لا بد في الانابة من اختيار كامل شرعا

فاذا كانت معطوفة على الجزاء تكون في قوة المفرد لان جزاء الشرط بعض الجملة وايضا الواو للعطف والاصل في العطف الشركة فيحمل على الشركة بالامكان وهذا اذا كان المعطوف مفتقرا الى ما قبله حقيقة كما في المفرد او حكما كما في الجملة التي يمكن اعتبارها في قوة المفرد فيحمل على الشركة ليكون الواو جارية على اصلها بقدر الامكان اما اذا لم يمكن حملها على الشركة فلا تحمل وهذا اذا كان المعطوف جملة لا تكون في قوة المفرد فلا تكون مفتقرة الى ما قبلها اصلا كما في اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فالواو تكون لحسن النسق والترتيب ففي قوله ان دخلت الدار فانت طالق وضرتك طالق يمكن حمل قوله وضرتك طالق على الوجهين لكن الظاهر الخبر وهو قوله طالق في قوله وضرتك طالق يرجح العطف على المجموع لا على الجزاء لانه لو كان معطوفا على الجزاء لكفى ان يقول وضرتك فقوله بخلاف وضرتك طالق يرجع الى قوله يتعلق العتق بالشرط (ولهذا جعلنا قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا معطوفا على الجزاء الا على قوله واولئك هم الفاسقون) اي ولاجل ما ذكرنا في قوله وعبكم مما يوجب كونه معطوفا على الجزاء وما ذكرنا في قوله وضرتك طالق من قيام الدليل على عدم المشاركة في الجزاء جعلنا قوله تعالى ولا تقبلوا الى اخره فان قوله تعالى ولا تقبلوا جملة انشائية مثل قوله تعالى فاجلدوا والمخاطب بهما الائمة وقوله تعالى واولئك جملة اخبارية وليس الائمة مخاطبين بها فدليل المشاركة في الجزاء قائم في ولا تقبلوا ودليل عدم المشاركة قائم في واولئك فعطفنا الاول على الجزاء لا الاخر وثمرة هذا تاتي في اخر فصل الاستثناء ان شاء الله تعالى **الفاء** للتعقيب فلهذا تدخل في الجزاء فان قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط ان تدخل على الترتيب من غير تراخ وقد تدخل على العلل نحو جاء الشتاء فتاهب وقد يكون المعلول عين العلة في الوجود لكن في المفهوم غيرها نحو سقاه فارواه ونحو لن يجزي ولد والده

ليحصل معنى الابتلاء وهذا لا يوجد في الصبي **قوله** ودليل المشاركة في الجزاء قائم اي فيما هو جزاء للقذف حدله وهو الجلد فان قلت انما يتم ذلك لو كان عدم قبول الشهادة صالحا لكونه جزاء للقذف وحدا له قلنا الامر كذلك فان الانسان يتالم برد كلامه وعدم قبول شهادته فوق ما يتالم بالضرب وهذا امر مناسب لازالة ما لحق بالمقذوف من العار بتهمة الزنا لانه صدر باللسان الذي صدر منه جريمة القذف كقطع اليد في السرقة الا انه ضم اليه الايلام الحسي لكمال الزجر وعمومه جميع الناس فان منهم من لا ينزجر بالايلام باطنا ومورد الشهادة وقوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا من قبيل الم نشرح لك صدرك وهو ابلغ من لا تقبلوا شهادتهم واوقع في النفس لما فيه من الابهام ثم التفسير **قوله** ودليل عدم المشاركة قائم في اولئك هم الفاسقون لكونها جملة خبرية غير مخاطب بها الائمة بدليل افراد الكاف في اولئك فيجب ان يكون عطفا على الجملة الاسمية اعني قوله والذين يرمون الخ وفيه بحث اما اولا فلان عطف الخبر على الانشاء وبالعكس شائع عند اختلاف الاغراض واما ثانيا فلان افراد كاف الخطاب المتصل باسم الاشارة جائز في خطاب الجماعة كقوله تعالى ثم عفونا عنكم من بعد ذلك على ان التحقيق ان الذين يرمون ليس بمبتدأ بل منصوب بفعل محذوف على ما هو المختار اي اجلدوا الذين يرمون فهي ايضا جملة فعلية انشائية مخاطب بها الائمة فالمانع المذكور قائم ههنا مع زيادة العدول عن الاقرب الى الابعد ولو سلم ان الذين يرمون مبتدأ فلا يبعد في الانشائية الواقعة موقع الخبر من تاويل وصرف لها عن الانشائية كما هو راي الاكثر وحينئذ يصح ان يعطف عليها قوله واولئك هم الفاسقون **قوله** ثمرة هذا تاتي بين ان قوله الا الذين تابوا استثناء من اولئك هم الفاسقون ام من غيره وان القاذف هل تقبل شهادته بعد التوبة ام لا **قوله** وقد تدخل على المعلول بناء على الحقيقة جواب شرط محذوف اي اذا كان كذلك فتاهب فان قلت لا شك ان العلية والمعلولية في وجود الشيء ولا وجود الا في نفسها والعلة يجب ان تكون مغايرة للمعلول متقدمة عليه في الوجود فكيف يتصور اتحادهما في الوجود قلت تسامح في ذلك نظرا الى انه لم يتحقق من الفاعل الا فعل واحد الا انه يسمى بحسب المحل ... وصف الماء على كفه ... حلقه والارواء لا يحصل الا بعد تسربه ... ان ايقال سقاه فما ارواه ... قوله تعالى ... لتنا فاكثرت جدالنا ... كالكشاف ... معنى المراد ... اي اراد النداء واردت جدالنا فيتحقق التعقيب وبعضهم ... ان ترتيب المفسر يكون بعد المفسر في رتبة المعلول بعد العلة ... الفاء المجرد للتعقيب والتاخر في الرتبة **قوله** لن يجزي الولد



حتى يجيء مملوكا فيشتريه فيعتقه فان قال بعت هذا العبد منك فقال الآخر فهو حر يكون قبولا بخلاف هو حر ولو قال لخياط ايكفيني

هذا الثوب قميصا فقال نعم فقال فاقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفي يضمن كما لو قال اذ كفاني فاقطعه بخلاف قوله اقطعه وقد تدخل على العلل نحو

ابشر فقد اتاك الغوث ونظيره ادّ الى الفا فانت حر يعتق في الحال وكذا انزل فانت آمن) اعلم ان اصل الفاء ان تدخل على المعلول لانها للتعقيب والمعلول

يعقب العلة وانما تدخل على العلل لان المعلول اذا كان مقصودا من العلة يكون علة غائية للعلة فيصير العلة معلولا فلهذا تدخل على العلل باعتبار انها

معلول ومن ذلك قوله تعالى وتزودوا فان خير الزاد التقوى وقول الشاعر اذا ملك لم يكن ذا هبة فدعه فدولته ذاهبة ونظائره كثيرة وانما قلنا يعتق في الحال

لان قوله فانت حر معناه لانك حر ولا يمكن ان يكون فانت حر جواب الامر لان جواب الامر لا يقع الا الفعل المضارع لان الامر انما يستحق الجواب بتقدير ان

وكلمة ان تجعل الماضي بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل وانما تجعل ذلك اذا كانت ملفوظة اما اذا كانت مقدرة فلا

كما تقول ان تأتني اكرمتك ولا تقول ائتني اكرمتك بل يجب ان يقال ائتني اكرمك وكذا في الجملة الاسمية تقول ان تأتني فانت مكرم ولا تقول ائتني

فانت مكرم فكما لا تجعل ان المقدرة الماضي بمعنى المستقبل فكذلك لا تجعل الاسمية بمعنى المستقبل ايضا بل اولى لان مدلول الجملة الاسمية بعيد من المستقبل

ومدلول الماضي قريب اليه لاشتراكهما في كونهما فعلا ولدلالتهما على الزمان فلما لم تجعل الماضي بمعنى المستقبل لم تجعل الاسمية بمعناه بالطريق الاولى (ثم للتراخي

التراخي وهو) اي الترتيب مع التراخي (راجع الى التكلم عنده) اي عند ابي حنيفة (والى الحكم عندهما فان قال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعندهما

يتعلقن جميعا وينزلن مرتبا فان كانت مدخولا بها يقع الثلث وان لم تكن مدخولا بها يقع واحدة وكذا ان قدم الشرط وعنده في غير المدخول بها)

اي عند ابي حنيفة في غير المدخول بها اذا قدم الجزاء وانما قيد بتقديم الجزاء لانه يأتي هنالك قوله وان قدم الشرط فيحمل على ان البحث السابق في

تقديم الجزاء (يقع الاول) اي في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال انت طالق وسكت لان التراخي عنده انما هو في التكلم (ويلغو الباقي) لعدم المحل

يعني ان الولد سبب لحيوته حقيقية فهو بالاعتاق يصير سببا لحيوته الحكمية لان الرق موت حكمي فالفاء ههنا لمجرد التأخر بالمعلولية لا بالزمان فبالاشتراء يحصل الملك

وبالملك يحصل العتق لان وضع الشراء لاثبات الملك والاعتاق لازالته فلا يكون حكما للشراء الا انه يصح اضافة العتق الى الشراء لكونه موجبا لموجب العتق قوله فهو

حر مع الفاء يقتضي القبول كانه قال قبلت فهو حر اذ الاعتاق لا يترتب على الايجاب الا بعد ثبوت القبول بخلاف هو حر فانه يحتمل ان يكون ردا للايجاب بثبوت الحرية قبله وكذا

الاذن بالقطع بدون الفاء اذن مطلق ومع الفاء مقيد بالشرط اي ان كان كافيا فاقطعه قوله وقد تدخل على العلل دخول الفاء على الجمل الواردة بعد الاوامر والنواهي شائع

مستفيض في كلام العرب على معنى كون ما بعدها سببا لما قبلها ولما كان الفاء للتعقيب والسبب مقدم على المسبب لا متعقب اياه تكلف القوم لتحقيق التعقيب بان ما بعد الفاء علة باعتبار معلول

باعتبار دخول الفاء عليه معلول باعتبار المعلولية لا باعتبار العلية وذلك لان المعلول الذي هو الحكم السابق على الفاء كالابشار مثلا علة غائية للعلة التي دخلت عليها الفاء كالاخبار

باتيان الغوث لكونه مقصودا منها فيكون تلك العلة التي دخلت عليها الفاء معلولا بالنظر الى تلك العلة الغائية وانت خبير بان ليس الابشار علة غائية لاتيان الغوث ولا الامر بالتزود

لكون خير الزاد التقوى ولا الامر بالعبادة لكون العبادة حقا لله تعالى في مثل اعبد ربك فالعبادة حق له ولا الامر بتركه لذهاب دولته الى غير ذلك مما هو علة غائية للاخبار بذلك في النظر

العلة الغائية انما تكون علة لعلية العلة لا للعلة نفسها فكيف يكون ما دخل عليه الفاء معلولا والاقرب ما ذكره القوم من انها انما تدخل على العلل باعتبار انها تدوم فيتراخى عن ابتداء الحكم

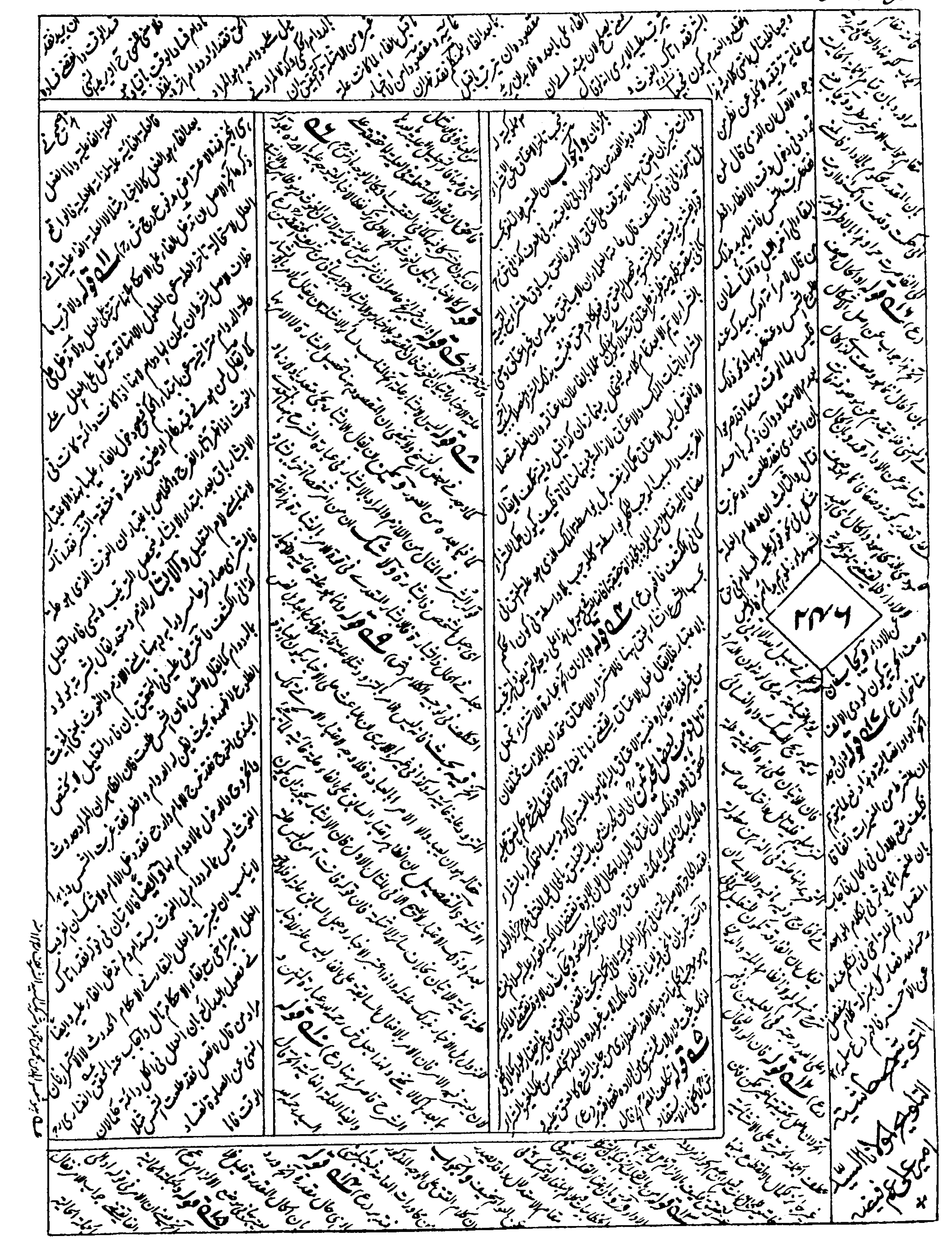
فان الغوث باق بعد الابشار قوله ادّ الى الفا فانت حر يعتق في الحال بخلاف ادّ الى الفا وانت حر فان الواو للحال فيفيد ثبوت الحرية مقارنا لمضمون العامل وهو تادية الالف وهذا

معنى كون الحال قيدا للعامل اي يكون حصول مضمون العامل مقارنا لحصول مضمون الحال من غير دلالة على حصول مضمونه سابقا على حصول مضمون العامل للقطع بانه لا دلالة لقولنا ائتني وانت

راكب على كونه راكبا حالة الاتيان وقد توهم بعضهم انه يجب تقدم مضمون الحال على العامل لكونها قيدا له وشرطا فيلزم الحرية قبل الاداء فاجاب عنه بانه من باب القلب لكن حرا وانت مؤد

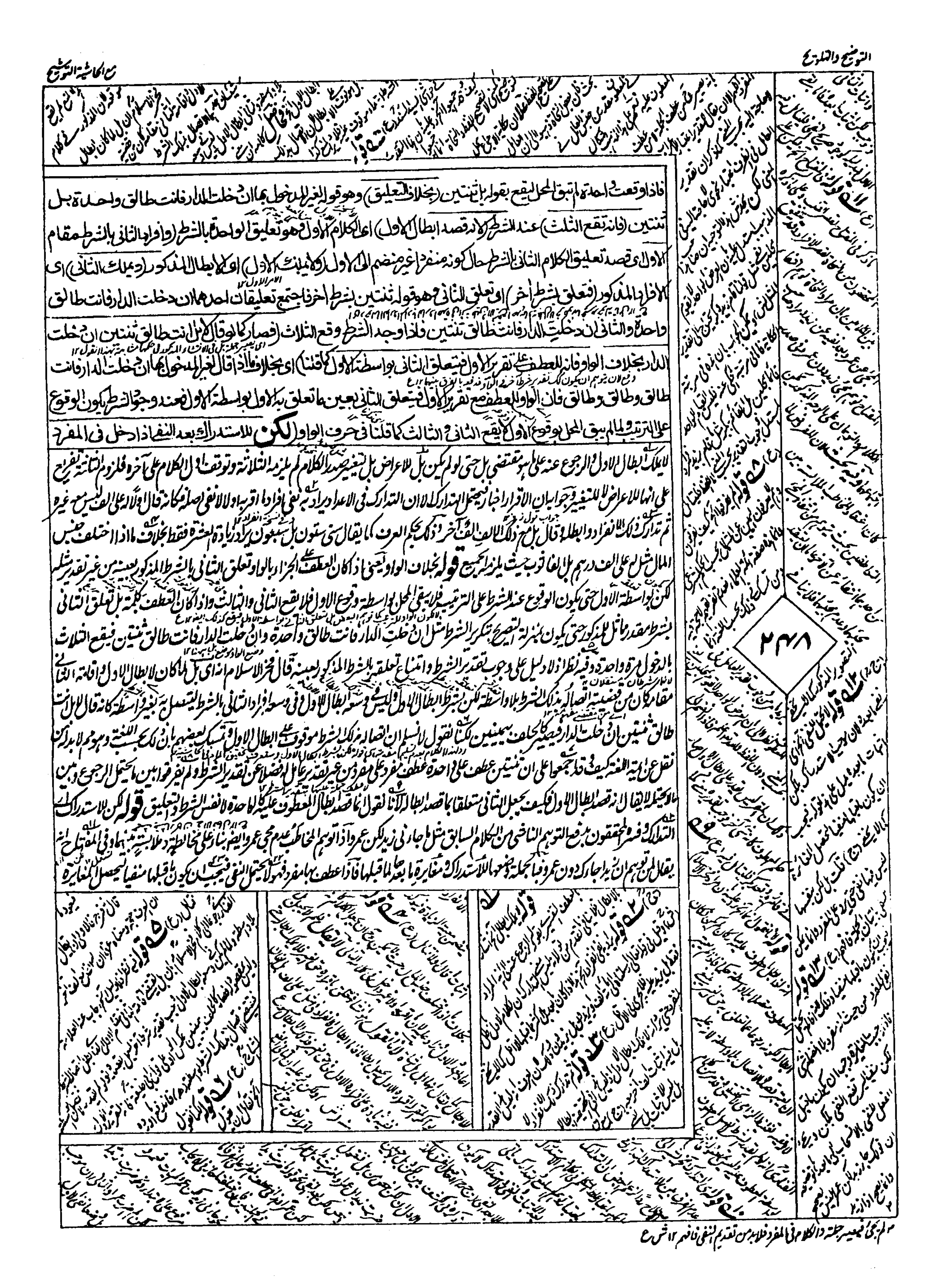
الى الفا وهي حال مقدرة اي ادّ الى الفا مقدرا الحرية في حالة الاداء او الجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر اي ادّ الى الفا تصير حرا والحال وصف والوصف لا يتقدم الموصوف فالحرية

تتأخر عن الاداء قوله يقع الاول اي في الحال لانه وجد في آخر الكلام ما يغيره الا ان من شرط التغيير الاتصال ليكون كلاما واحدا فيتوقف اوله على آخره واذا اعتبر التراخي في التكلم صار كل منها



لان المرأة غير مدخول بها (وان قدم الشرط تعلق الاول ونزل الثاني) اى وقع في الحال العدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق (ولغا الثالث) لعدم المحل وفائدة تعلق الاول انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق (وفي المدخول بها) اى ان قدم الجزاء ولم يذكره بالعدد السابق (نزل الاول والثاني) اى يقعان في الحال العدم تعلقهما بالشرط كانه سكت عليهما ثم قال انت طالق ان دخلت الدار ولما كانت المرأة مدخولا بها تكون محلا فتقع تطليقتان (وتعلق الثالث) لقربه بالشرط (وان قدم) اى الشرط (تعلق الاول ونزل الباقي) وهذا ظاهر وانما جعل ابو حنيفة التراخي راجعا الى التكلم لان التراخي في الحكم مع عدمه في التكلم ممتنع في الانشاءات لان الاحكام لا تتراخى عن التكلم فيها فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا كما في التعليقات فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق يصير كانه قال عند الدخول انت طالق وليس هذا القول في الحال تطليقا اى تكلما بالطلاق بل يصير تطليقا عند الشرط (بل للاعراض عما قبله واثبات ما بعده على سبيل التدارك نحو جاءني زيد بل عمرو فلهذا قال زفر رحمه الله في قوله على الف بل الفان يجب ثلثة الاف لانه لا يملك ابطال الاول كقوله انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلثا قلنا الاخبار يحتمل التدارك عرفا) اى في العرف (في نفي انفراده) ذا اشارة الى التدارك اى التدارك في الاعداد بكلمة بل يراد به نفي الانفراد عرفا (نحو سني ستون بل سبعون بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الكذب) اى الانشاء لا يحتمل التدارك لان المراد بالتدارك تدارك الكذب في الانشاء لا يحتمل الكذب (فقلنا) تعقيب لقوله بخلاف الانشاء اى لما لم يكن الانشاء محتملا للصدق والكذب قلنا (تقع الواحدة اذا قال ذلك) اى قوله انت طالق واحدة بل ثنتين (لغير المدخول بها) فانه اذا قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة وقعت واحدة فلا يمكن التدارك والابطال لكونه انشاء

بمنزلة كلام منفصل عن الآخر **قوله** كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال انت طالق فان قلت لما جعل ثم بمنزلة السكوت فلا وجه لتقدير الواو ولما جعلته اى حكم المنقطع عما قبله فلا وجه لاثبات الشركة فيما تم به الاول اعني المبتدأ فيصير كانه قال طالق من غير عاطف ولا مبتدأ فلا يثبت به شئ قلت ثم تتضمن معنى الجمع والتراخي واذا قام السكوت مقام التراخي بقي الجمع وهو معنى الواو ثم الاتصال صورة كاف في صحة العطف واثبات المشاركة في المبتدأ بخلاف التعليق بالشرط فانه يتوقف على الاتصال صورة ومعنى حتى لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق لا يتعلق الثاني والثالث **قوله** وانما جعل ابو حنيفة رحمه الله التعليل المذكور يخص الانشاء وما ذكره غيره من انها لمطلق التراخي فينصرف الى الكامل وهو في اللفظ والحكم جميعا وايضا دخلت كلمة التراخي على اللفظ فيظهر اثرها فيه ايضا يعم الخبر والانشاء **قوله** كان التكلم متراخيا تقديرا جواب عن دليلهما ان التكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلا ولا صحة للعطف مع الانفصال **قوله** بل للاعراض عما قبله اي جعله في حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته او نفيه اذا انضم اليه لا صار نصا في نفي الاول نحو جاءني زيد لا بل عمرو وكذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك ان الكلام الاول باطل وغلط بل ان الاخبار به كان ينبغي بان يقع وبعضهم على ان معنى الاعراض هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثاني تداركا لما وقع اولا من الغلط وبالجملة وقوعها في كلام الله تعالى يكون للاضراب من غير رجوع وابطال **قوله** ولهذا قال زفر رحمه الله اى ولكونها للاعراض لزمه ثلثة الاف لانه

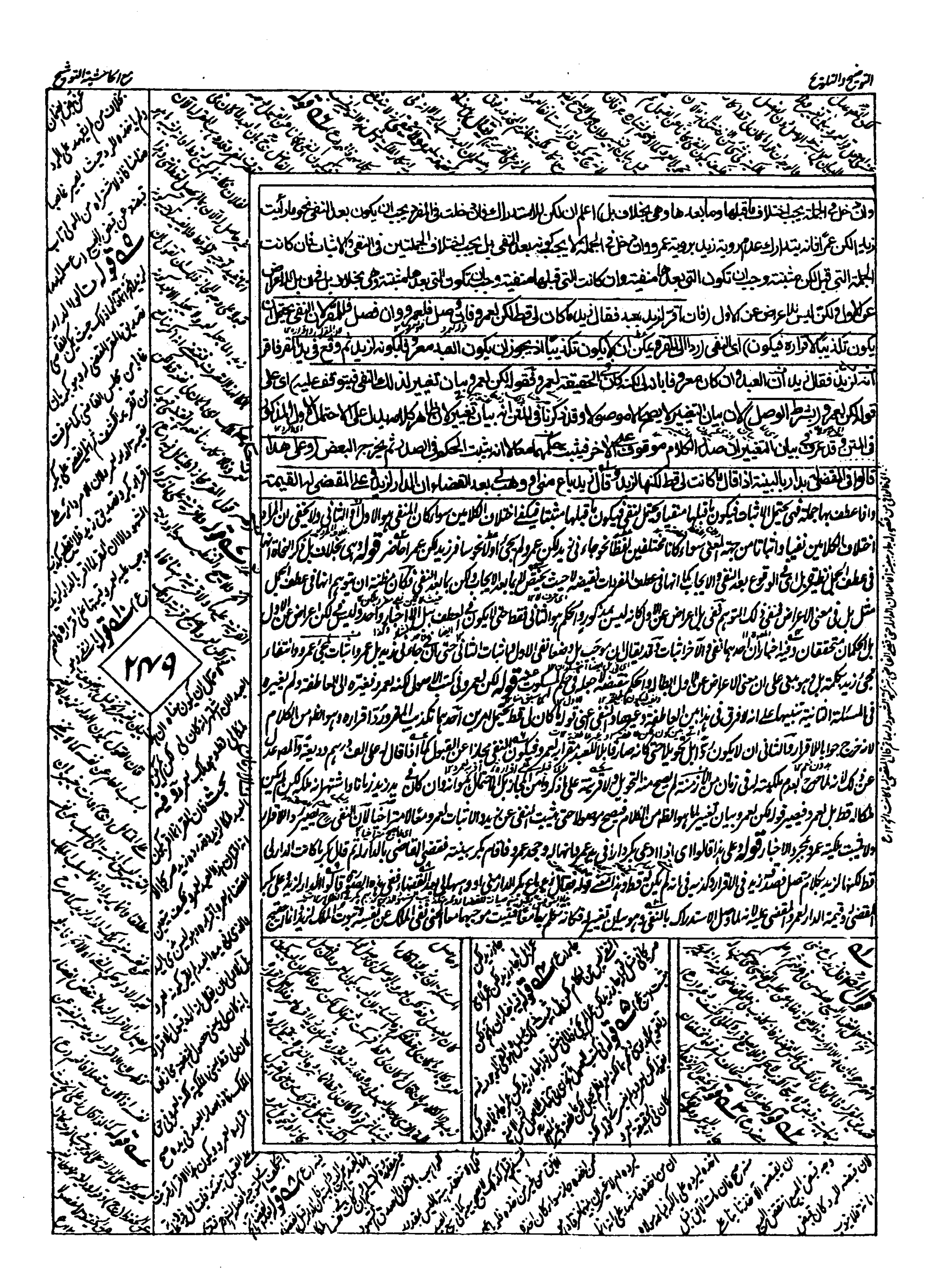


فاذا وقعت واحدة لم يبق المحل ليقع بقوله بل ثنتين (بخلاف التعليق) وهو قوله لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين (فانه يقع الثلث) عند الشرط (لانه قصد ابطال الاول) اي الكلام الاول وهو تعليق الواحدة بالشرط (وافراد الثاني بالشرط مقام الاول) اي قصد تعليق الكلام الثاني بالشرط حال كونه منفردا غير منضم الى الاول (ولا يملك الاول) اي لا يملك ابطال المذكور (ويملك الثاني) اي الافراد المذكور (فتعلق بشرط آخر) اي تعلق الثاني وهو قوله ثنتين بشرط آخر فاجتمع تعليقات احدهما ان دخلت الدار فانت طالق واحدة والثاني ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فاذا وجد الشرط وقع الثلاث (فصار كما لو قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار بخلاف الواو فانه للعطف على تقرير الاول فيتعلق الثاني بواسطة الاول كما قلنا) اي بخلاف ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق فان الواو للعطف مع تقرير الاول فيتعلق الثاني بعين ما تعلق به الاول بواسطة الاول فعند وجود الشرط يكون الوقوع على الترتيب ولما لم يبق المحل بوقوع الاول لا يقع الثاني والثالث كما قلنا في حرف الواو (**لكن** للاستدراك بعد النفي اذا دخل في المفرد

لا يملك ابطال الاول والرجوع عنه على ما هو مقتضى بل حتى لو لم يكن بل للاعراض بل لتغيير صدر الكلام لم يلزمه الثلاثة وتوقف اول الكلام على آخره فلزوم الثلاثة تفريع على انها للاعراض لا للتغيير وجوابه ان الاقرار اخبار فيحتمل التدارك لا ان التدارك في الاعداد يراد به نفي انفراد ما اقر به لا نفي اصله فكانه قال لفلان علي الف ليس معه غيره ثم تدارك ذلك الانفراد وابطله وقال بل معه الف آخر وذلك بحكم العرف كما يقال سني ستون بل سبعون يراد زيادة العشرة فقط بخلاف ما اذا اختلف جنس المال مثل له علي الف درهم بل الف ثوب حيث يلزمه الجميع **قوله** بخلاف الواو يعني اذا كان العطف على الجزاء بالواو وتعلق الثاني بالشرط المذكور بعينه من غير تقدير شرط لكن بواسطة الاول حتى يكون الوقوع عند الشرط على الترتيب فلا يبقى المحل بواسطة وقوع الاول فلا يقع الثاني والثالث واذا كان العطف بكلمة بل تعلق الثاني بشرط مقدر مماثل للمذكور حتى يكون بمنزلة التصريح بتكرير الشرط مثل ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فيقع الثلاث بالدخول مرة واحدة وفيه نظر اذ لا دليل على وجوب تقدير الشرط وامتناع تعلقه بالشرط المذكور بعينه قال فخر الاسلام انه اي بل لما كان لابطال الاول واقامة الثاني مقامه كان من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ابطال الاول وفي وسعه افراد الثاني بالشرط ليتصل به بغير واسطة كانه قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فيصير كالحالف بيمينين لكنا نقول لا نسلم ان اتصاله بذلك الشرط موقوف على ابطال الاول وتمسك بعضهم بان ذلك بحسب اللغة وهو مما لا بد له من نقل عن ائمة اللغة كيف وقد اجمعوا على ان ثنتين عطف على واحدة عطف مفرد على مفرد من غير تقدير عامل فضلا عن تقدير الشرط ولم يفرقوا بين ما يحتمل الرجوع وبين ما لا يحتمله لا يقال انه قصد ابطال الاول فكيف يجعل الثاني متعلقا بما قصد ابطاله لانا نقول انما قصد ابطال المعطوف عليه لا حدة لا نفس الشرط والتعليق **قوله** لكن للاستدراك فسر المحققون برفع التوهم الناشي من الكلام السابق مثل ما جاءني زيد لكن عمرو اذا توهم المخاطب عدم مجيء عمرو ايضا بناء على مخالطة وملابسة بينهما وفي المفتاح انه يقال لمن توهم ان زيدا جاءك دون عمرو وفي الجملة وضعها للاستدراك ومغايرة ما بعدها لما قبلها فاذا عطف بها مفرد فهو لا يحتمل النفي فيجب ان يكون ما قبلها منفيا ليحصل المغايرة

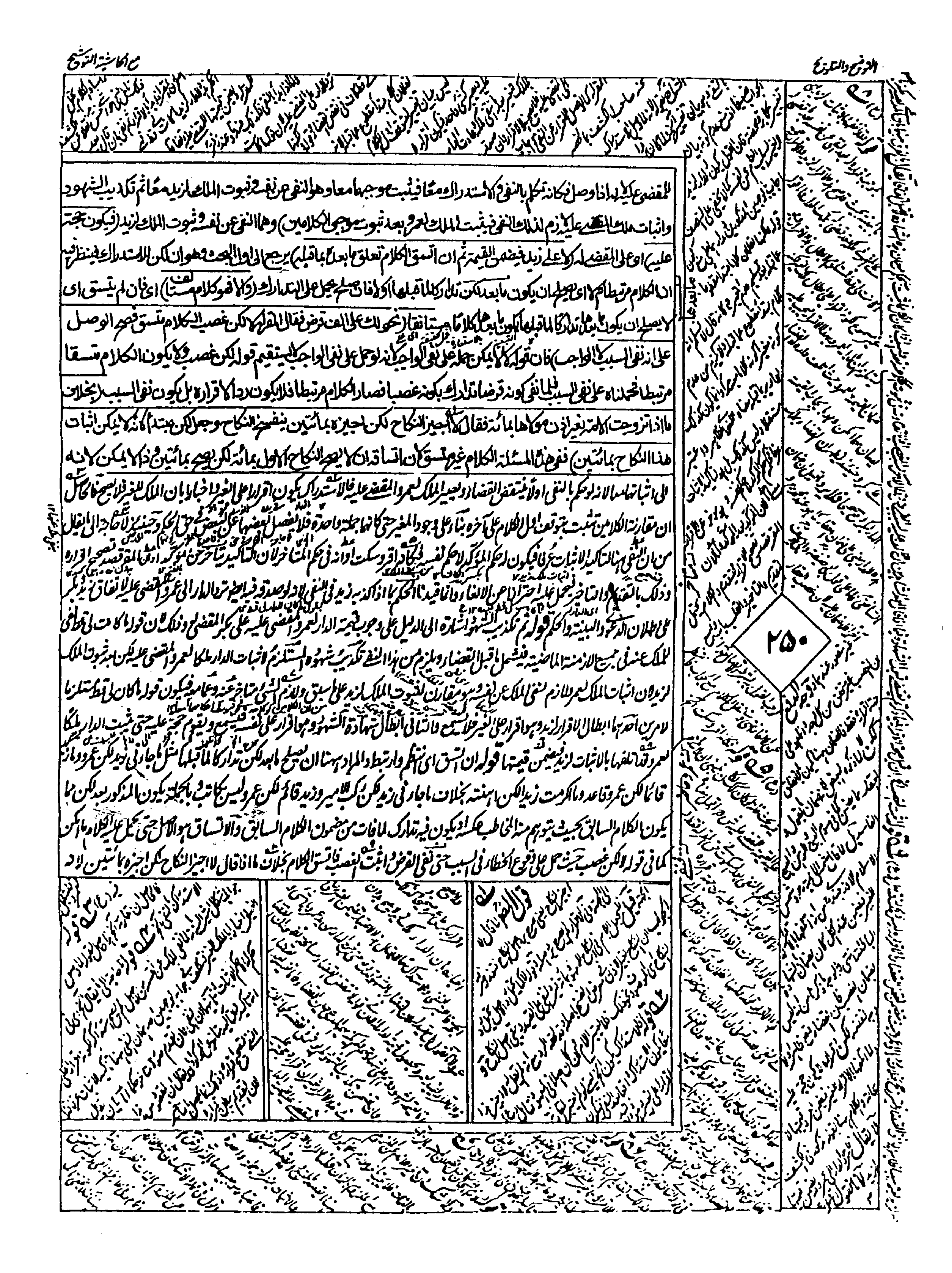
٢٤٨

مع انه يمكن تفسير جملة ذا الكلام في المفرد فلا بد من تقدم النفي فافهم ١٢ ش ع



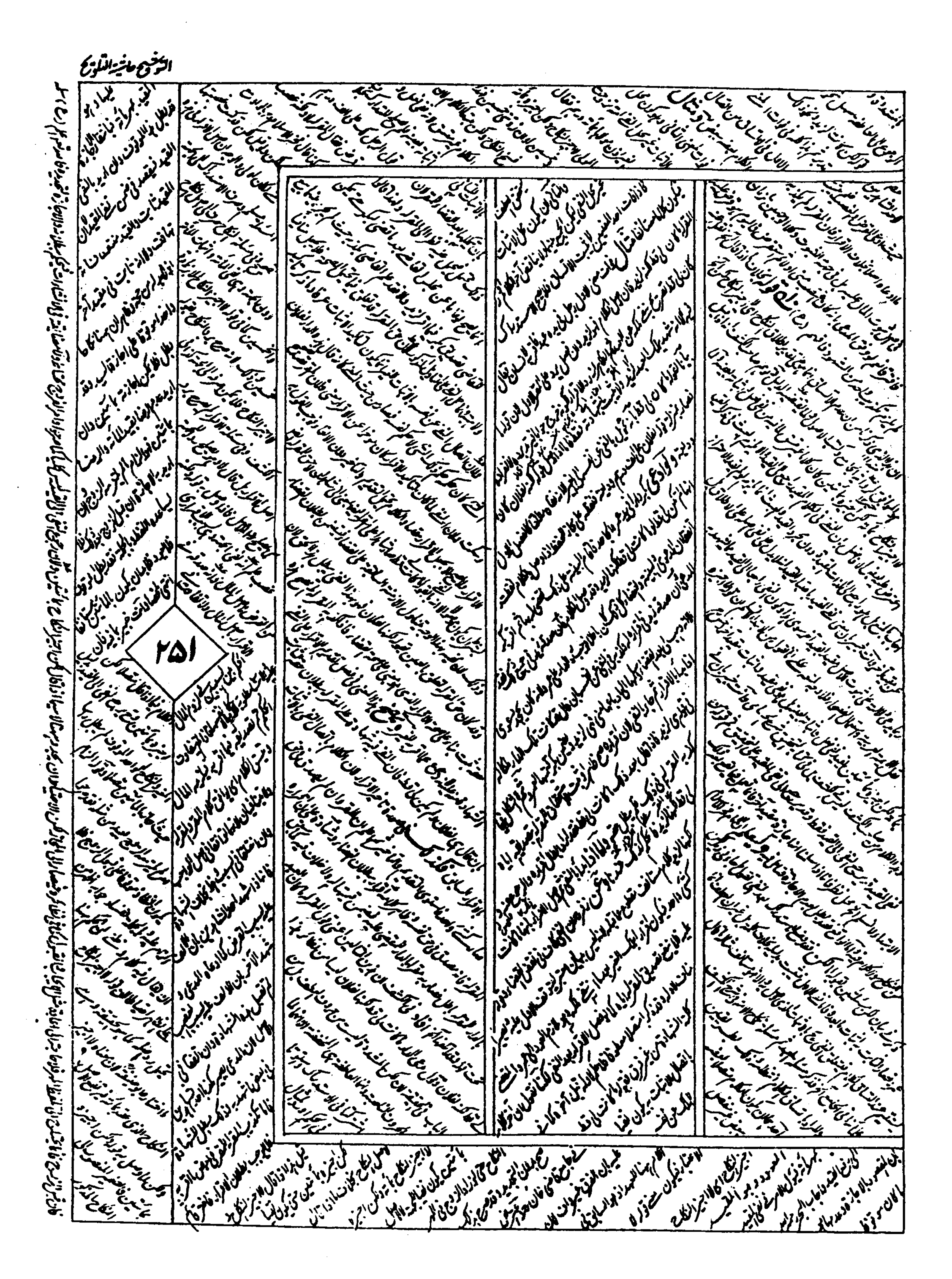
وان دخل في الجملة يجب اختلاف ما قبلها وما بعدها وهي بخلاف بل) اعلم ان لكن للاستدراك فان دخلت في المفرد يجب ان يكون بعد النفي نحو ما رأيت زيدا لكن عمرا فانه يتدارك عدم رؤية زيد برؤية عمرو وان دخل في الجملة لا يجب كونه بعد النفي بل يجب اختلاف الجملتين في النفي والاثبات فان كانت الجملة التي قبل لكن مثبتة وجب ان تكون التي بعدها منفية وان كانت التي قبلها منفية وجب ان تكون التي بعدها مثبتة وهي بخلاف بل فان بل للاعراض عن الاول ولكن ليس للاعراض عن الاول (فان اقر لزيد بعبد فقال زيد ما كان لي قط لكن لعمرو فان وصل فلعمرو وان فصل فللمقر لان النفي يحتمل ان يكون تكذيبا للاقرار فيكون) اي النفي (ردا للاقرار ويحتمل ان لا يكون تكذيبا اذ يجوز ان يكون العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فاقر انه لزيد فقال زيد انت العبد ان كان معروفا بانه لي لكنه في الحقيقة لعمرو فقوله لكن لعمرو بيان تغيير لذلك النفي فيتوقف عليه) اي على قوله لكن لعمرو (بشرط الوصل) لان بيان التغيير لا يصح الا موصولا وقد ذكرنا في المتن انه بيان تغيير لان الظاهر كان مستعملا على الاحتمال الاول المذكور في المتن وقد عرفت في بيان التغيير ان صدر الكلام موقوف على الاخر فيثبت حكمهما معا لا انه يثبت الحكم في الصدر ثم يخرج البعض (وعلى هذا قالوا في المقضي له بدار بالبينة اذا قال ما كانت لي قط لكنها لزيد وقال زيد باع منه او وهب بعد القضاء ان الدار لزيد وعلى المقضي له القيمة

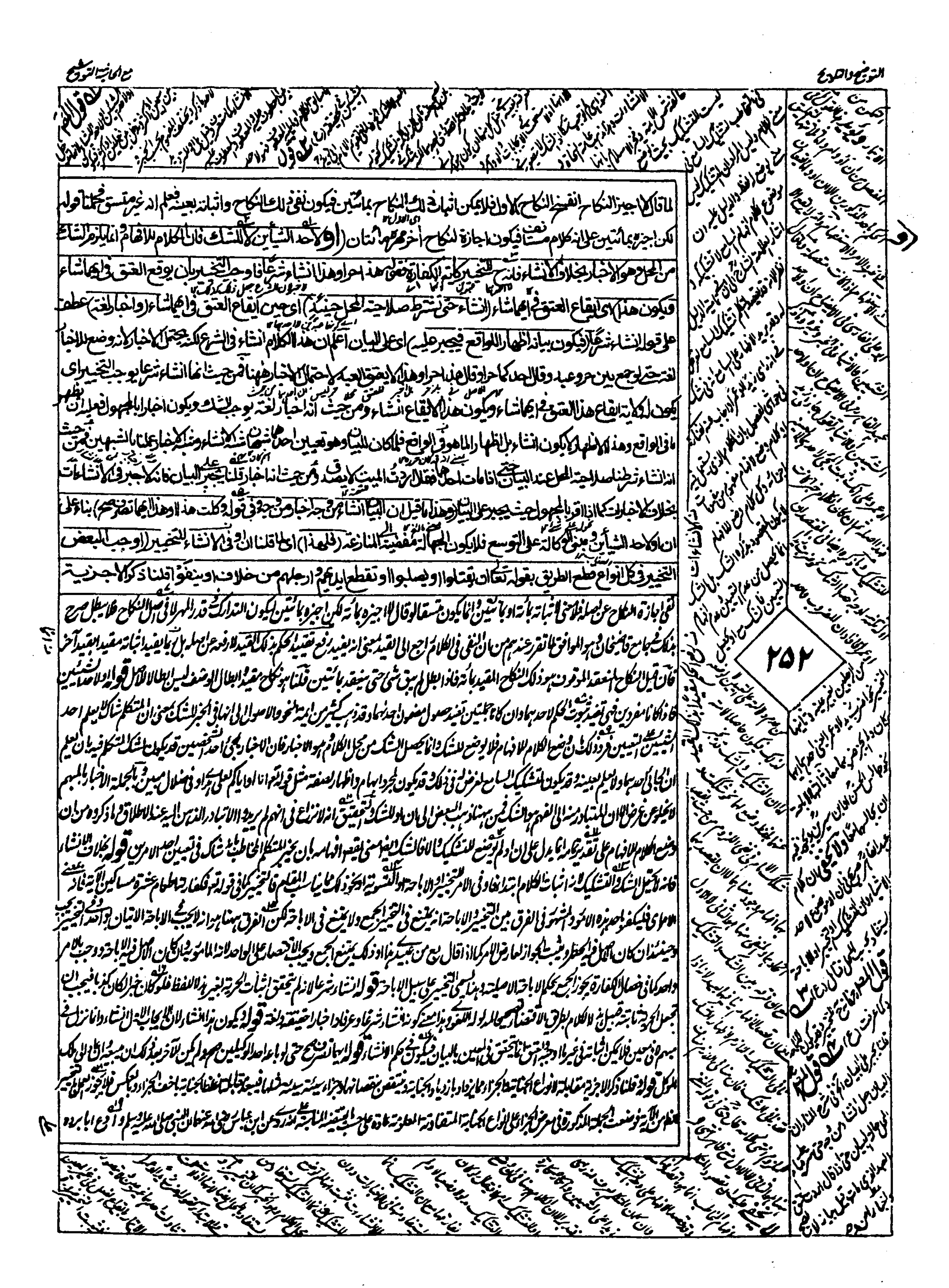
واذا عطف بها جملة فهي تحتمل الاثبات فيكون ما قبلها منفيا وتحتمل النفي فيكون ما قبلها مثبتا فيكفي اختلاف الكلامين سواء كان المنفي هو الاول او الثاني ولا يخفى ان المراد اختلاف الكلامين نفيا واثباتا من جهة المعنى سواء كانا مختلفين لفظا نحو جاءني زيد لكن عمرو لم يجئ او لا نحو سافر زيد لكن عمرا حاضر قوله وهي بخلاف بل ذكر النحاة انها في عطف الجمل نظير بل اي في الوقوع بعد النفي والايجاب كما انها في عطف المفردات نقيضة لا حيث تختص لا بما بعد الايجاب ولكن بما بعد النفي فكان مظنة ان يتوهم انها في عطف الجمل مثل بل في معنى الاعراض فنفى ذلك التوهم فقال بل للاعراض عن الاول كانه ليس بمذكور والحكم هو الثاني فقط حتى لا يكون في العطف بل الا اخبار واحد وليس لكن للاعراض عن الاول بل الكلامان متحققان وفيه اخباران احدهما نفي والاخر اثبات وقد يقال ان موجب بل وضعا نفي الاول واثبات الثاني حتى يكون جاءني زيد بل عمرو اثبات مجيء عمرو وانتفاء مجيء زيد بكلمة بل وهو مبني على ان معنى الاعراض عن الاول ابطاله والحكم بنقيضه لا جعله في حكم المسكوت عنه قوله لكن لعمرو وفي كتب الاصول لكنه لعمرو فغيره الى العاطفة ولم يغيره في المسئلة الثانية تنبيها على انه لا فرق في هذا بين العاطفة وغيرها والنفي في قوله ما كان لي قط يحتمل امرين احدهما تكذيب المقر ورد اقراره وهو الظاهر من الكلام لانه خرج جوابا للاقرار والثاني ان لا يكون تكذيبا بل تحويلا حتى كانه صار قابلا للعبد مقرا به لعمرو فيكون النفي مجازا عن القبول كما اذا قال له علي الف درهم وديعة والمودع عندي ذلك لانه لما صرح بعدم ملكيته لنفي زمان من الازمنة لم يصح منه التحويل ولا قرينة على ذكر المجاز بل الاحتمال نحو انه وان كان في يد زيد زمانا واشتهر انه ملكه لكن لم يكن ملكا له قط بل لعمرو فيصير قوله لكن لعمرو بيان تغيير لما هو الظاهر من الكلام فيصح موصولا حتى يثبت النفي عن زيد والاثبات لعمرو معا لا مترتبا لان النفي ح يصير ردا للاقرار ولا يثبت ملكية عمرو بمجرد الاخبار قوله وعلى هذا قالوا اي اذا ادعى بكر دارا في يد عمرو بانها له وجحد عمرو فاقام بكر بينة فقضى القاضي بالدار له ثم قال بكر ما كانت الدار لي قط لكنها لزيد بكلام متصل فصدقه زيد في الاقرار وكذبه في انه لم يكن له قط وهذا معنى قوله فقال زيد باعها بكر الدار مني او وهبها لي بعد القضاء ففي هذه الصورة قالوا الدار لزيد وعلى بكر المقضي له قيمة الدار لعمرو المقضي عليه لانه لما وصل الاستدراك بالنفي وهو بيان تغيير فكانه تكلم بهما معا فيثبت موجبهما معا وهو نفي الملك عن نفسه وثبوت الملك لزيد اما من جهة



للمقضي عليه لما اذا وصل فكانه تكلم بالنفي والاستدراك معا فيثبت موجبهما معا وهو النفي عن نفسه وثبوت الملك لزيد معا ثم تكذيب الشهود
واثبات ملك للمقضي عليه لازم لذلك النفي فيثبت الملك لعمرو بعد ثبوت موجبي الكلامين) وهما النفي عن نفسه وثبوت الملك لزيد (فيكون حجة
عليه) اي على المقضي له (لا على زيد فيضمن القيمة ثم ان اتسق الكلام تعلق ما بعده بما قبله) يرجع الى اول البحث وهو ان لكن للاستدراك فينظر فيه
ان الكلام مرتبط ام لا اي يصلح ان يكون ما بعد لكن تداركا لما قبلها اولا فان صلح حمل على الاستدراك (والا فهو كلام مستأنف) اي فان لم يتسق اي
لا يصلح ان يكون ما بعدها تداركا لما قبلها يكون ما بعدها كلاما مستأنفا (نحو لك علي الف قرض فقال المقر له لا لكن غصب الكلام متسق فصح الوصل
على انه نفي السبب لا الواجب) فان قوله لا لا يمكن حمله على نفي الواجب لانه لو حمل على نفي الواجب لا يستقيم قوله لكن غصب ولا يكون الكلام متسقا
مرتبطا فحملناه على نفي السبب فالمنفي كونه قرضا فتدارك بكونه غصبا فصار الكلام مرتبطا فلا يكون ردا للاقرار بل يكون نفيا للسبب (بخلاف
ما اذا تزوجت الامة بغير اذن مولاها بمائة فقال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين ينفسخ النكاح وجعل لكن مبتدأ) لانه لا يمكن اثبات
هذا النكاح بمائتين) ففي هذه المسئلة الكلام غير متسق لان اتساقه ان لا يصح النكاح الاول بمائة لكن يصح بمائتين وذا لا يمكن لانه

الى اثباتهما لانه لو حكم بالنفي اولا لم ينتقض القضاء ويصير الملك لعمرو المقضي عليه فالاستدراك يكون اقرارا على الغير واخبارا بان الملك للغير فلا يصح فالحاصل
ان مقارنة الكلامين تثبت بتوقف اول الكلام على آخره بناء على وجود المغير حتى كانهما جملة واحدة فلا يفصل بعضها عن البعض في حق الحكم وحينئذ لا حاجة الى ما يقال
من ان النفي ههنا للتأكيد لا الاثبات عرفا فيكون له حكم المؤكد لا حكم نفسه فكأنه اقر وسكت او انه في حكم المتأخر لان التأكيد متأخر عن المؤكد او ان المقر قصد تصحيح اقراره
وذلك بالتقديم والتأخير فيحمل عليه احترازا عن الالغاء وانما قيدنا الحكم بما اذا كذبه زيد في النفي لانه لو صدقه فيه ايضا ترد الدار الى عمرو المقضي عليه لاتفاقهما يعني زيد وبكر
على بطلان الدعوى والبينة والحكم قوله ثم تكذيب الشهود اشارة الى الدليل على وجوب قيمة الدار لعمرو المقضي عليه على بكر المقضي له وذلك ان قوله ما كانت لي قط نفي
للملك عنه في جميع الازمنة الماضية فيشمل ما قبل القضاء ويلزم من هذا النفي تكذيب شهوده المستلزم اثبات الدار ملكا لعمرو المقضي عليه لكن بعد ثبوت الملك
لزيد لان اثبات الملك لعمرو لازم لنفي الملك عن نفسه وهو مقارن لثبوت الملك لزيد على ما سبق واللازم للشيء متأخر عنه او مقارن معه فيكون قوله ما كان لي قط مستلزما
لامرين احدهما ابطال الاقرار لزيد وهو اقرار على الغير فلا يسمع والثاني ابطال شهادة الشهود وهو اقرار على نفسه فيسمع ويقوم حجة عليه حتى يثبت الدار ملكا
لعمرو وقد اتلفها بالاقرار لزيد فيضمن قيمتها قوله ان اتسق اي انتظم وارتبط والمراد ههنا ان يصلح ما بعد لكن تداركا لما قبلها مثل ما جاءني زيد لكن عمرو وما زيد
قائما لكن عمرو قاعد وما اكرمت زيدا لكن اهنته بخلاف ما جاءني زيد لكن ركب الامير وزيد قائم لكن عمرو ليس بكاتب وبالجملة يكون المذكور بعد لكن مما
يكون بالكلام السابق بحيث يتوهم منه المخاطب عكسه اذ يكون فيه تدارك لما فات من مضمون الكلام السابق والاتساق هو الاصل حتى يحمل عليه الكلام ما امكن
كما في قوله لا لكن غصب حيث حمل على وقوع الخطأ في السبب حتى نفي القرض واثبت الغصب فاتسق الكلام بخلاف ما اذا قال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين لانه





لما قال لا اجيز النكاح انفسخ النكاح لا اول فلا يمكن اثبات ذلك النكاح بمائتين فيكون نفي ذلك النكاح واثباته بعينه فعلم انه غير متسق فجعلنا قوله
لكن اجيزه بمائتين على انه كلام مستانف فيكون اجازة لنكاح آخر مهره مائتان (او لاحد الشيئين لا للشك فان الكلام للافهام واما يلزم الشك

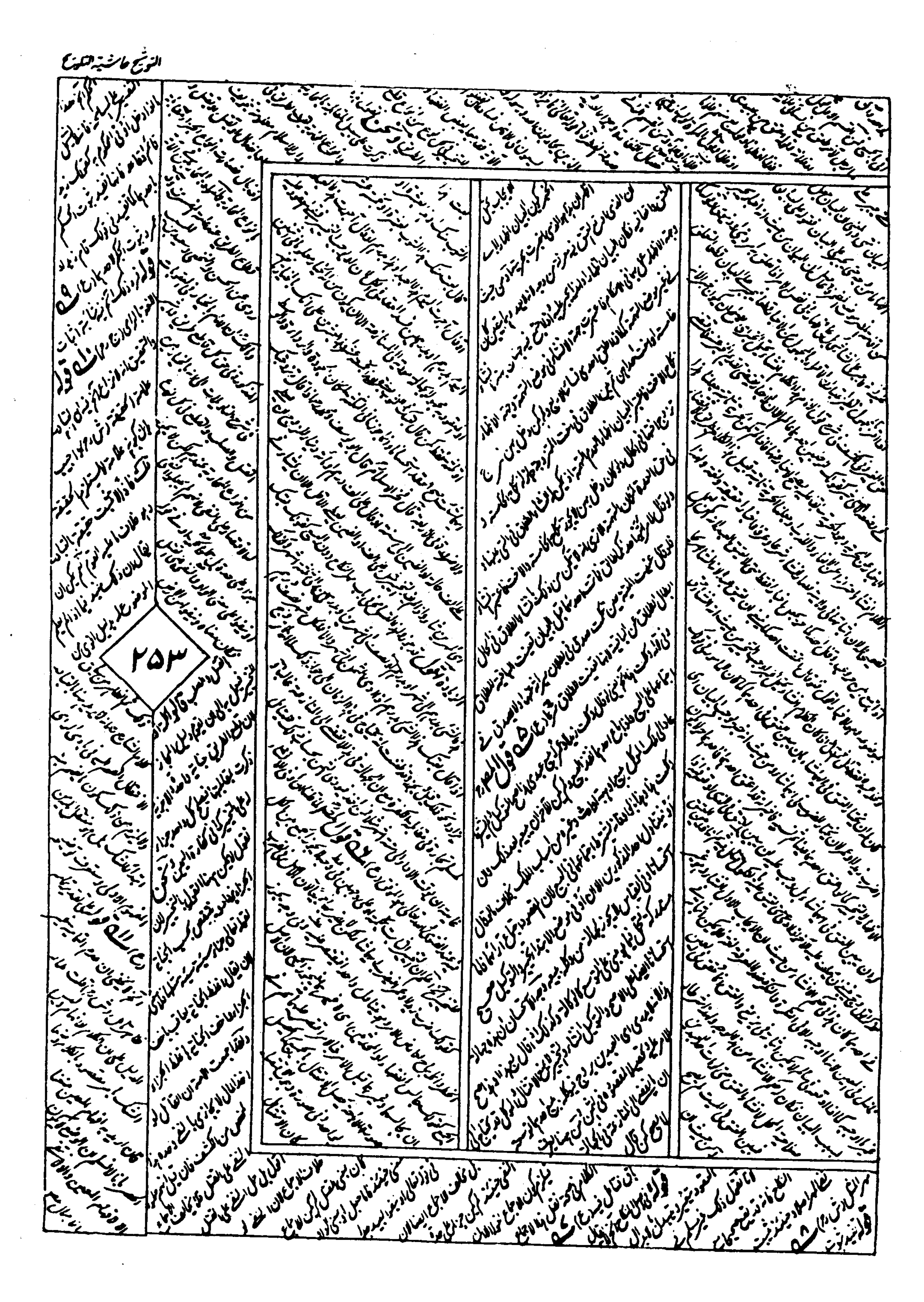
من المحل وهو الاخبار بخلاف الانشاء فانه للتخيير كآية الكفارة حتى ان هذا حر او هذا انشاء شرعا فاوجب التخيير بان يوقع العتق في ايهما شاء
فيكون هذا اي ايقاع العتق في ايهما شاء (انشاء حتى تشترط صلاحية المحل حينئذ) اي حين ايقاع العتق في ايهما شاء (واخبار لغة) عطف
على قوله انشاء شرعا (فيكون بيانه اظهار الواقع فيجبر عليه) اي على البيان اعلم ان هذا الكلام انشاء في الشرع لكنه يحتمل الاخبار لانه وضع للاخبار
لغة حتى لو جمع بين حر وعبد وقال احدكما حر او قال هذا حر او هذا لا يعتق العبد لاحتمال الاخبار فهنا فمن حيث انه انشاء شرعا يوجب التخيير اي
يكون له ولاية ايقاع هذا العتق في ايهما شاء ويكون هذا الايقاع انشاء ومن حيث انه اخبار لغة يوجب الشك ويكون اخبارا بالمجهول فعليه ان يظهر
ما في الواقع وهذا الاظهار لا يكون انشاء بل اظهارا لما هو في الواقع فلما كان للبيان وهو تعيين احدهما شبهان شبه بالانشاء وشبه بالاخبار عملنا بالشبهين فمن حيث
انه انشاء شرطنا صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما فقال اردت الميت لا يصدق ومن حيث انه اخبار قلنا يجبر على البيان فانه لا جبر في الانشاءات

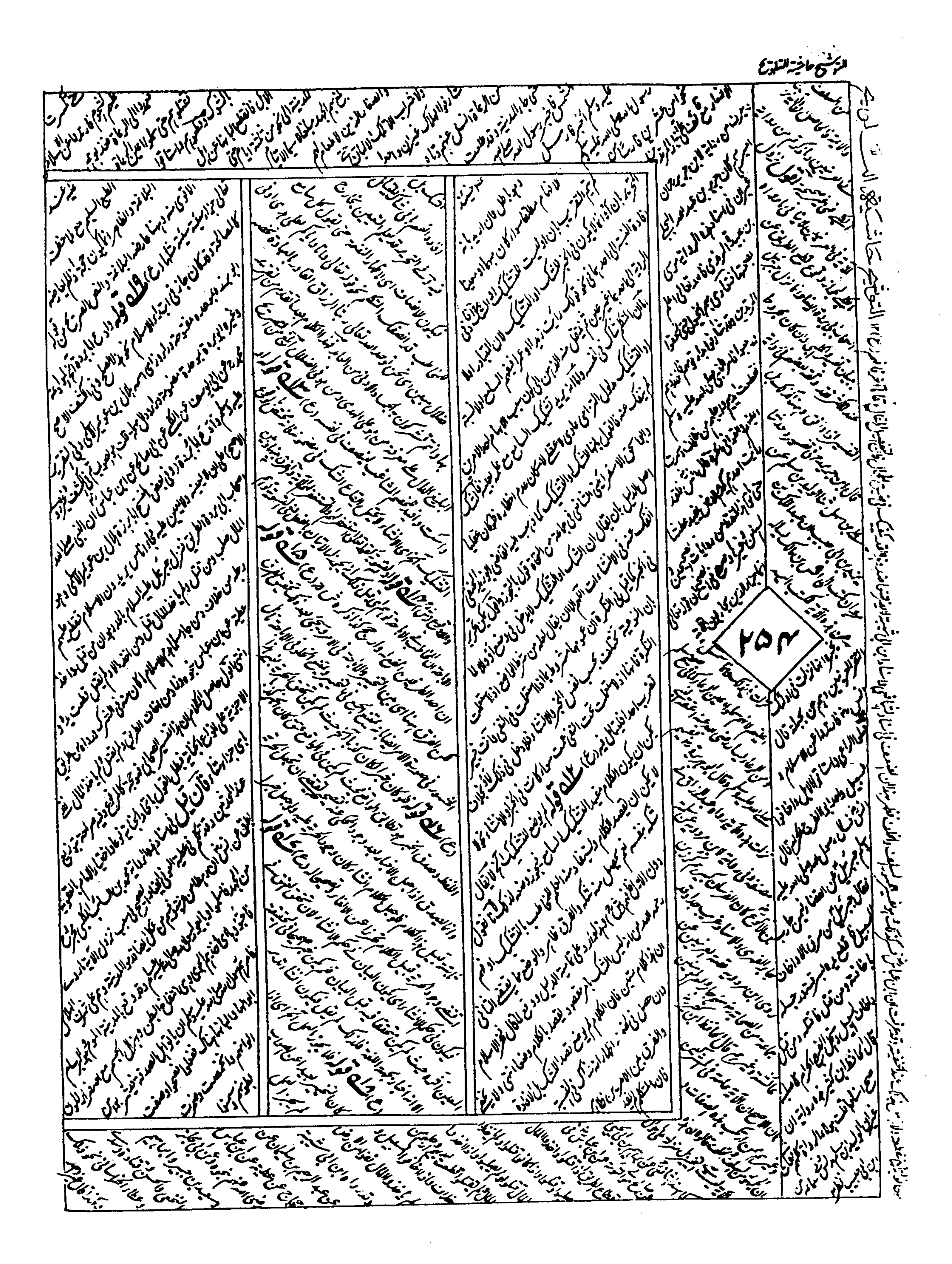
بخلاف الاخبارات كما اذا اقر بالمجهول حيث يجبر على البيان وهذا ما قيل ان البيان انشاء من وجه اخبار من وجه (في قوله وكلت هذا او هذا ايهما تصرف صح) بناء على
ان او لاحد الشيئين ومبنى الوكالة على التوسع فلا يكون الجهالة مفضية الى المنازعة (فلهذا) اي لما قلنا ان او في الانشاء للتخيير (اوجب البعض

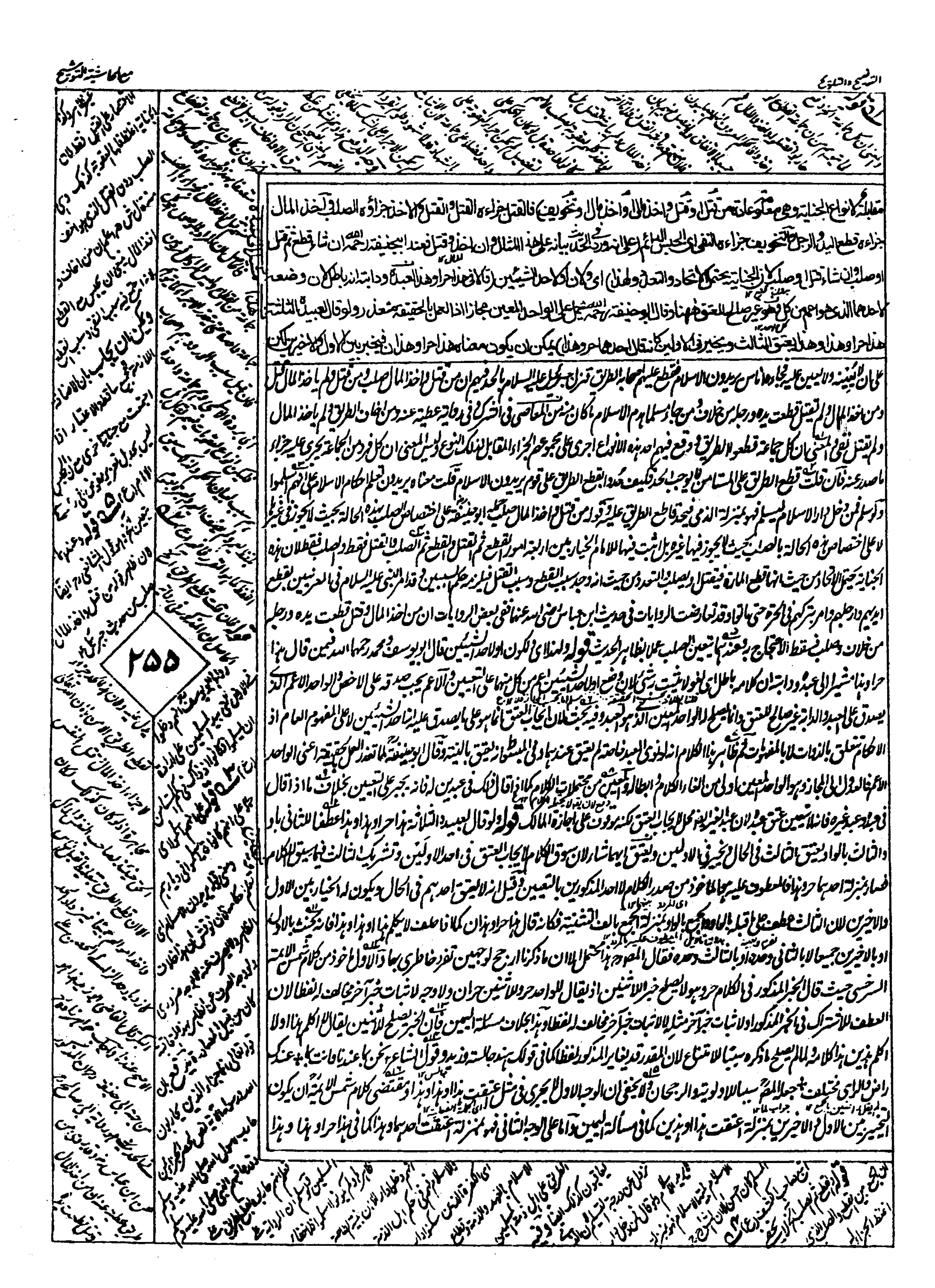
التخيير في كل انواع قطع الطريق بقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا قلنا ذكر الاجزية

نفي اجازة النكاح عن اصله فلا معنى لاثباته بمائة او بمائتين وانما يكون مستقلا لو قال لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائتين ليكون التدارك في قدر المهر لا في اصل النكاح فلا يبطل صرح
بذلك في جامع قاضيخان وهو الموافق لما تقرر عندهم من ان النفي في الكلام راجع الى القيد بمعنى انه يفيد رفع تقييد الحكم بذلك القيد لا رفعه عن اصله بل بما يفيد اثباته مقيدا بقيد آخر
فان قيل النكاح المنعقد الموقوف هو ذلك النكاح المقيد بمائة فاذا ابطل لم يبق شيء حتى ينعقد بمائتين قلنا هو نكاح مقيد وابطال الوصف ليس ابطالا للاصل قوله او لاحد الشيئين
اذا كانا مفردين فهي تفيد ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا جملتين تفيد حصول مضمون احدهما وقد ذهب كثير من ائمة النحو والاصول الى انها في الخبر للشك بمعنى ان المتكلم شاك لا يعلم احد
الشيئين بالتعيين فرد ذلك بان وضع الكلام للافهام فلا يوضع للشك وانما يحصل الشك من محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار بمجيء احد الشخصين قد يكون لشك المتكلم فيه بان يعلم
ان الجائي احدهما ولا يعلم بعينه وقد يكون لتشكيك السامع لغرض له في ذلك وقد يكون لمجرد ابهام واظهار النصفة مثل قوله تعالى انا او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين وبالجملة الاخبار بالمبهم
لا يخلو عن غرض الا ان المتبادر منه الى الفهم هو الشك فمن ههنا ذهب البعض الى ان او للشك والتحقيق انه لا نزاع في انهم لم يريدوا الا التبادر الى الذهن منه عند الاطلاق وما ذكروه من ان
وضع الكلام للافهام على تقدير تمامه انما يدل على ان او لم توضع للتشكيك لا للشك ايضا بمعنى ان يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شاك في تعيين احد الامرين قوله بخلاف الانشاء
فانه لا يحتمل الشك والتشكيك لانه اثبات الكلام ابتداء وفي الامر للتخيير او الاباحة او التسوية اخذ ذلك مما يناسب المقام فالتخيير كما في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية فانه بمعنى
الامر اي فليكفر باحد هذه الامور والمشهور في الفرق بين التخيير والاباحة انه يمتنع في التخيير الجمع ولا يمتنع في الاباحة لكن الفرق ههنا هو انه لا يجب في الاباحة الاتيان بواحد وفي التخيير يجب
وحينئذ ان كان الاصل فيه الحظر ويثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدي هذا او ذلك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه المامور به وان كان الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر
واحد كما في خصال الكفارة يجوز الجمع بحكم الاباحة الاصلية وههنا يسمى التخيير على سبيل الاباحة قوله انشاء شرعا لانه لم يتحقق اثبات الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا لكان كذبا فيجب ان
يجعل الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا له لكونه لغوا وهذا معنى كونه انشاء شرعا واما كونه اخبارا حقيقة ولغة قوله ويكون هذا انشاء لان الايجاب الاول انشاء وانما نزل في
مبهم غير معين فلا يمكن اثباته في غيرها وجب ان يتحقق في المعين بالبيان فيكون في حكم الانشاء قوله ايهما تصرف صح حتى لو باعه احد الوكيلين صح ولم يكن للآخر بعد ذلك ان يبيعه الا ان يعود الى ملك
الموكل قوله قلنا ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجنايات لان الجزاء يزداد بازدياد الجناية وينتقص بنقصانها لان جزاء سيئة سيئة مثلها فيجب مقابلة اغلظ الجنايات باخف الجزاء وبالعكس فلا يجوز العمل بالتخيير
والمعلوم من الآية انه قوبلت الجملة المذكورة في معرض الجزاء بانواع الجناية المتفاوتة المعلومة عادة على حسب ما يقتضيه المناسبة وقد ذكر عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم وادع ابا بردة

٢٥٢



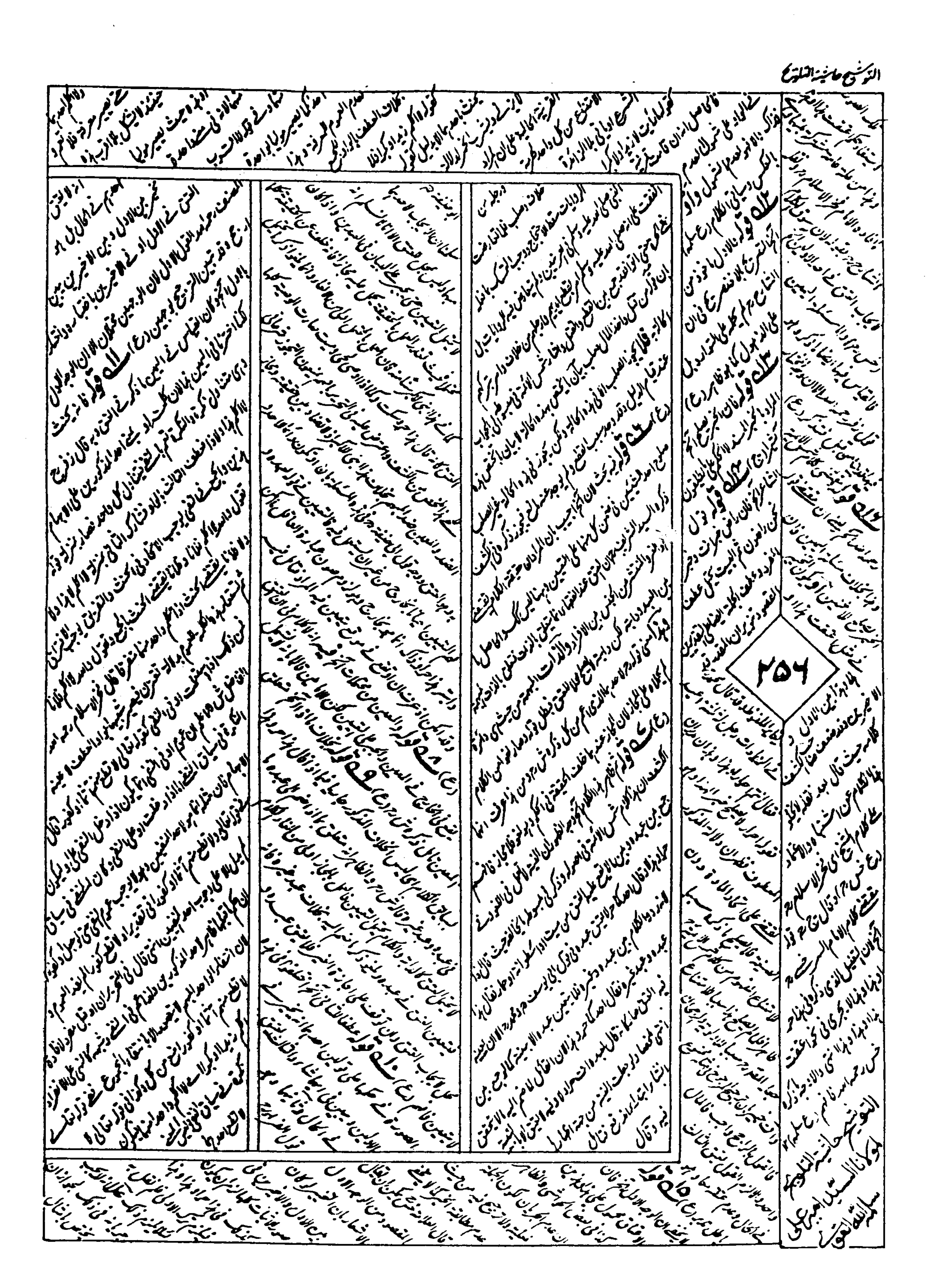




مقابلة لانواع الجناية وهي معلومة عادة من قتل وقتل واخذ المال واخذ المال وتخويف فالقتل جزاؤه القتل والقتل مع الاخذ جزاؤه الصلب وآخذ المال جزاؤه قطع اليد والرجل والتخويف جزاؤه النفي اي الحبس الدائم اعلم انه ورد في الحديث بيانه على هذا المثال وان اخذ وقتل فعند ابي حنيفة رحمه الله ان شاء قطع ثم قتل او صلب وان شاء قتل او صلب لان الجناية يحتمل الاتحاد والتعدد وهذا اي وكان او لاحد الشيئين قال لاحد هذا حر او هذا العبد ودابته انه باطل لان وضعه لاحدهما الذي هو اعم من كل فهو غير صالح للعتق فهنا وقال ابو حنيفة رحمه الله يحمل على الواحد المعين مجازا اذا العمل بالحقيقة متعذر ولو قال العبيد الثلثة هذا حر او هذا وهذا يعتق الثالث ويخير في الاولين كانه قال احدهما حر وهذا) يمكن ان يكون معناه هذا حر او هذان فيخير بين الاول والاخيرين لكن

على ان لا يعينه والا يبين عليه فجاءه اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحابه الطريق فنزل جبرئيل عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم ياخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما هدم الاسلام ما كان منه من المعاصي في الشرك وفي رواية عطية عنه ومن اخاف الطريق ولم ياخذ المال ولم يقتل نفي والمعنى بان كل جماعة قطعوا الطريق ووقع فيهم احد هذه الانواع اجري على مجموعهم الجزاء المقابل لذلك النوع وليس المعنى ان كل فرد من الجماعة يجري عليه جزاء ما صدر عنه فان قلت قطع الطريق على المستامن لا يوجب الحد فكيف حد قطع الطريق على قوم يريدون الاسلام قلت معناه يريدون تعلم احكام الاسلام على انهم اسلموا ولو سلم فمن دخل دار الاسلام ليسلم فهو بمنزلة الذمي فيحد قاطع الطريق عليه قوله من قتل واخذ المال صلب حمله ابو حنيفة على اختصاص الصلب بهذه الحالة بحيث لا يجوز في غيرها لا على اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل اثبت فيها للامام الخيار بين اربعة امور القطع ثم القتل والقطع ثم الصلب والقتل فقط والصلب فقط لان هذه الجناية يحتمل الاتحاد من حيث انها قطع المارة فيقتل او يصلب والتعدد من حيث انه وجد سبب القطع وسبب القتل فيلزمه حكم السببين وقد امر النبي عليه السلام في العرنيين بقطع ايديهم وارجلهم وامر بتركهم في الحرة حتى ماتوا وقد تعارضت الروايات في حديث ابن عباس رضي الله عنهما ففي بعض الروايات ان من اخذ المال وقتل قطعت يده ورجله من خلاف وصلب فسقط الاحتجاج به وعندهما يتعين الصلب عملا بظاهر الحديث قوله ولهذا اي لكون او لاحد الشيئين قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فيمن قال هذا حر او هذا مشيرا الى عبده ودابته ان كلامه باطل اي لغو لا يثبت به شيء لان وضع او لاحد الشيئين اعم من كل منهما على التعيين والاعم يجب صدقه على الاخص والواحد الاعم الذي يصدق على العبد والدابة غير صالح للعتق وانما يصلح له الواحد المعين الذي هو العبد وفيه بحث لان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما في المبسوط انه يعتق بالنية وقال ابو حنيفة لما تعذر العمل بحقيقته اعني الواحد الاعم فالعدول الى المجاز وهو الواحد المعين اولى من الغاء الكلام وابطاله والتعيين من محتملات الكلام كما اذا قال ذلك في عبدين له فانه يجبر على التعيين بخلاف ما اذا قال في عبده وعبد غيره فانه لا يتعين عتق عبده لان عبد الغير ايضا محل لايجاب العتق لكنه موقوف على اجازة المالك قوله ولو قال لعبيده الثلثة هذا حر او هذا وهذا عطفا للثاني باو والثالث بالواو يعتق الثالث في الحال ويخير في الاولين ويعتق ايهما شاء لان سوق الكلام لايجاب العتق في احد الاولين وتشريك الثالث فيما سيق له الكلام فصار بمنزلة احدهما حر وهذا فالمعطوف عليه بها ماخوذ من صدر الكلام لا احد المذكورين بالتعيين وقيل انه لا يعتق احدهم في الحال ويكون له الخيار بين الاول والاخيرين لان الثالث عطف على ما قبله بالواو الجامع بالواو بمنزلة الجمع بالف التثنية فكانه قال هذا حر او هذان كما لو حلف لا يكلم هذا او هذا وهذا فانه يحنث بالاول او بالاخيرين جميعا لا بالثاني وحده او بالثالث وحده فقال المصنف هذا محتمل الا ان ما ذكرنا ارجح لوجهين تفرد خاطري بهما والاول ماخوذ من كلام شمس الائمة السرخسي حيث قال الخبر المذكور في الكلام حر وهو لا يصلح خبرا للاثنين اذ لا يقال للواحد حر وللاثنين حران ولا وجه لاثبات خبر آخر مخالف له لفظا لان العطف للاشتراك في الخبر المذكور او لاثبات خبر آخر مثله لا لاثبات خبر آخر مخالف له لفظا وهذا بخلاف مسئلة اليمين فان الخبر يصلح للاثنين يقال لا اكلم هذا او لا اكلم هذين هذا كلامه ولما لم يصلح ما ذكره سببا للامتناع لان المقدر قد يغاير المذكور لفظا كما في قولك هند جالسة وزيد وقول الشاعر نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والراي مختلف جعله المصنف سببا للاولوية والرجحان ولا يخفى ان الوجه الاول لا يجري في مثل عتقت هذا او هذا وهذا ومقتضى كلام شمس الائمة ان يكون التخيير بين الاول والاخيرين بمنزلة اعتقت هذا او هذين كما في مسئلة اليمين واما على الوجه الثاني فهو بمنزلة اعتقت احدهما وهذا كما في هذا حر او هذا وهذا

٢٥٥



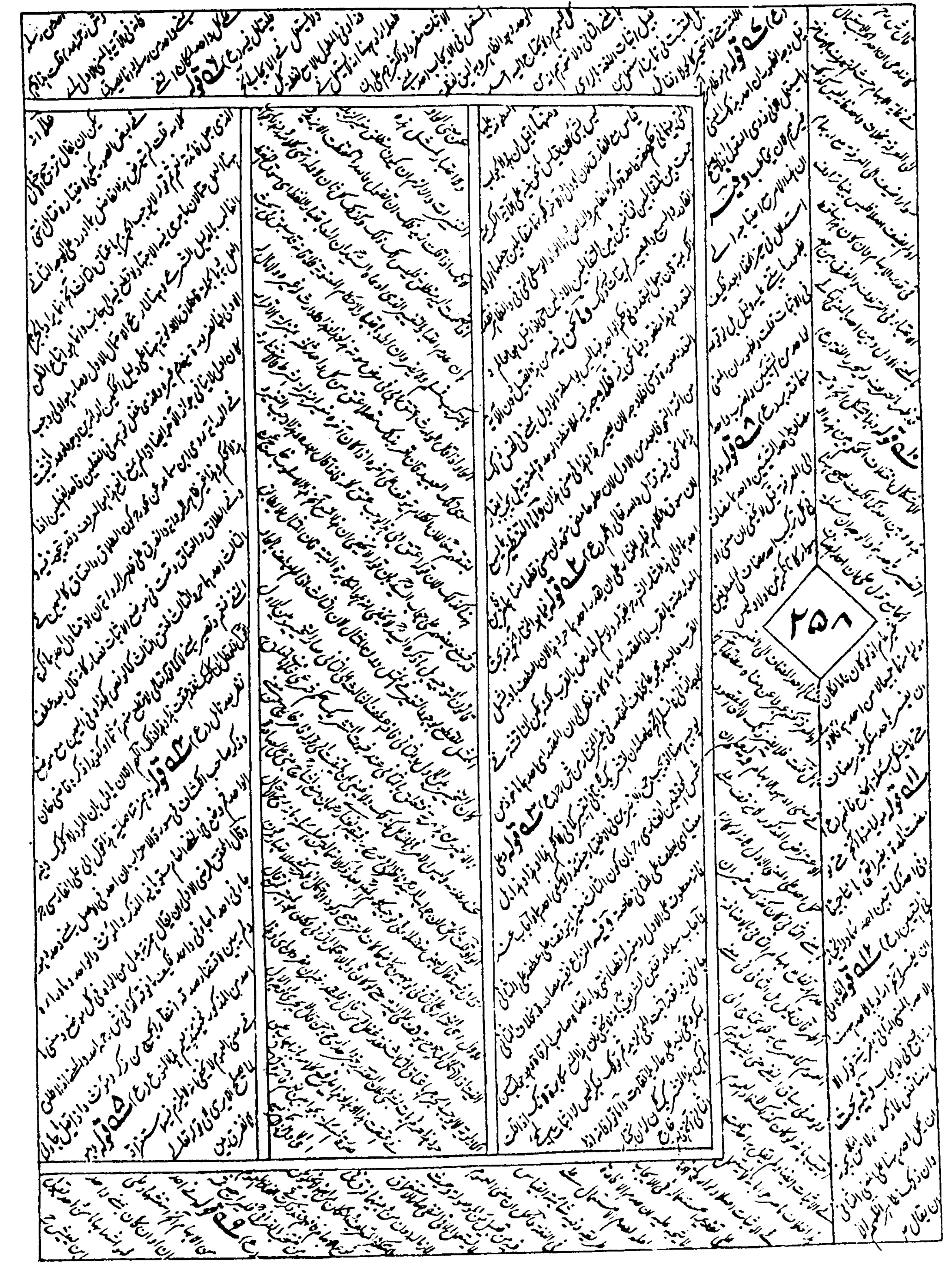
حمله على قولنا احدهما حر وهذا اولى الوجهين لانه حينئذ يكون تقديره احدهما حر وهذا حر وعلى ذلك الوجه يكون تقديره هذا حر وهذا حر لان لفظ حر مذكور في المعطوف عليه لا لفظ حران فالاولى ان يضمر في المعطوف ما هو مذكور في المعطوف عليه الثاني ان قوله او هذا مغير لمعنى قوله هذا حر ثم قوله وهذا غير مغير لما قبله لان الواو للتشريك فيقتضي وجود الاول فيتوقف اول الكلام على المغير لا على ما ليس بمغير فيثبت التخيير بين الاول والثاني بلا توقف اول الكلام على الثالث فصار معناه احدهما حر ثم قوله وهذا يكون عطفا على احدهما وهذان الوجهان تفردت بهما خاطري واذا

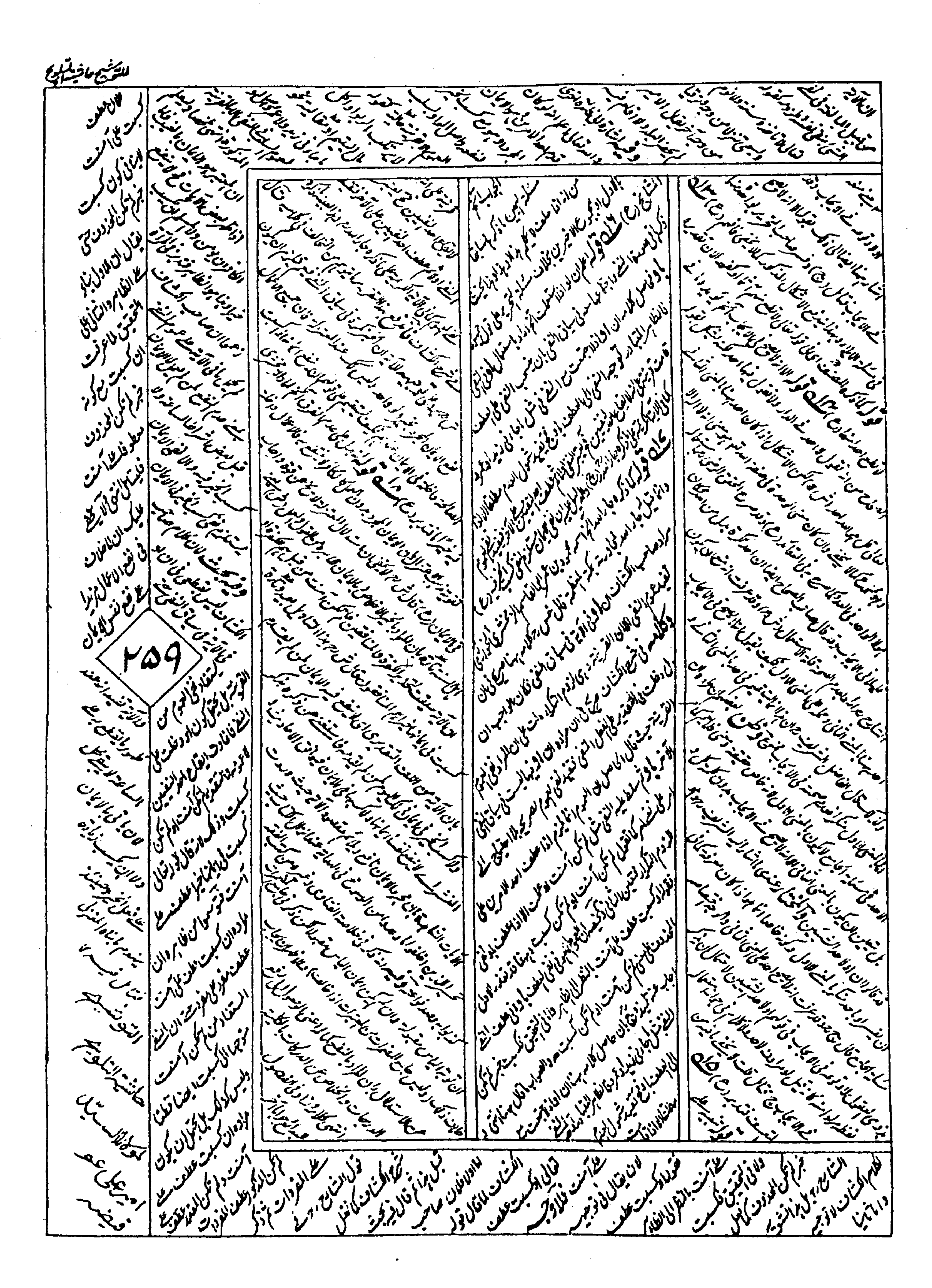
استعمل او في النفي يعم نحو ولا تطع منهم آثما او كفورا اي لا هذا ولا ذاك لان تقديره لا تطع احدا منهما فيكون نكرة في موضع النفي فان قال لا افعل هذا او هذا يحنث بفعل احدهما واذا قال هذا وهذا يحنث بفعلهما لا باحدهما لان المراد المجموع اي لا يحنث بفعل احدهما لانه حلف على ان لا يفعل هذا المجموع فلا يحنث بفعل البعض بل بفعل المجموع الا ان يدل الدليل على ان المراد احدهما كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم فان الدليل دال على ان المراد احدهما في النفي اي لا يفعل احدا منهما لا هذا ولا ذاك بان لا يكون للاجتماع تاثير في المنع اي دلالة الدليل على ان المراد احدهما انما تثبت بان لا يكون للاجتماع تاثير في المنع واعلم ان هذا اليمين للمنع فان كان لاجتماع الامرين تاثير في المنع

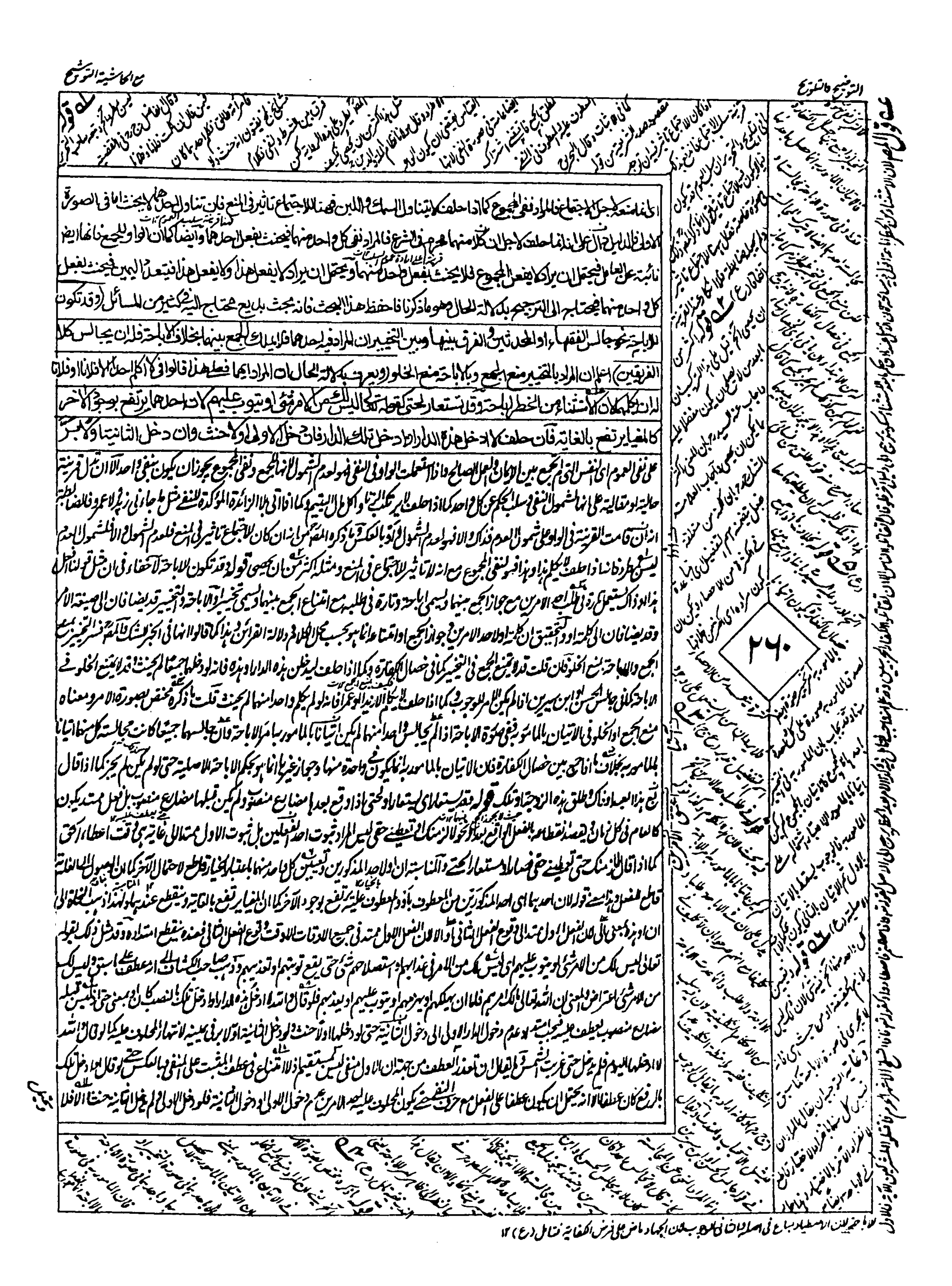
ولقائل ان يقول على الوجه الاول لا نسلم ان التقدير هذا حر او هذا حر بل هذا حر او هذا حر وهذا حر فيكون المقدر مثل الملفوظ وانما يلزم ما ذكره لو كان ذكر الثاني مع الثالث بلفظ التثنية لا يقال يلزم كثرة الحذف لانا نقول مشترك الالزام اذ التقدير فيما هو المختار هذا حر او هذا حر وهذا حر تكميلا للجمل الناقصة بتقدير المثل لان الحرية القائمة بكل تغاير حرية الآخر كما في جاءني زيد وعمرو ولو سلم فمعارض بالقرب وكون المعطوف عليه مذكورا صريحا وعلى الوجه الثاني لا نسلم ان قوله وهذا ليس بمغير لما قبله قوله لان الواو للتشريك فيقتضي وجود الاول قلنا لا ينافي التغيير ههنا بل يوجبه فانه اذا لم يكن هذا التشريك كان له ان يختار الثاني وحده وبعد تشريك الثالث مع الثاني بعطفه عليه ليس له ذلك بل يجب اختيار الاول وحده او الاخيرين جميعا واذا كان مغيرا توقف اول الكلام على آخره ولم يثبت حرية احد الاولين قوله واذا استعمل او في النفي خبر لكان او الشان يعم النفي كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه لان او لاحد الامرين من غير تعيين في انتفاء الواحد المبهم لا يتصور الا بانتفاء المجموع فقوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا معناه لا تطع احدا منهما هو نكرة في سياق النفي فتعم وكذا ما جاءني زيد او عمرو فان قلت لفظ احد قد يكون اسما للعدد مخصوصا بمعنى الواحد وهمزته منقلبة عن الواو وجمعه آحاد وقد يكون اسما لمن يصلح ان يخاطب يستوي فيه المذكر والمؤنث والمثنى والمجموع وهمزته اصلية وهو في معنى العموم ولا يستعمل في الايجاب اصلا كذا ذكره ائمة اللغة فقولهم ان او لاحد الشيئين ان مثل اضرب زيدا او عمرا في معنى اضرب احدهما لا يجوز ان يحمل على الثاني وهو ظاهر بل على الاول وهو مضاف فلا يكون نكرة فلا يعم في النفي قلت هو مع الاضافة مبهم غير معين قال ابن يعيش في شرح المفصل في باب الضمير واحد تقول جاءني احدهما او احدهم والمراد واحد غير معين وهذا يشكل بمسألة ايمان الجامع الكبير وهي ما لو قال والله لا اقرب هذا او هذه او هذه كان موليا منهما جميعا ولو قال لا اقرب احدكما كان موليا من واحدة لا منهما جميعا والقياس عدم الفرق الا ان كلمة احد خاصة صيغة ومعنى ولا تعم الشيء من دلائل العموم فكذا بعد وقوعها في موضع النفي بخلاف كلمة او فانها قد تفيد العموم لوقوعها في موضع الاباحة فالاولى ان يفسر او باحد منكر غير مضاف كما ذكره المصنف الا انه لا يصح في الايجاب على ما صرح به ائمة اللغة قوله فان قال اشارة الى الرد على من زعم ان او في الآية بمعنى الواو وتنبيه على الجواب عن مسألة اليمين فانه لما عطف الثاني على الاول باو والثالث على الثاني بالواو صار في معنى لا اكلم هذا او لا هذين فيحنث بالاول او بمجموع الاخيرين لا بالثاني او بالثالث وحده فان او في النفي لشمول العدم والواو لعدم الشمول وانما تعين العطف على الثاني دون الاول ترجيحا للقرب مع استوائهما في قصد النفي بخلاف مسألة الاعتاق فان المقصود هو احدهما لا بعينه والعطف على المقصود بالحكم هو الارجح قوله الا ان يدل الدليل اعلم ان او واذا استعملت في النفي فهي لنفي احد الامرين فيفيد شمول العدم عند الاطلاق الا اذا قامت قرينة حالية او مقالية على ان النفي احد المنفيين فيفيد عدم الشمول كما ذكره جار الله في قوله تعالى يوم ياتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا انه يدل على عدم الفرق بين النفس الكافرة اذا آمنت عند ظهور اشراط الساعة وبين النفس التي آمنت قبلها ولم تكسب خيرا يعني ان مجرد الايمان بدون العمل لا ينفع ولم يحمله على عموم النفي بمعنى انه لا ينفع الايمان حينئذ للنفس التي لم تقدم الايمان ولا كسبت الخير في الايمان لانه لو نفى الايمان كان نفي كسب الخير في الايمان تكرارا فيعيب حمله

٢٥٧

1

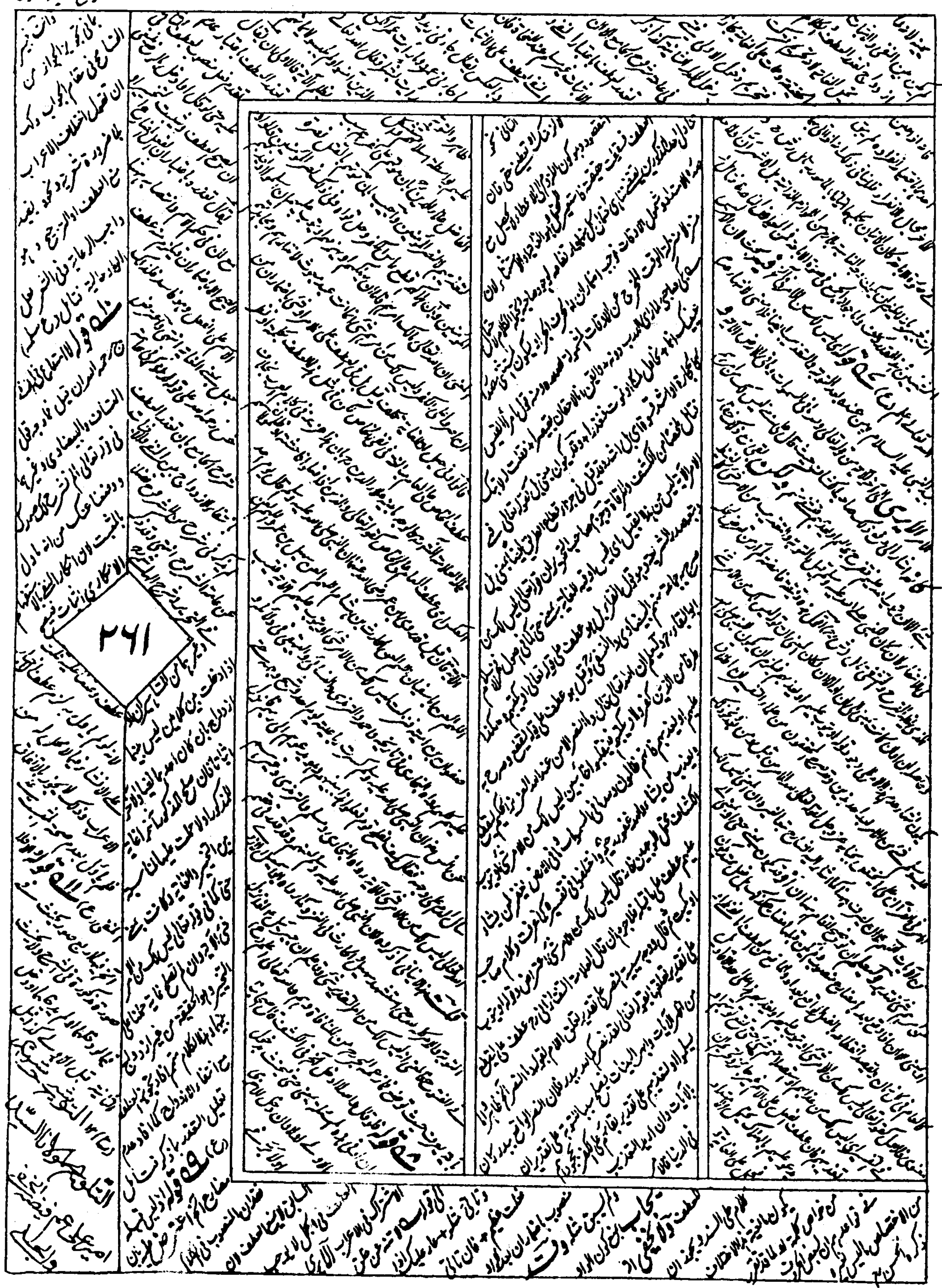


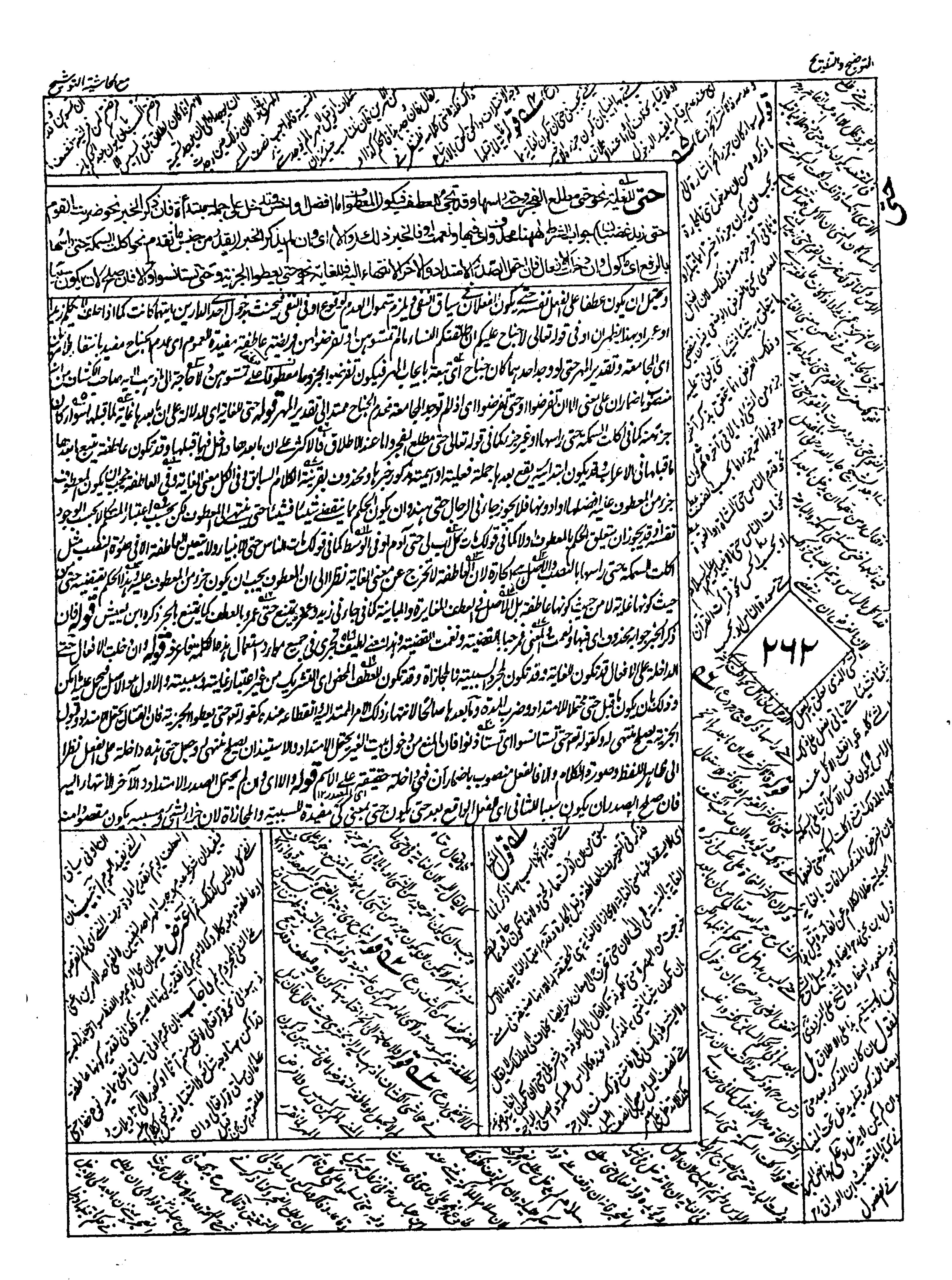




اي مانعة لاجل الاجتماع فالمراد نفي المجموع كما اذا حلف لا يتناول السمك واللبن فهنا للاجتماع تاثير في المنع فان تناول الحل هما لا يحنث اما في الصورة الاولى فالدليل حال على انه انما حلف لاجل ان كلا منهما محرم في الشرع فالمراد نفي كل واحد منهما فيحنث بفعل احدهما وايضا كما ان الواو للجمع فانها ايضا نائبة عن العامل فيحتمل ان يراد لا يفعل المجموع فلا يحنث بفعل واحد منهما ويحتمل ان يراد لا يفعل هذا ولا يفعل هذا فيتعدد اليمين فيحنث بفعل كل واحد منهما فيحتاج الى الترجيح بدلالة الحال وهو ما ذكرنا فاحفظ هذا البحث فانه بحث بديع محتاج اليه في كثير من المسائل (وقد تكون للاباحة نحو جالس الفقهاء او المحدثين والفرق بينها وبين التخيير ان المراد فيه احدهما فلا يملك الجمع بينهما بخلاف الاباحة فله ان يجالس كلا الفريقين) اعلم ان المراد بالتخيير منع الجمع وبالاباحة منع الخلو ويعرف بدلالة الحال ان المراد ايهما فعلى هذا قالوا في لا اكلم احدا الا فلانا وفلانا ان له ان يكلمهما لان الاستثناء من الحظر اباحة (وقد تستعار لحتى كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم لان احدهما يرتفع بوجود الاخر كالمغيا يرتفع بالغاية فان حلف لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك الدار فان دخل الاولى اولا حنث وان دخل الثانية اولا بر)

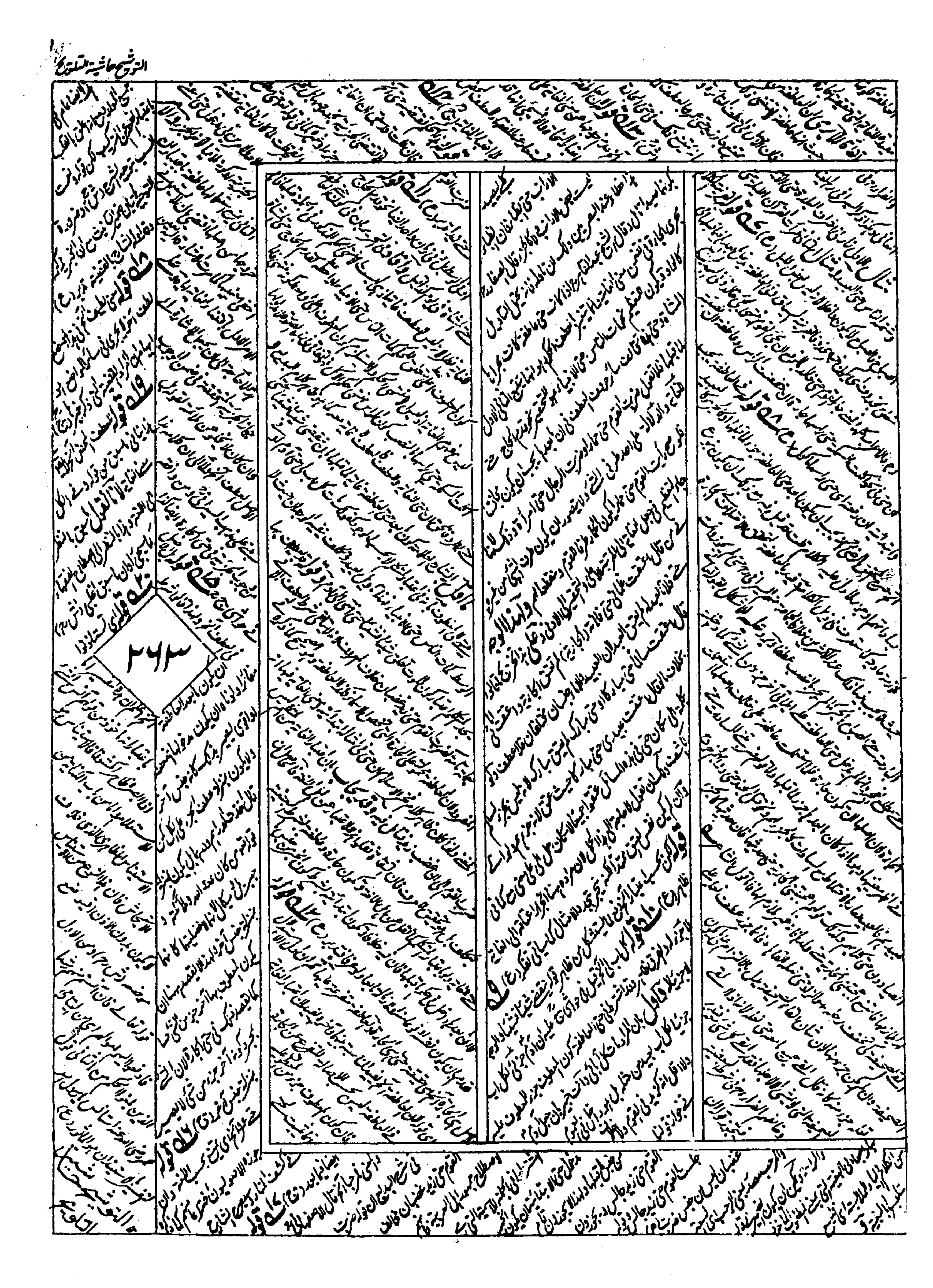
على نفي العموم اي النفس التي لم تجمع بين الايمان والعمل الصالح واذا استعملت الواو في النفي فهو لعدم الشمول لانها للجمع ونفي المجموع يجوز ان يكون بنفي واحد الا ان تدل قرينة حالية او مقالية على انها لشمول النفي وسلب الحكم عن كل واحد كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم وكما اذا اتى بلا الزائدة المؤكدة للنفي مثل ما جاءني زيد ولا عمرو فالضابطة انه ان قامت القرينة في الواو على شمول العدم فذاك والا فهو لعدم الشمول ولو بالعكس وما ذكره المصنف من انه ان كان للاجتماع تاثير في المنع فلعدم الشمول والا فلشمول العدم ليس بمطرد فانا اذا حلفت لا يكلم هذا وهذا فهو لنفي المجموع مع انه لا تاثير للاجتماع في المنع ومثله اكثر من ان يحصى قوله وقد تكون للاباحة اختار في ان مثل قولنا جالس هذا او ذاك يستعمل تارة في طلب احد الامرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى اباحة وتارة في طلبه مع امتناع الجمع بينهما ويسمى تخييرا والاباحة والتخيير قد يضاف الى صيغة الامر وقد يضاف الى كلمة او والتحقيق ان كلمة او لاحد الامرين وجواز الجمع او امتناعه انما هو بحسب محل الكلام ودلالة القرائن وهذا كما قالوا انها في الخبر للشك والابهام وفسر التخيير بمنع الجمع والاباحة بمنع الخلو فان قلت قد لا يمتنع الجمع في التخيير كما في خصال الكفارة وكما اذا حلف ليدخلن هذه الدار او هذه فانه لو دخلهما جميعا لم يحنث وقد لا يمتنع الخلو في الاباحة كلا في جالس الحسن او ابن سيرين اذا لم يكن الامر للوجوب وكما اذا حلف لا يكلم الا زيدا او عمرا فانه لو لم يكلم واحدا منهما لم يحنث قلت ما ذكره مختص بصورة الامر ومعناه منع الجمع او الخلو في الاتيان بالمامور به ففي صورة الاباحة اذا لم يجالس واحدا منهما لم يكن اتيانا بالمامور به امر الاباحة وان جالسهما جميعا كانت مجالسة كل منهما اتيانا بالمامور به بخلاف ما اذا جمع بين خصال الكفارة فان الاتيان بالمامور به انما يكون في واحدة منها وجواز غيرها انما هو بحكم الاباحة الاصلية حتى لو لم يكن لم يجز كما اذا قال بع هذا العبد او ذاك وطلق هذه الزوجة او تلك قوله فقد يستعار اي يستعار او لحتى اذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع منصوب بل فعل ممتد يكون كالعام في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعدها نحو لالزمنك او تعطيني حقي ليس المراد ثبوت احد الفعلين بل ثبوت الاول ممتدا الى غاية هي وقت اعطاء الحق كما اذا قال لالزمنك حتى تعطيني حقي فصار استعارة لحتى والمناسبة ان او لاحد المذكورين وتعيين كل واحد منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الاخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل وهذا معنى قوله لان احدهما اي احد المذكورين من المعطوف باو والمعطوف عليه يرتفع بوجود الاخر كما ان المغيا يرتفع بالغاية وينقطع عندها ولهذا ذهب البعض الى ان او ههنا بمعنى الا ان الفعل الاول ممتد الى وقوع الفعل الثاني اي الا ان الفعل الاول ممتد في جميع الاوقات الا وقت وقوع الفعل الثاني فعنده ينقطع امتداده وقد مثل ذلك بقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم اي ليس لك من الامر في عذابهم او استصلاحهم شيء حتى يقع توبتهم او تعذيبهم وذهب صاحب الكشاف الى انه عطف على ما سبق وليس لك من الامر شيء اعتراض والمعنى ان الله تعالى مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم او يعذبهم فلو قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك بالنصب كان او بمعنى حتى اذ ليس قبله مضارع منصوب ليعطف عليه فيجب امتداد عدم دخول الدار الاولى الى دخول الثانية حتى لو دخلها اولا حنث ولو دخل الثانية اولا بر في يمينه لانتهاء المحلوف عليه كما لو قال والله لا ادخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس وانما تعذر العطف من جهة ان الاول منفي ليس بمستقيم اذ لا امتناع في عطف المثبت على المنفي وبالعكس حتى لو قال لا ادخل تلك بالرفع كان عطفا الا انه يحتمل ان يكون عطفا على الفعل مع حرف النفي حتى يكون المحلوف عليه احد الامرين عدم دخول الاولى ودخول الثانية فلو دخل الاولى ولم يدخل الثانية حنث والا فلا

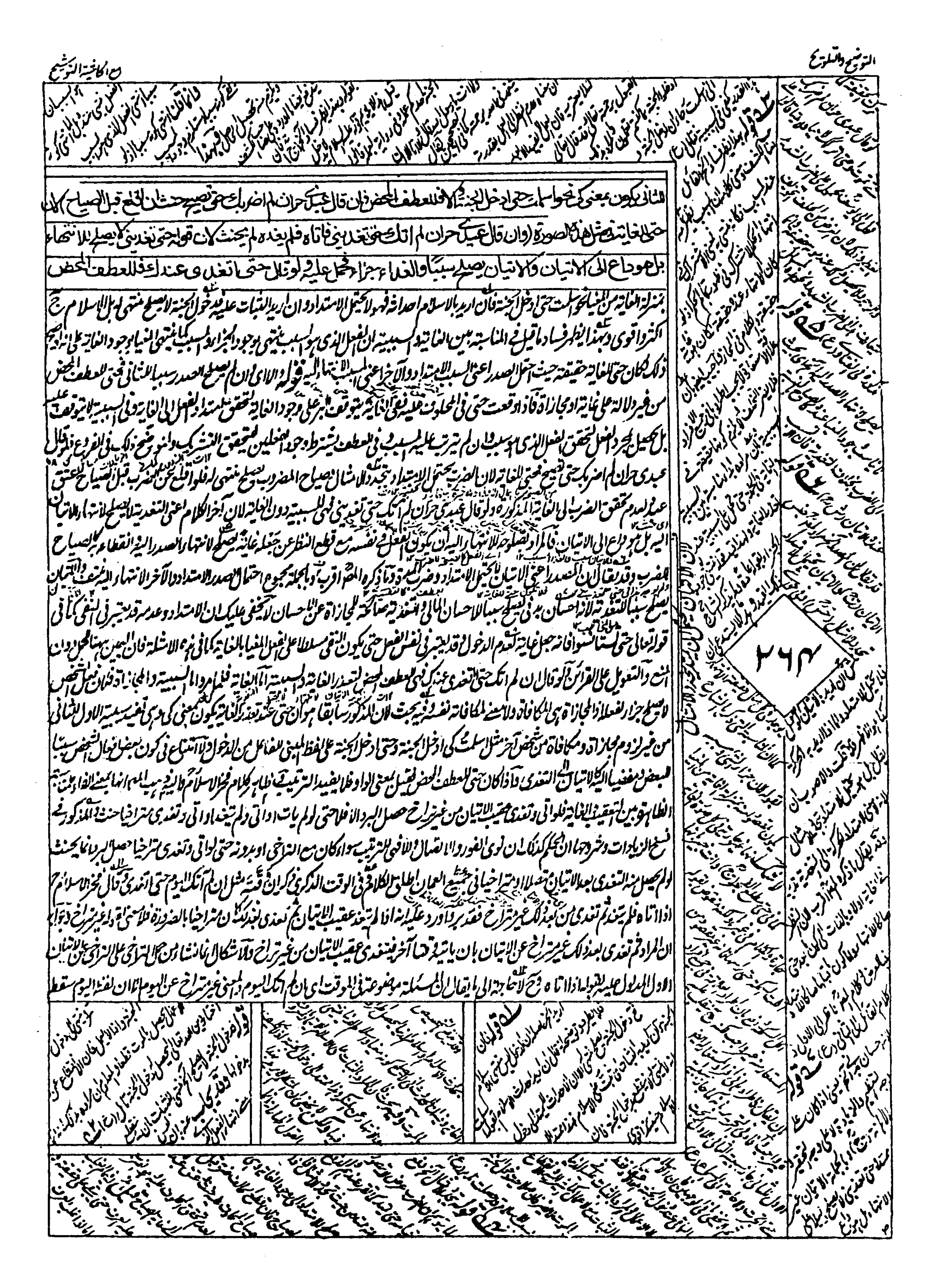




حتى للغاية نحو حتى مطلع الفجر وحتى رأسها وقد تجيء للعطف فيكون المعطوف اما افضل او اخس وقد تدخل على جملة مبتدأة فان ذكر الخبر نحو ضربت القوم حتى زيد غضبان) جواب الشرط ههنا محذوف اي فبها ونعمت او فالخبر ذلك (والا) اي وان لم يذكر الخبر (يقدر من جنس ما تقدم نحو اكلت السمكة حتى رأسها بالرفع اي مأكول وان دخلت الافعال فان احتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه فللغاية نحو حتى يعطوا الجزية وحتى تستأنسوا والا فان صلح لان يكون سببا

ويحتمل ان يكون عطفا على الفعل نفسه حتى يكون الفعلان في سياق النفي ويلزم شمول العدم لو نوع او في النفي فيحنث بوجود احد الامرين بايهما كانت كما اذا حلف لا يكلم زيدا او عمرا وبهذا يظهر ان او في قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة عاطفة مفيدة للعموم اي عدم الجناح مفيد بانتفاء الامرين اي المجامعة وتقدير المهر حتى لو وجد احدهما كان جناح اي تبعة بايجاب المهر فيكون تفرضوا مجزوما معطوفا على تمسوهن ولا حاجة الى ما ذهب اليه صاحب الكشاف من ان منصوبا باضمار ان على معنى الا ان تفرضوا او حتى تفرضوا اي اذا لم توجد المجامعة فعدم الجناح ممتد الى تقدير المهر قوله حتى للغاية اي للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءا منه كما في اكلت السمكة حتى رأسها او غير جزء كما في قوله تعالى حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها وقد تكون عاطفة تتبع ما بعدها ما قبلها في الاعراب وقد يكون ابتدائية يقع بعدها جملة فعلية او اسمية مذكور خبرها او محذوف بقرينة الكلام السابق وفي الكل معنى الغاية وفي العاطفة يجب ان يكون المعطوف جزءا من المعطوف عليه افضلها او ادونها فلا يجوز جاءني الرجال حتى هند وان يكون الحكم مما ينقضي شيئا فشيئا حتى ينتهي الى المعطوف لكن بحسب اعتبار المتكلم لا بحسب الوجود نفسه وقد يجوز ان يتعلق الحكم بالمعطوف اولا كما في قولك مات كل اب لي حتى آدم او في الوسط كما في قولك مات الناس حتى الانبياء ولا يتعين العاطفة الا في صورة النصب مثل اكلت السمكة حتى رأسها بالنصب والاصل هو الجارة لان العاطفة لا تخرج عن معنى الغاية نظرا الى ان المعطوف يجب ان يكون جزءا من المعطوف عليه وهذا الحكم تعقيبه حتى من حيث كونها غاية لا من حيث كونها عاطفة بل الاصل في العطف للمغايرة والمباينة كما في جاءني زيد وعمرو ويمتنع حتى عمرو بالعطف كما يمتنع بالجر ذكره ابن يعيش قوله فان ذكر الخبر جوابه محذوف اي فبها ونعمت والمعنى فمرحبا بالقضية ونعمت القضية وهذا ينبغي للطيف تجري في جميع موارد استعمال هذه الكلمة تأمل قوله وان دخلت الافعال حتى الداخلة على الافعال قد تكون للغاية وقد تكون لمجرد السببية والمجازاة وقد تكون للعطف المحض اي التشريك من غير اعتبار غاية وسببية والاول هو الاصل فيحمل عليه ما امكن وذلك بان يكون ما قبل حتى محتملا للامتداد وضرب المدة وما بعدها صالحا للانتهاء ذلك الامر الممتد اليه وانقطاعه عنده كقوله تعالى حتى يعطوا الجزية فان القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له وكقوله تعالى حتى تستأنسوا اي تستأذنوا فان المنع من دخول بيت الغير يحتمل الامتداد والاستيذان يصلح منتهى له وجعل حتى هذه داخلة على الفعل نظرا الى ظاهر اللفظ وصورة الكلام والا فالفعل منصوب باضمار ان فهي داخلة حقيقة على الاسم قوله والا اي وان لم يحتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه فان صلح الصدر ان يكون سببا للثاني اي الفعل الواقع بعد حتى يكون حتى بمعنى كي مفيدة للسببية والمجازاة لان جزاء الشيء مسببه يكون مقصودا من



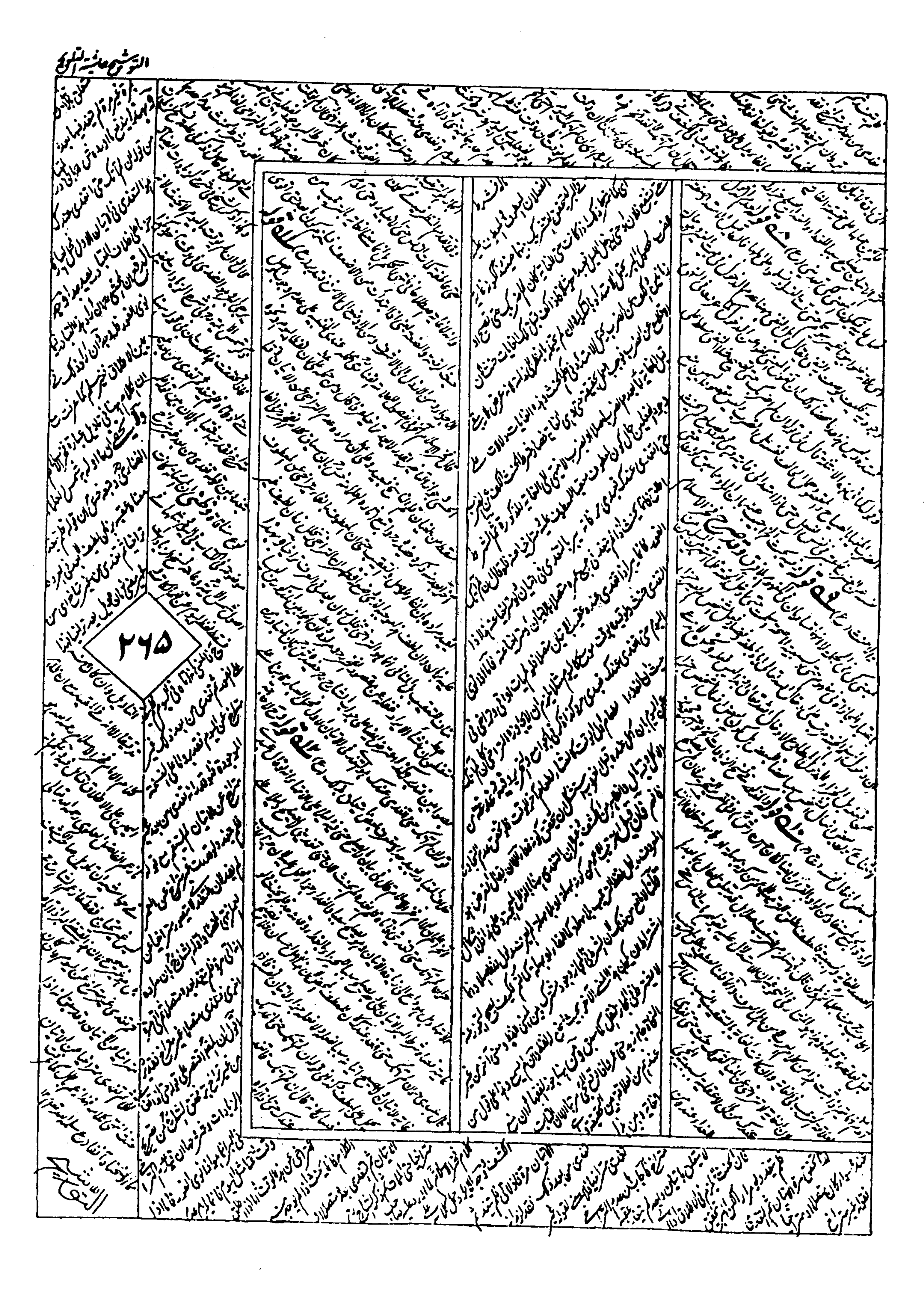


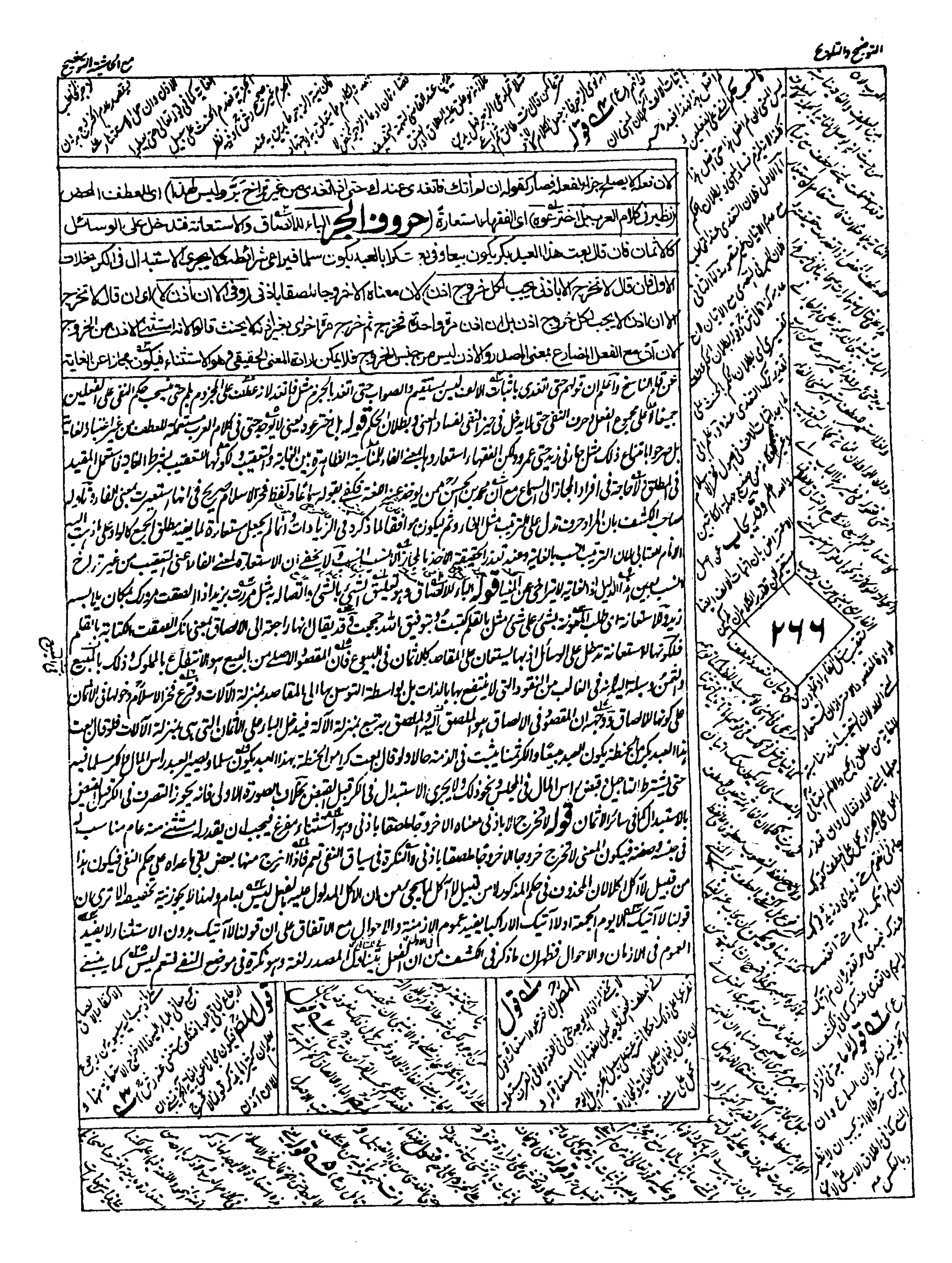
الثاني يكون بمعنى كي نحو اسلمت حتى ادخل الجنة والا فللعطف المحض فان قال عبدي حران لم اضربك حتى تصيح حنث ان اقلع قبل الصياح لان

حتى للغاية تصلح هذه الصورة (وان قال عبدي حران لم اتك حتى تغديني فاتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله حتى تغديني لا يصلح للانتهاء

بل هو داع الى الاتيان والاتيان يصلح سببا والغداء جزاء فحمل عليه ولو قال حتى اتغدى عندك فللعطف المحض

بمنزلة الغاية من المغيا نحو اسلمت حتى ادخل الجنة فان اريد بالاسلام احداثه فهو لا يحتمل الامتداد وان اريد الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح منتهى له بل الاسلام حينئذ اكثر واقوى وبهذا يظهر فساد ما قيل في المناسبة بين الغاية والسببية ان الفعل الذي هو السبب ينتهي بوجود الجزاء والمسبب كما ينتهي المغيا بوجود الغاية على انه لو صح ذلك لكان حتى للغاية حقيقة حيث احتمل الصدر اعني السبب الامتداد والآخر اعني المسبب الانتهاء اليه قوله والا اي ان لم يصلح الصدر سببا للثاني فحتى للعطف المحض من غير دلالة على غاية او مجازاة فاذا وقعت حتى في المحلوف عليه ففي الغاية يتوقف البر على وجود الغاية لتحقق امتداد الفعل الى الغاية وفي السببية لا يتوقف عليه بل يحصل بمجرد الفعل لتحقق الفعل الذي هو سبب وان لم يترتب عليه المسبب وفي العطف يشترط وجود الفعلين لتحقق التشريك وانوضح ذلك في الفروع فلو قال عبدي حران لم اضربك حتى تصيح فحتى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال وصياح المضروب يصلح منتهى له فلو اقلع عن الضرب قبل الصياح لعتق عبده لعدم تحقق الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال عبدي حران لم آتك حتى تغديني فهي للسببية دون الغاية لان آخر الكلام اعني التغدية لا يصلح لانتهاء الاتيان اليه بل هو داع الى الاتيان فالمراد بصلوحه للانتهاء اليه ان يكون الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية يصلح لانتهاء الصدر اليه انقطاعه بالصياح بالضرب وقد يقال ان الصدر اعني الاتيان لا يحتمل الامتداد وضرب المدة وما ذكره المص اقرب وبالجملة مجموع احتمال الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه منتف والاتيان يصلح سببا للتغدية لانه احسان بدني يصلح سببا للاحسان المالي والتغدية صالحة للمجازاة عن الاحسان لا يخفى عليك ان الامتداد وعدمه قد يعتبر في النفي كما في قوله تعالى حتى تستأنسوا فانه جعل غاية لعدم الدخول وقد يعتبر في نفس الفعل حتى يكون النفي مسلطا على الفعل المغيا بالغاية كما في هذه الامثلة فان اليمين ههنا للحمل على المنع والتعويل على القرائن ولو قال ان لم اتك حتى اتغدى عندك فهي للعطف المحض لتعذر الغاية والسببية اما الغاية فلما مر واما السببية والمجازاة فلان فعل الشخص لا يصلح جزاء لفعله اذ المجازاة هي المكافاة ولا معنى لمكافاة نفسه وفيه بحث لان المذكور سابقا هو ان حتى عند تعذر الغاية يكون بمعنى كي وهي تفيد سببية الاول للثاني من غير لزوم مجازاة ومكافاة من شخص آخر مثل اسلمت كي ادخل الجنة وحتى ادخل الجنة على اللفظ المبني للفاعل من الدخول ولا امتناع في كون بعض افعال الشخص سببا للبعض ومفضيا اليه كالاتيان الى التغدي واذا كان حتى للعطف المحض فقيل بمعنى الواو وقيل يفيد الترتيب وظاهر كلام فخر الاسلام واليه ذهب المص انها بمعنى الفاء لما بينهما من التعقيب والغاية فلو اتى وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر والا فلا حتى لو لم يات او اتى ولم يتغد او اتى وتغدى متراخيا حنث والمذكور في نسخ الزيادات وشروحها ان الحكم كذلك ان نوى الفور والاتصال والا فهي للترتيب سواء كان مع التراخي او بدونه حتى لو اتى وتغدى متراخيا حصل البر وانما يحنث لو لم يحصل منه التغدي بعد الاتيان متصلا ومتراخيا في جميع العمر اطلاق الكلام في الوقت الذكري فكرانه فتة مثل ان لم آتك اليوم حتى اتغدى قال فخر الاسلام اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد ذلك غير متراخ فقد بر واورد عليه انه اذا لم يتغد عقيب الاتيان ثم تغدى بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ واجيب ان المراد فلم تغدى بعد ذلك غير متراخ عن الاتيان بان ياتيه مرة اخرى فيتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ والاشكال انما نشا من حمل التراخي على التراخي عن الاتيان الاول المدلول عليه بقوله اذا اتاه وح لا حاجة الى ما يقال ان المسألة موضوعة في الموقت اي ان لم آتك اليوم والمعنى غير متراخ عن اليوم الا ان لفظة اليوم سقط


٢٦٥



لان فعله لا يصلح جزاء الفعله فصار كقوله ان لم آتك فانغدى عندك حتى اذا تغدى من غير تراخ بر (وليس لهذا) اى للعطف المحض (نظير فى كلام العرب بل اخترعوه) اى الفقهاء استعارة (حروف الجر الباء للالصاق ولا استعانة فتدخل على الوسائل

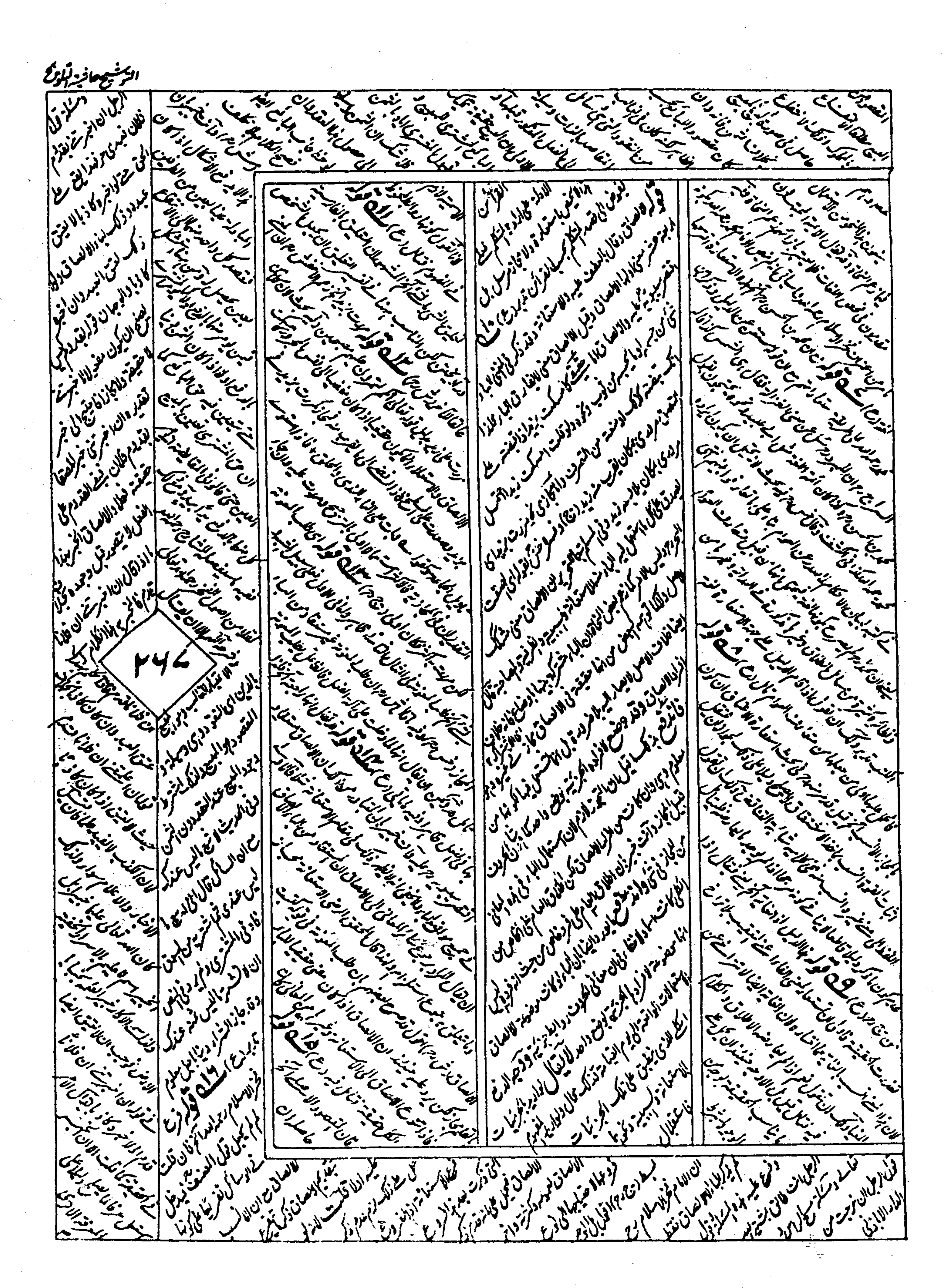
كالاثمان فان قال بعت هذا العبد بكر يكون بيعا وفى بع تكرا بالعبد يكون سلما فيراعى شرائطه ولا يجرى الاستبدال فى الكر بخلاف

الاول فان قال لا تخرج الا باذنى يجب لكل خروج اذن) لان معناه الا خروجا ملصقا باذنى (وفى الا ان اذن لا) اى ان قال لا تخرج

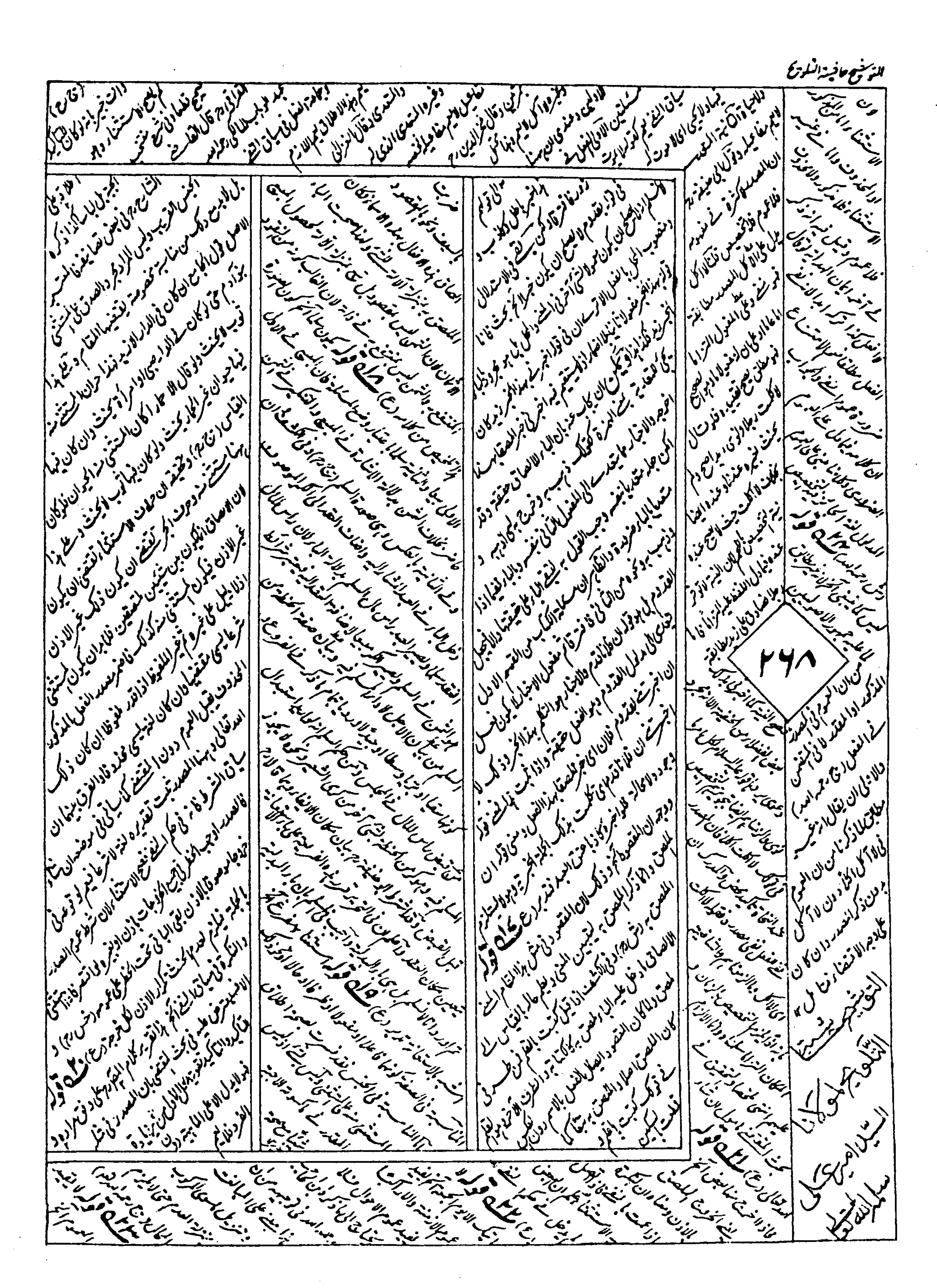
الا ان اذن لا يجب لكل خروج اذن بل ان اذن مرة واحدة فخرج ثم خرج مرة اخرى بغير اذنه لا يحنث قالوا لانه استثناء الاذن من الخروج

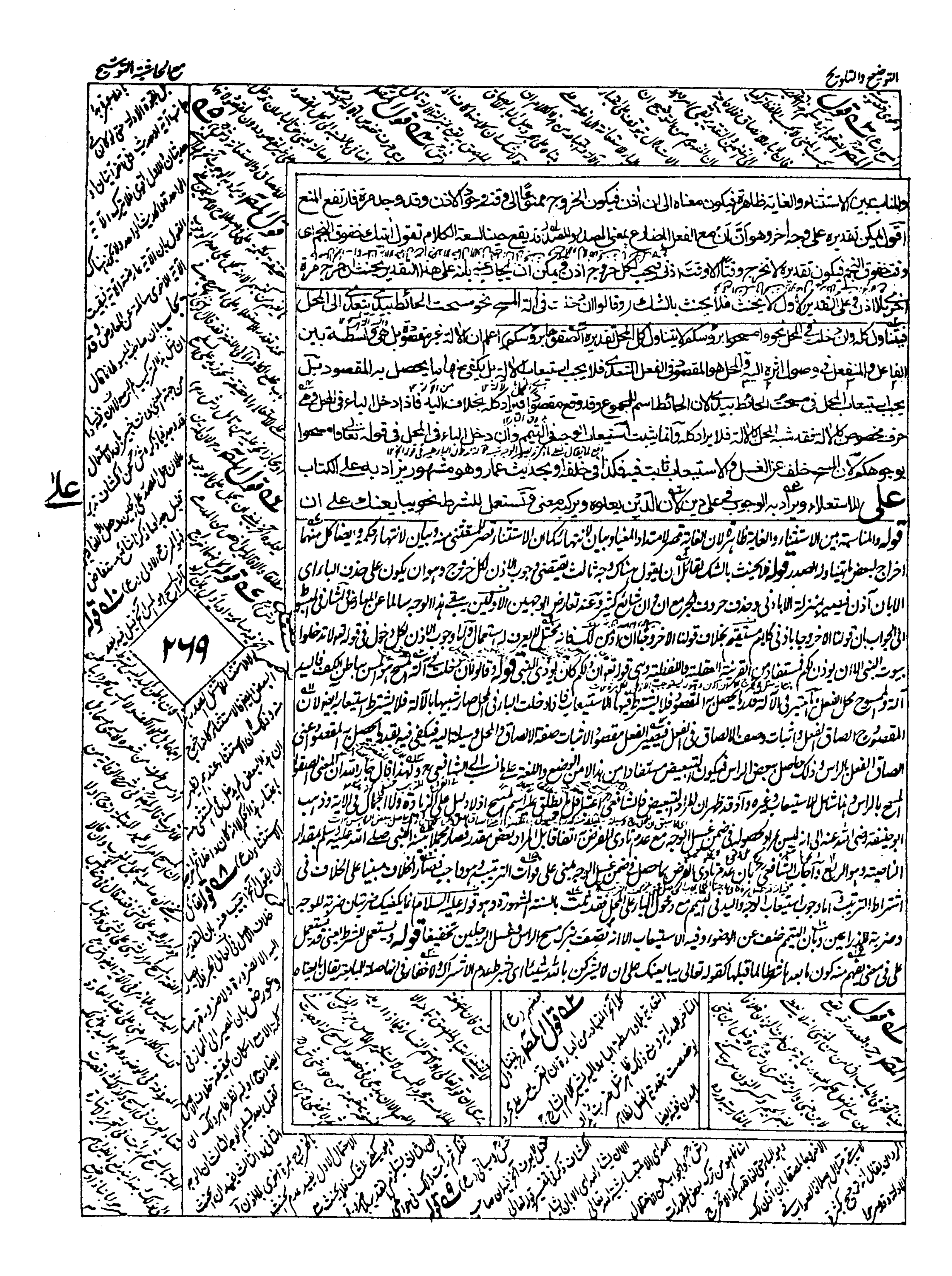
لان ان مع الفعل المضارع بمعنى المصدر والاذن ليس من جنس الخروج فلا يمكن ارادة المعنى الحقيقى وهو الاستثناء فيكون مجازا عن الغاية

عن قوله الناسخ واعلم ان قولهم حتى اتغدى بالتاء الا عند ليس بمستقيم والصواب حتى اتغدا بالجزم مثل فاتغد لانه عطف على المجزوم بلم حتى ينسحب حكم النفى على الفعلين جميعا الاعلى مجموع الفعل وحرف النفى حتى لا يدخل فى حيز النفى لفساد المعنى وبطلان الحكم **قوله** اخترعوه يعنى لا يوجد حتى فى كلام العرب مستعملة للعطف من غير اعتبار الغاية بل صرحوا بامتناع ذلك مثل جاءنى زيد حتى عمرو ولكن الفقهاء استعاروها لمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب وكونهما التعقيب بشرط الغاية فاستعمل المقيد فى المطلق ولا حاجة فى افراد المجاز الى السماع مع ان محمد بن الحسن ممن يوخذ عنه اللغة فيكفى بقوله سماعا ولفظ فخر الاسلام صريح فى انها استعيرت بمعنى الفاء وتاويل صاحب الكشف بان المراد حرف تدل على الترتيب مثل الفاء وثم ليكون موافقا لما ذكر فى الزيادات انها لم يجعل استعارة لما يفيد مطلق الجمع كالواو على ان ذهب الامام العتابى بان الترتيب بحسب الغاية ومعنى تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب لا يخفى ان الاستعارة لمعنى الفاء اعنى التعقيب من غير تراخ انسب بمعنى الدليل لان الغاية لا تراخى عن المغيا **قوله** الباء للالصاق وهو تعليق الشئ بالشئ وايصاله به مثل مررت بزيد اذا الصقت مرورك بمكان يقرب زيد والاستعانة اى طلب المعونة بشئ على شئ مثل بالقلم كتبت وبتوفيق الله حججت وقد يقال انها راجعة الى الالصاق بمعنى انك الصقت الكتابة بالقلم فلكونها للاستعانة تدخل على الوسائل اذ بها يستعان على المقاصد كالاثمان فى البيوع فان المقصود الاصلى من البيع هو الانتفاع بالمملوك وذلك بالمبيع والثمن وسيلة اليه لانه فى الغالب من النقود التى لا ينتفع بها بالذات بل بواسطة التوسل بها الى المقاصد بمنزلة الآلات وفرع فخر الاسلام دخولها فى الاثمان على كونها للالصاق ووجهه ان المقصود فى الالصاق هو الملصق اليه والملصق به تبع بمنزلة الآلة فيدخل الباء على الاثمان التى هى بمنزلة الآلات فلو قال بعت هذا العبد بكر من الحنطة يكون العبد مبيعا والكر ثمنا يثبت فى الذمة حالا ولو قال بعت كرا من الحنطة بهذا العبد يكون سلما ويصير العبد راس المال والكر مسلما فيه حتى يشترط التاجيل وقبض راس المال فى المجلس ونحو ذلك ولا يجرى الاستبدال فى الكر قبل القبض بخلاف الصورة الاولى فانه يجوز التصرف فى الكر قبل القبض بالاستبدال كما فى سائر الاثمان **قوله** لا تخرج الا باذنى معناه الا خروجا ملصقا باذنى وهو استثناء مفرغ فيجب ان يقدر له مستثنى منه عام مناسب له فى جنسه وصفته فيكون المعنى لا تخرج خروجا الا خروجا ملصقا باذنى والنكرة فى سياق النفى تعم فاذا خرج منها بعض بقى ما عداه على حكم النفى فيكون هذا من قبيل لا آكل الا ان المحذوف فى حكم المذكور لا من قبيل لا آكل لما يجئ من ان الاكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لا يجوز نية تخصيصه الا ترى ان قولنا لا آتيك الا يوم الجمعة او لا آتيك الا راكبا يفيد عموم الازمنة والاحوال مع الاتفاق على ان قولنا لا آتيك بدون الاستثناء لا يفيد العموم فى الازمان والاحوال فظهر ان ما ذكر فى الكشف من ان الفعل يتناول المصدر لغة وهو نكرة فى موضع النفى فتعم ليس كما ينبغى



٢٦٧





والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة فيكون معناه الى ان أذن فيكون الخروج ممنوعاً الى وقت وجود الاذن وقد وجد مرة فارتفع المنع

اقول يمكن تقديره على وجه آخر وهو ان أن مع الفعل المضارع بمعنى المصدر والمصدر قد يقع حيناً لسعة الكلام تقول آتيك خفوق النجم اي

وقت خفوق النجم فيكون تقديره لا تخرج وقتاً الا وقت اذني فيجب لكل خروج اذن فيمكن ان يجاب بانه على هذا التقدير يحنث ان خرج مرة

اخرى بلا اذن فعلى التقدير الاول لا يحنث فلا يحنث بالشك ر وقالوا وان دخلت في آلة المسح نحو مسحت الحائط بيدي يتعدى الى المحل

فيتناول كله وان دخلت في المحل نحو وامسحوا برؤسكم لا يتناول كل المحل تقديره الصقوا المسح برؤسكم اعلم ان الآلة غير مقصودة بل هي واسطة بين

الفاعل والمنفعل في وصول اثره اليه والمحل هو المقصود في الفعل المتعدي فلا يجب استيعاب الآلة بل يكتفي منها بما يحصل به المقصود بل

يجب استيعاب المحل في مسحت الحائط بيدي لان الحائط اسم للمجموع وقد وقع مقصوداً فيراد كله بخلاف اليد فاذا دخل الباء في المحل فهي

حرف مخصوص بالآلة فتعقد شبه المحل بالآلة فلا يراد كله وانما ثبت استيعاب الوجه في التيمم وان دخل الباء في المحل في قوله تعالى فامسحوا

بوجوهكم لان المسح خلف عن الغسل والاستيعاب ثابت فيه فكذا في خلفه او بحديث عمار وهو مشهور يزاد به على الكتاب

على

للاستعلاء ويراد به الوجوب في علي دين لان الدين يعلوه ويركبه معنى وتستعمل للشرط نحو يبايعنك على ان

قوله والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهر لان الغاية قصر لامتداد المغيا وبيان لانتهائه كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه وايضا كل منهما

اخراج لبعض المغيا والصدر قوله فلا يحنث بالشك لقائل ان يقول هناك وجه ثالث يقتضي وجوب الاذن لكل خروج وهو ان يكون على حذف الباء اي

الا بان آذن فيصير بمنزلة الا باذني وحذف حروف الجر مع ان وأن شائع كثير وعند تعارض الوجهين الاولين يبقى هذا الوجه سالما عن المعارض فالشافعي المشهور

الى الجواب بان قولنا الا خروجا باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا الا خروجا ان آذن لكساده يحتمل لا يعرف له استعمال وايضا وجوب الاذن لكل دخول في قوله تعالى لا تدخلوا

بيوت النبي الا ان يؤذن لكم مستفاد من القرينة العقلية واللفظية وهي قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي قوله قالوا وان دخلت في آلة المسح هو المس بباطن الكف فاليد

آلة والممسوح محل الفعل والمعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود فلا يشترط فيها الاستيعاب فاذا دخلت الباء في المحل صار شبيها بالآلة فلا يشترط استيعابه ايضا لان

المقصود الصاق الفعل واثبات وصف الالصاق في المحل فيصير الفعل مقصودا لاثبات صفة الالصاق والمحل وسيلة اليه فيكفي فيه بقدر ما يحصل به المقصود اعني

الصاق الفعل بالراس وذلك حاصل ببعض الراس فيكون التبعيض مستفادا من هذا لا من الوضع واللغة على ما نسب الى الشافعي رحمه الله ولهذا قال جار الله ان المعنى الصقوا

المسح بالراس وهذا شامل للاستيعاب وغيره واذ قد ظهر ان المراد التبعيض فالشافعي اعتبر اقل ما يطلق عليه اسم المسح اذ لا دليل على الزيادة ولا اجمال في الآية وذهب

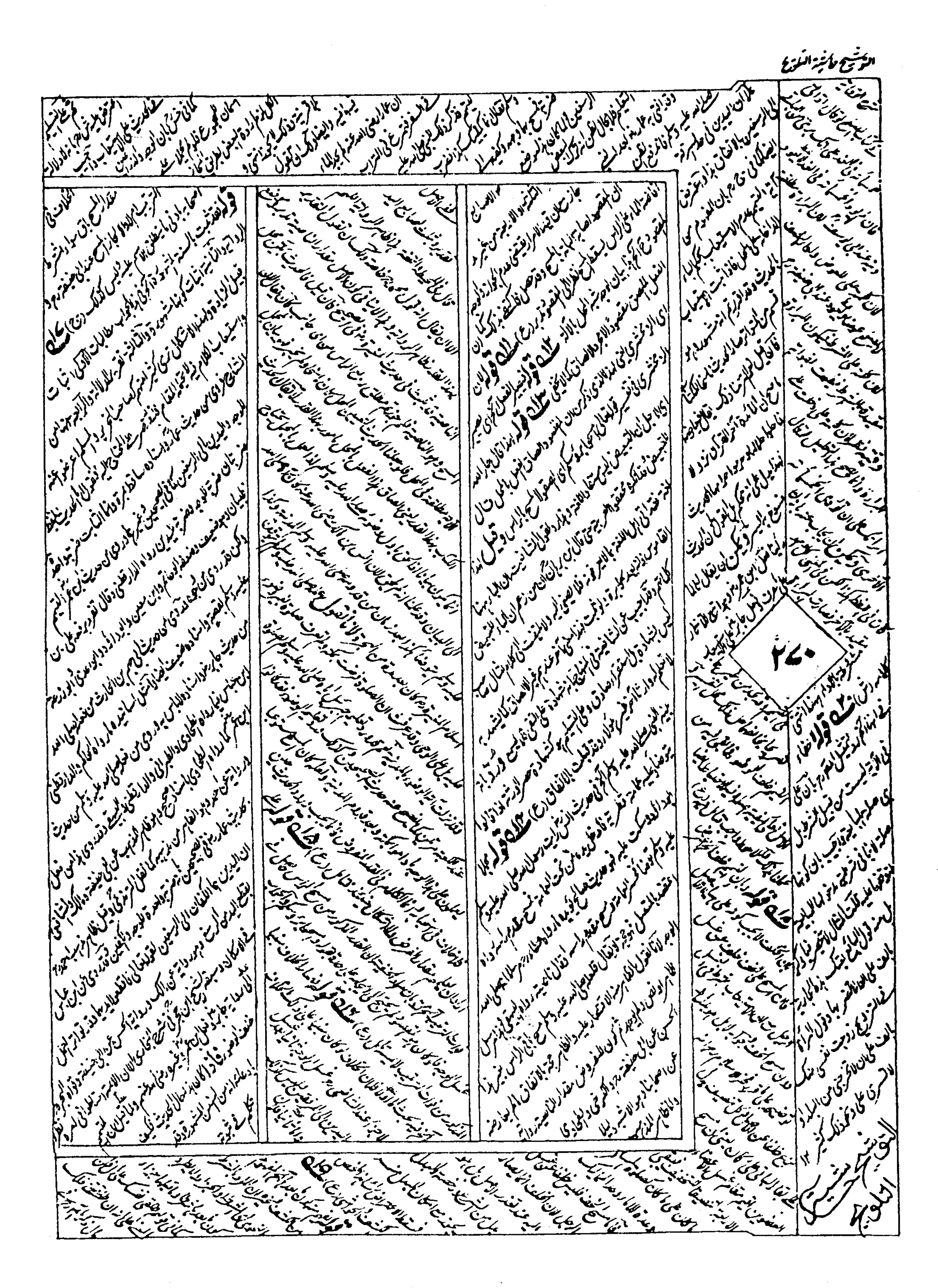
ابو حنيفة رضي الله عنه الى انه ليس المراد الحصول في ضمن غسل الوجه مع عدم تادي الفرض اتفاقا بل المراد بعض مقدر فصار مجملا بينه النبي صلى الله عليه وسلم بمقدار

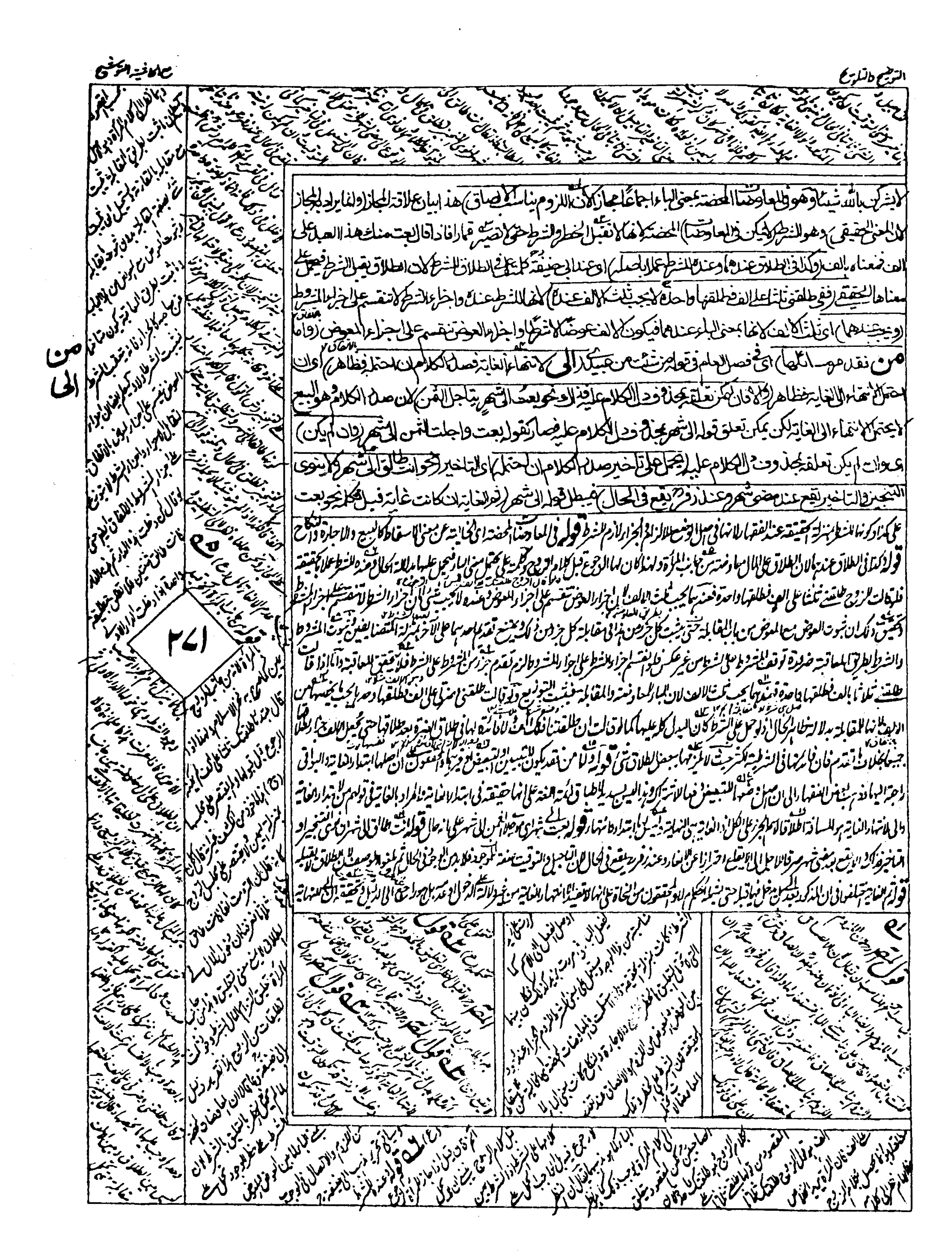
الناصية وهو الربع واجاب الشافعي رحمه الله بان عدم تادي الفرض بما حصل في ضمن غسل الوجه مبني على فوات الترتيب وهو واجب فصار الخلاف مبنيا على الخلاف في

اشتراط الترتيب واما وجوب استيعاب الوجه واليد في التيمم مع دخول الباء على المحل فقد ثبت بالسنة المشهورة وهو قوله عليه السلام انما يكفيك ضربتان ضربة للوجه

وضربة للذراعين وبان التيمم خلف عن الوضوء وفيه الاستيعاب الا انه تصنف بترك مسح الراس وغسل الرجلين تخفيفا قوله وتستعمل للشرط اعني قد تستعمل

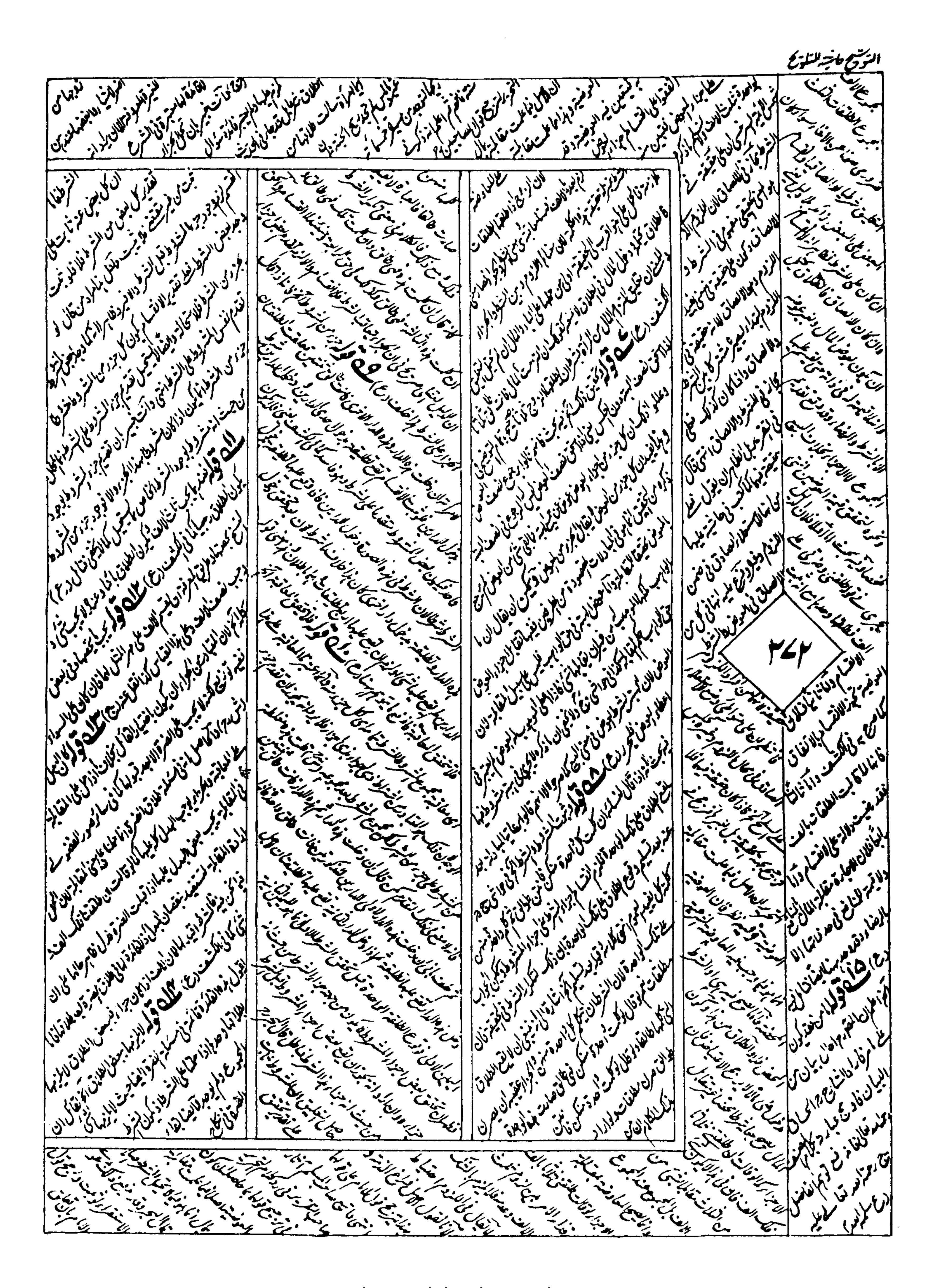
على في معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطا لما قبلها كقوله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا اي بشرط عدم الاشراك ولا خفاء في مناسبة للمبايعة فان المبايعة





لا يشرك بالله شيئا وهو في المعاوضات المحضة بمعنى الباء اجماعاً مجازا لان اللزوم يناسب الالصاق) هذا بيان علاقة المجاز (ولا يراد به المجاز لان المعنى الحقيقي وهو الشرط ممكن في المعاوضات) المحضة لانها لا تقبل الخطر والشرط حتى لا تصير قمارا فاذا قال بعت منك هذا العبد على الف فمعناه بالف (وكذا في الطلاق عندهما وعنده للشرط عملا بالاصل) اى وعند ابى حنيفة كلمة على في الطلاق للشرط لان الطلاق يقبل الشرط فيحمل على معناها الحقيقي (ففي طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة لا يجب ثلث الالف عنده) لانها للشرط عنده واجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط (ويجب عندهما) اى ثلث الالف لانها بمعنى الباء عندهما فيكون الالف عوضا لا شرطا واجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض (واما **من** نقد مر مسائلها) اى في فصل العلم في قوله من شئت من عبيدك (**الى** لانتهاء الغاية فصدر الكلام ان احتمله فظاهر) اى ان احتمل الانتهاء الى الغاية فظاهر (والا فان امكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه فذاك نحو بعت الى شهر يتأجل الثمن) لان صدر الكلام وهو البيع لا يحتمل الانتهاء الى الغاية لكن يمكن تعلق قوله الى شهر بمحذوف دل الكلام عليه فصار كقوله بعت واجلت الثمن الى شهر (وان لم يكن) عطف على ان لم يكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه (يحمل على تاخير صدر الكلام ان احتمله) اى التاخير (نحو انت طالق الى شهر ولا نية التنجيز والتاخير تقع عند مضى شهر وعند زفر تقع في الحال) فيبطل قوله الى شهر (ثم الغاية ان كانت غاية قبل الكلام نحو بعت

على كذا كونها للشرط بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لانها في اصل الوضع للالزام والجزاء لازم للشرط **قوله** في المعاوضات المحضة اى الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح **قوله** كذا في الطلاق عندهما لان الطلاق على المال معاوضة من جانب المرأة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على تحتمل معنى الباء فيحمل عليها بدلالة الحال ومنه للشرط عملا بالحقيقة فلو قالت للزوج طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة فعندهما يجب ثلث الالف لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض وعنده لا يجب شيء لان اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط وتحقيق ذلك ان ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من هذا في مقابلة كل جزء من ذلك ويمتنع تقدم احدهما على الآخر بمنزلة المتضايفين وثبوت المشروط والشرط بطريق المعاقبة ضرورة توقف المشروط على الشرط من غير عكس فلو انقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فلا يتحقق المعاقبة واما اذا قالت طلقني ثلثا بالف فطلقها واحدة فعندهما يجب ثلث الالف لان الباء للمعاوضة والمقابلة فيثبت التوزيع ولو قالت طلقني ثلثا على الف فطلقها وجب الالف بالاتفاق لانه لا فائدة لها في طلاق الثلث بعد طلاقها حتى يجعل الالف جزاء للطلاق جميعا بخلاف ما تقدم فان فائدتها في الشرطية اكثر حيث لا تملكها بعض الطلاق شيء **قوله** واما من فقد تكون للتبيين والتبعيض وغيرهما والمحققون على ان اصلها ابتداء الغاية والبواقي راجعة اليها وذهب بعض الفقهاء الى ان اصل وضعها التبعيض فيما الاثر اكثر وهذا ليس بسديد لاطباق ائمة اللغة على انها حقيقة في ابتداء الغاية والمراد بالغاية في قولهم من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذ الغاية هي النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء **قوله** بعت شهرا اى مؤجلا الثمن الى شهر على انه حال **قوله** انت طالق الى شهر ولا نية التنجيز او التاخير فانه لا يقع بعد مضي شهر فالاجل الى الانتهاء احترازا عن الالغاء وعند زفر يقع في الحال لان التاجيل والتوقيت صفة للموجود فلا بد من الوجود في الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يقبله **قوله** ثم الغاية اختلفوا في ان المذكور بعد الى هل يدخل فيما قبلها حتى يشمله الحكم ام لا فالمحققون من النحاة على انها لا تفيد الا انتهاء الغاية من غير دلالة على الدخول او عدمه بل هو راجع الى الدليل وتحقيقه ان الحكم المنتهية





هذا البستان من هذا الحائط الى ذلك كما الى السمكة الى راسها لا يدخل تحت المغيا وان لم تكن اى وان لم تكن غاية قبل تكلمه (فصدر الكلام ان لم يتناولها فهي لمد الحكم فكذلك نحو اتموا الصيام الى الليل) فان صدر الكلام لا يتناول الغاية وهي الليل فتكون الغاية حينئذ لمد الحكم اليها

فقوله فكذلك جواب الشرط اي لا تدخل الغاية تحت المغيا (وان تناول) اي تناول صدر الكلام الغاية نحو اليد فانما يتناول المرافق (فذكرها

لاسقاط ما ورائها) اي ذكر الغاية يكون لاسقاط ما وراء الغاية (نحو الى المرافق فتدخل تحت المغيا وللنحويين في الى اربعة مذاهب الدخول الا مجازا)

اي دخول حكم الغاية تحت حكم المغيا الا مجازا (وعكسه) اي المذهب الثاني هو ان لا تدخل الغاية تحت حكم المغيا الا مجازا كالمرافق فدخولها تحت حكم

المغيا يكون بطريق المجاز على هذا المذهب (والاشتراك) اي المذهب الثالث هو الاشتراك اي دخول الغاية تحت المغيا في الى بطريق الحقيقة

وعدم الدخول ايضا بطريق الحقيقة (والدخول ان كان ما بعدها من جنس ما قبلها وعدمه ان لم يكن) هذا هو المذهب الرابع (وما ذكرنا في الليل

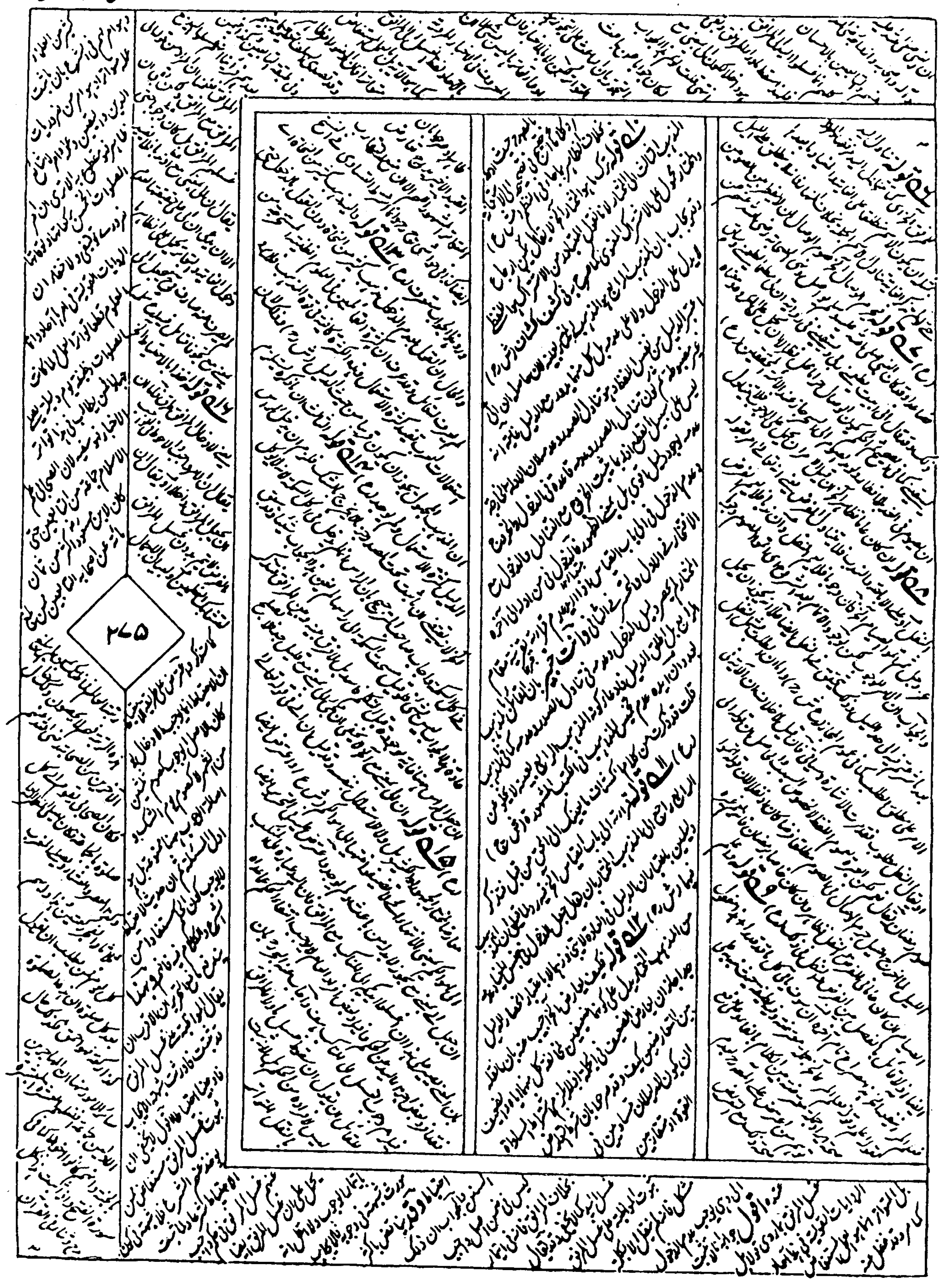
وهو ان صدر الكلام لما لم يتناول الغاية لا تدخل تحت حكم المغيا (وفي المرافق) وهو ان صدر الكلام لما تناول الغاية تدخل تحت حكم المغيا

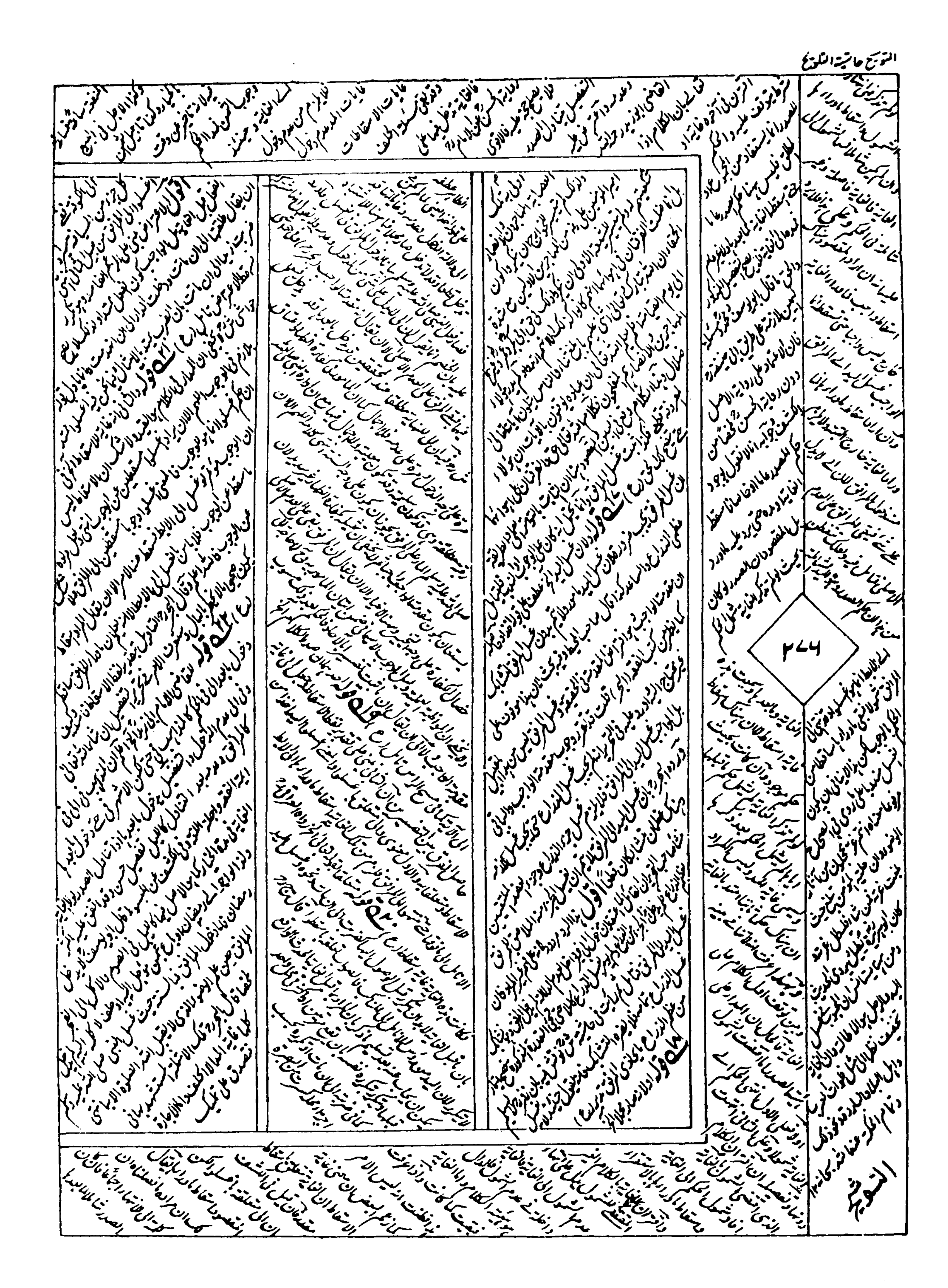
(يناسب هذا الرابع) اي معنى ما ذكرنا ومعنى ما ذكر النحويون في المذهب الرابع شئ واحد وانما الاختلاف في العبارة فقط فان قول النحويين ان

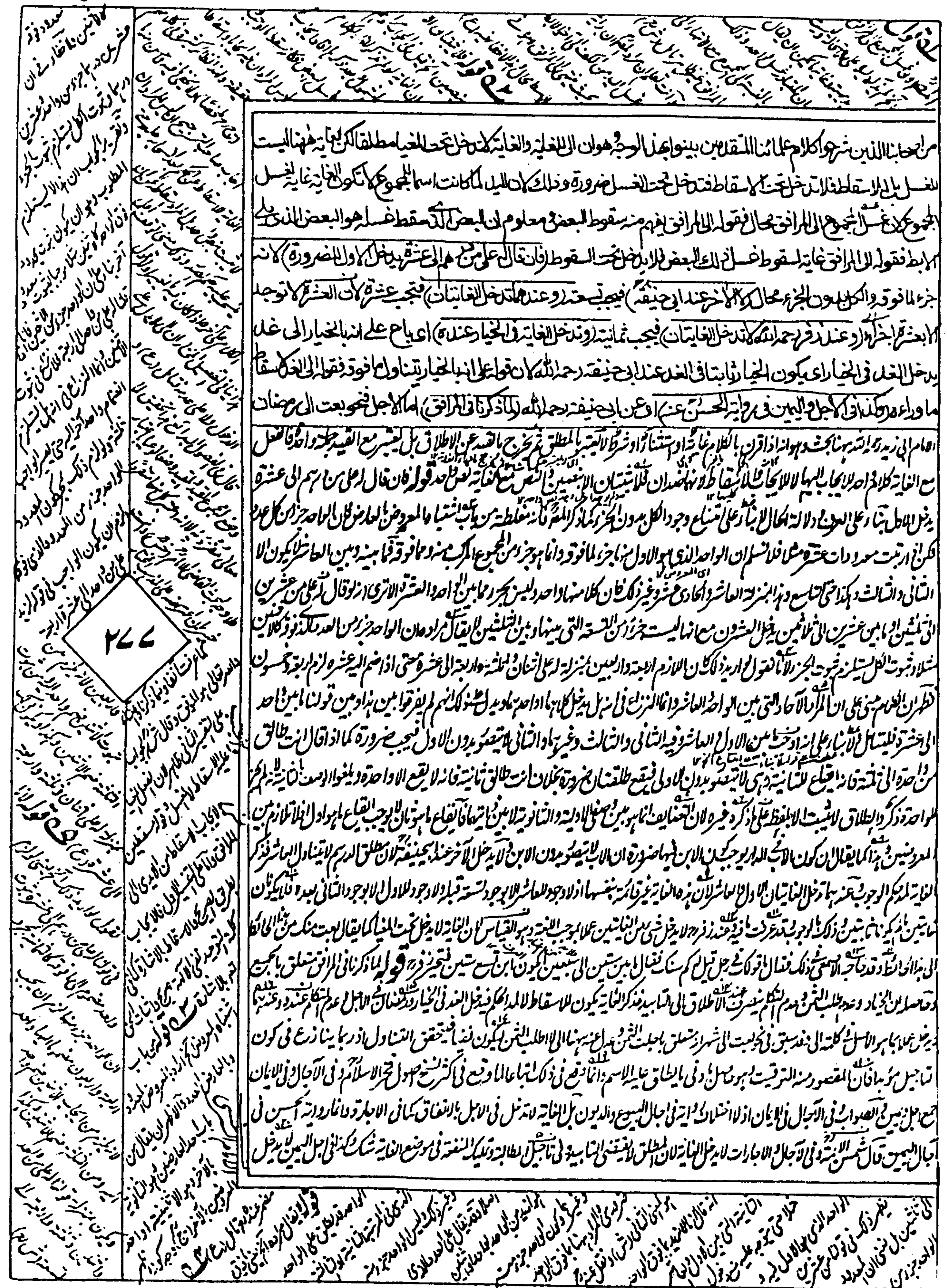
الغاية ان كانت من جنس المغيا معناه ان لفظ المغيا ان كان متناولا للغاية وانما اخترنا هذا المذهب الرابع لان الاخذ به عمل بنتيجة المذاهب

الثلثة لان تعارض الاولين اوجب الشك وكذا الاشتراك اوجب الشك فان كان صدر الكلام لم يتناول الغاية لا يثبت دخولها

تحت حكم المغيا بالشك وان تناولها لا يثبت خروجها بالشك (وبعض الشارحين قالوا هي غاية للاسقاط فلا تدخل تحته) اي بعض المتاخرين

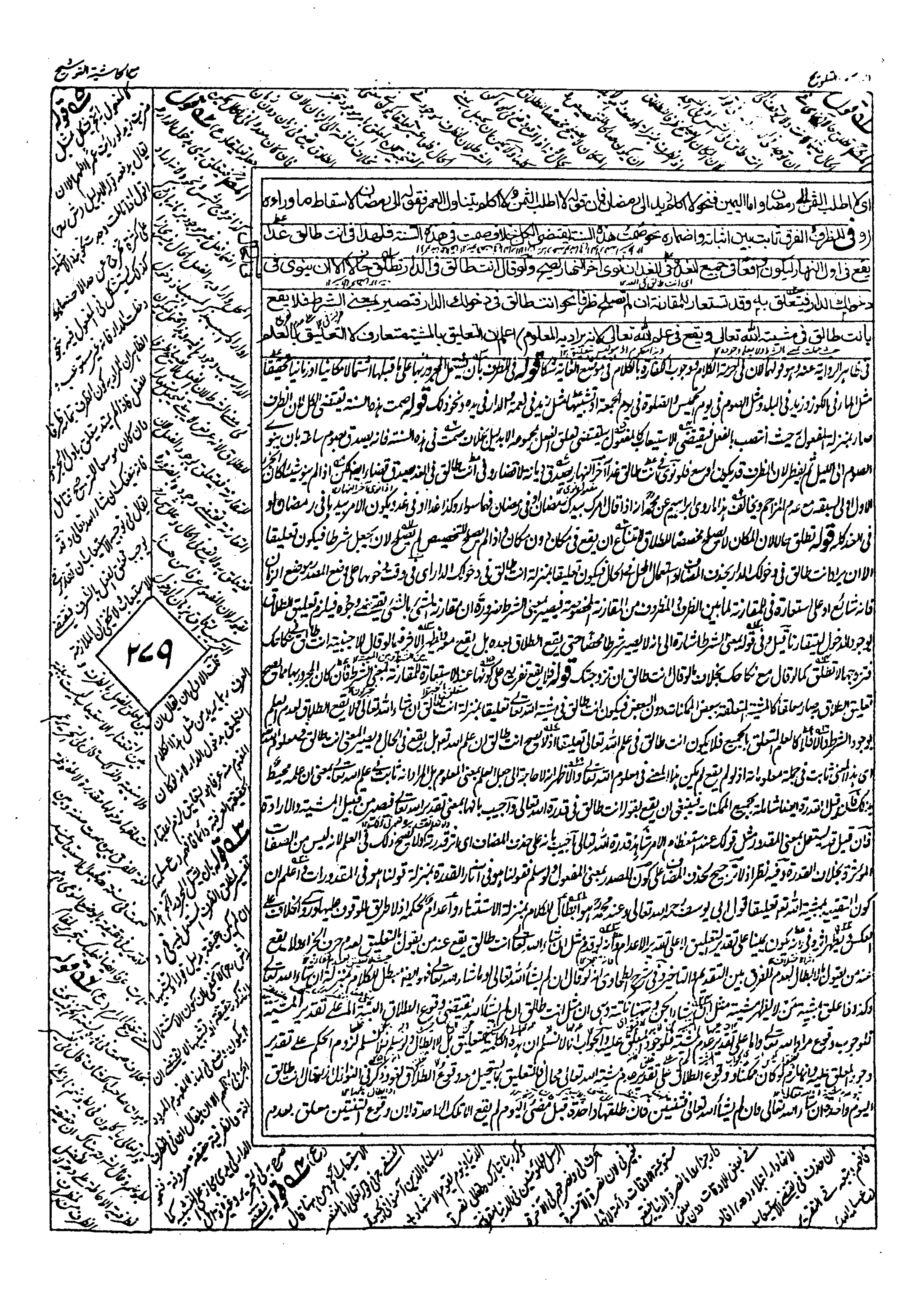






من اصحابنا الذين شرحوا كلام علمائنا المتقدمين بينوا هذا الوجه وهو ان الى للغاية والغاية لا تدخل تحت المغيا مطلقا لكن الغاية ههنا ليست للغسل بل للاسقاط فلا تدخل تحت الاسقاط فتدخل تحت الغسل ضرورة وذلك لان اليد لما كانت اسما للمجموع كلا تكون الغاية غاية لغسل المجموع كلا غسل المجموع الى المرافق محال فقوله الى المرافق يفهم منه سقوط البعض ومعلوم ان البعض الذي سقط غسله هو البعض الذي يلي الابط فقوله الى المرافق غاية لسقوط غسل ذلك البعض فلا يدخل تحت السقوط (فان قال له على من درهم الى عشرة يدخل الاول للضرورة) لانه جزء لما فوقه والكل بدون الجزء محال (لا الآخر عند ابي حنيفة) فيجب تسعة (وعندهما تدخل الغايتان) فتجب عشرة لان العشرة لا توجد الا بعد تمام اجزائها (وعند زفر رحمه الله لا تدخل الغايتان) فيجب ثمانية (وتدخل الغاية في الخيار عنده) اي باع على انه بالخيار الى غد يدخل الغد في الخيار اي يكون الخيار ثابتا في الغد عند ابي حنيفة رحمه الله لان قوله على انه بالخيار يتناول ما فوقه فقوله الى الغد لاسقاط ما وراءه (وكذا في الاجل واليمين في رواية الحسن عنه) اي عن ابي حنيفة رحمه الله (لما ذكرنا في المرافق) اما الاجل فنحو بعت الى رمضان

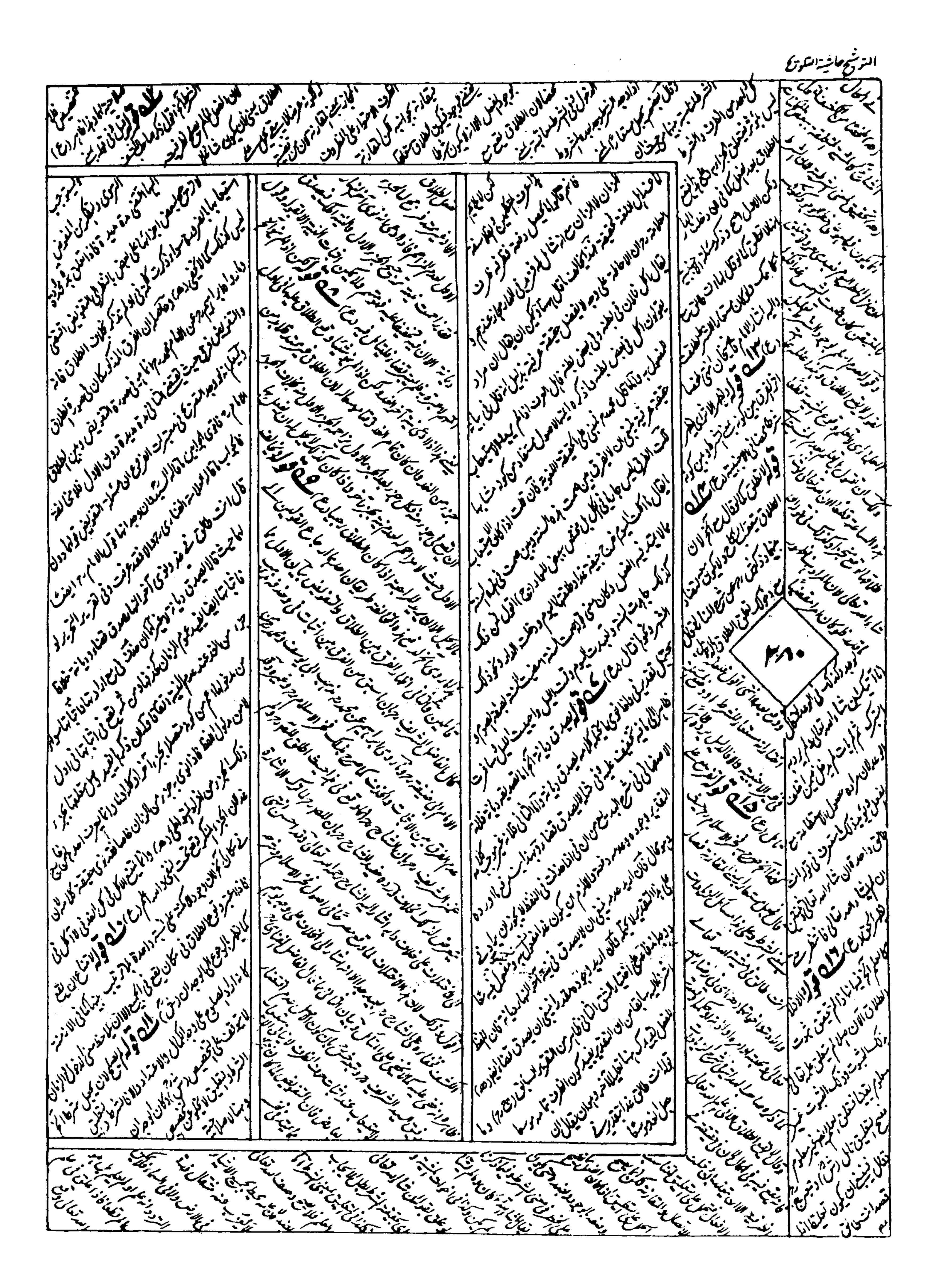
الامام ابي زيد رحمه الله ههنا بحث وهو انه اذا قرن بالكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر بالمطلق ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة فالفعل مع الغاية كلام واحد للايجاب اليها لا للايجاب ثم الاسقاط فلا يتبيان الا بعين النص متعلقا بغاية بعض الحد **قوله** فان قال له على من درهم الى عشرة يدخل الاول بناء على العرف دلالة لحال الابتداء على امتناع وجود الكل بدون الجزء وما ذكره المصنف فانه مغلطة من باب اشتباه المعروض بالعارض لان الواحد جزء من كل عدد فكن اذا رتبت معدودات عشرة مثلا فلا نسلم ان الواحد الذي هو الاول منها جزء لما فوقه وانما هو جزء من المجموع المركب منه ومما فوقه فما بينه وبين العاشر لا يكون الا الثاني والثالث وهكذا حتى التاسع وهذا بمنزلة العاشر والحادي عشر وغير ذلك فان كلا منها واحد وليس بجزء مما بين الواحد والعشرة الا ترى انه لو قال له على من عشرين الى ثلثين او ما بين عشرين الى ثلثين يدخل العشرون مع انها ليست جزءا من التسعة التي بينها وبين الثلثين لا يقال مراده ان الواحد جزء من العدد وكذلك فلان ثبوت الكل يستلزم ثبوت الجزء لانا نقول لو اريد ذلك كان اللازم اربعة والاربعين بمنزلة له على اثنان وثلثة واربعة الى عشرة حتى اذا ضم اليه عشرة لزم اربعة وخمسون فظهر ان الكلام مبني على ان المراد الآحاد التي بين الواحد والعاشر وانما النزاع في انه هل يدخل كلاهما او احدهما وكذلك انهم لم يفرقوا بين هذا وبين قولنا ما بين واحد الى عشرة فليتأمل فالاولى البناء على انه اذا تحقق من الاول الى العاشر وفيه الثاني والثالث وغيرهما والثاني لا يتصور بدون الاول فيجب ضرورة كما اذا قال انت طالق من واحدة الى ثلثة فانه ايقاع للثانية وهي لا تتصور بدون الاولى فيقع طلقتان ضرورة بخلاف انت طالق ثانية فانه لا يقع الا واحدة ويلغو الوصف بانها ثانية لم تتقدم الواحدة وذكره الطلاق لا يثبت الا بلفظ على ذكره غيره لان التعاليف انما هو بين صيغتي الاولية والثانوية لا بين ذاتيهما فان ايقاع ما هو ثان لا يوجب ايقاع ما هو اول اذ لا تلازم بين المعروضين وهذا كما يقال ان كون الاب ابا يوجب كون الابن ابنا فيهما ضرورة ان الاب لا يتصور بدون الابن ولا يدخل الآخر عند ابي حنيفة لان مطلق الدرهم لا يتناول العاشر فذكر الغاية لمد حكم الوجوب وعندهما تدخل الغايتان الاول والعاشر لان هذه الغاية غير قائمة بنفسها اذ لا وجود للعاشر الا بوجود تسعة قبله ولا وجود للاول الا بوجود الثاني بعده فلا يكون ثابتين ما لم يكونا ثابتين وذلك بالوجوب وقد عرفت ما فيه وعند زفر لا يدخل شيء من الغايتين عملا بموجب اللغة وهو القياس لان الغاية لا تدخل تحت المغيا كما يقال بعت منك من هذا الحائط الى هذا الحائط وقد حاج الاصمعي ذلك فقال ما تقول في رجل قيل له كم سنك فقال ما بين ستين الى سبعين ايكون ابن تسع وستين فتحير زفر **قوله** لما ذكرنا في المرافق متعلق بالجميع وحاصله ان الخيار وعدم طلب الثمن وعدم التكلم ينصرف عند الاطلاق الى التأبيد فذكر الغاية يكون للاسقاط لا للمد الحكم فيدخل الغد في الخيار ورمضان في الاجل وعدم التكلم عنده وعندهما يدخل عملا بما هو الاصل في كلمة الى فقد سبق في نحو بعت الى شهر انه متعلق بالبيع والثمن وعدم المطالبة فيهما الى الطلب الثمن لا يكون نفيا فيتحقق التناول اذ ربما يتنازع في كون تأجيل مؤبدا فان المقصود منه التوقيت وهو حاصل بدون ما يطلق عليه الاسم وانما وقع في ذلك اتباعا لما وقع في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام في الآجال وفي الايمان مع اجل ونسبه الى الصواب في الآجال والايمان اذ لا اختلاف رواية في آجال البيوع والديون بل الغاية لا تدخل في الاجل بالاتفاق كما في الاجارة وانما رواية الحسن في آجال اليمين قال شمس الائمة وفي الآجال والاجارات لا تدخل الغاية لان المطلق لا يقتضي التأبيد في تأجيل المطالبة وتمليك المنفعة في موضع الغاية شك وكذا في اجل اليمين لا يدخل

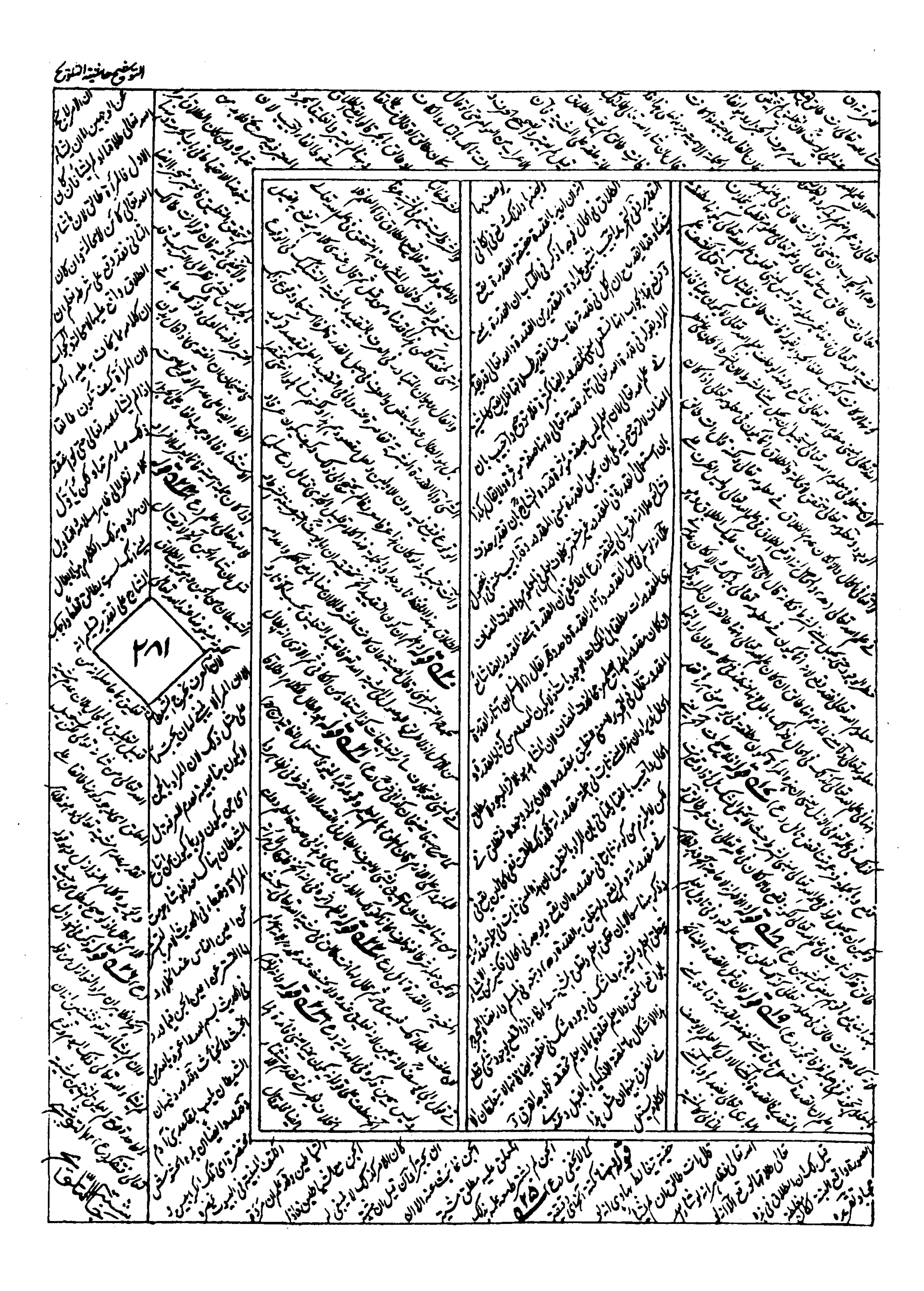


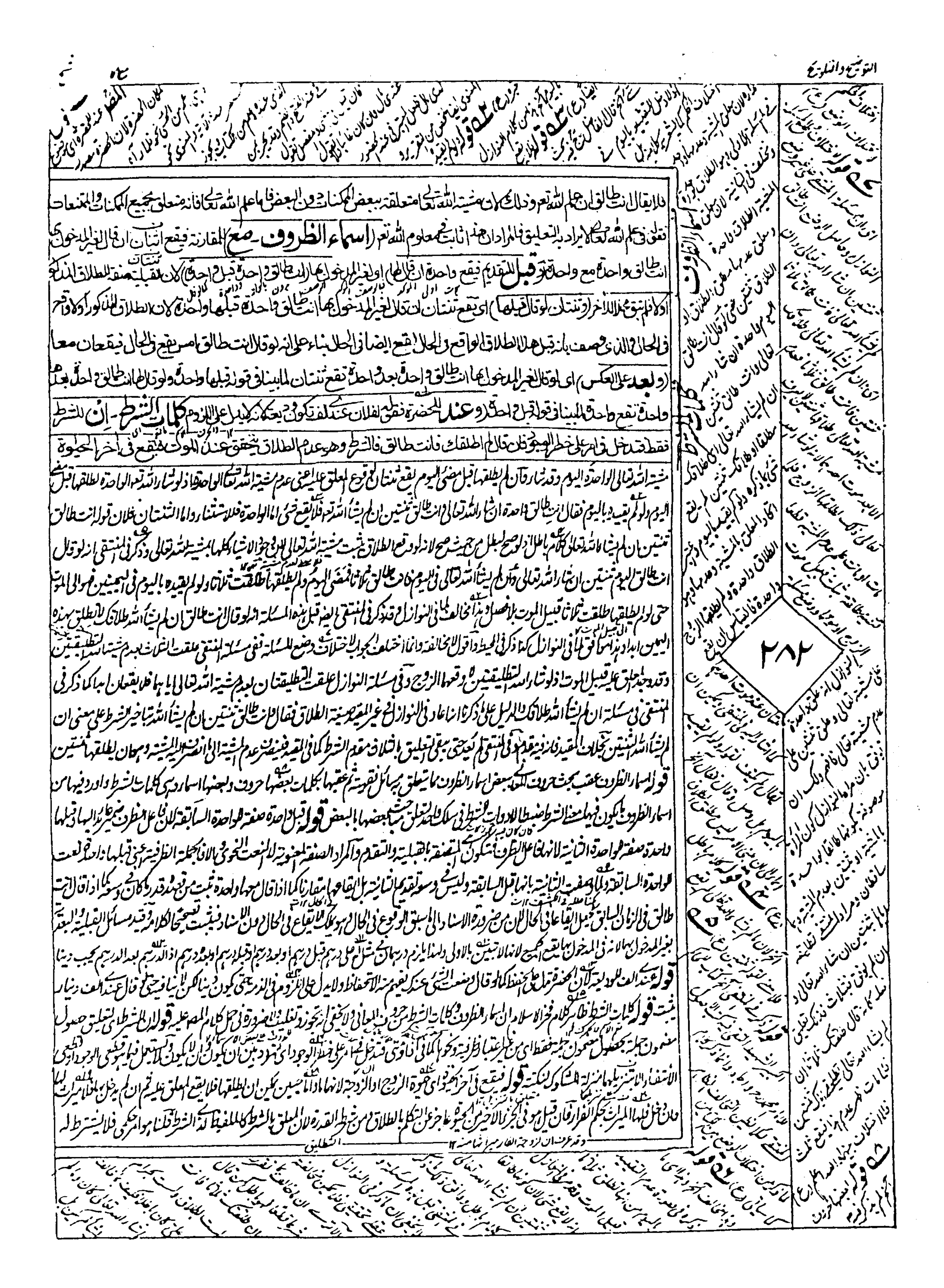
ای لا اطلب القرض رمضان واما الیمین فنحو لا اکلمہ الی رمضان فان قولہ لا اطلب الثمن ولا اکلمہ یتناول العمر فیتعلق الی رمضان لاسقاط ما وراءہ

(و فی للظرف) الفرق ثابت بین اثباتہ واضمارہ فی نحو صمت هذه السنۃ یقتضی الکل وفی صمت فی هذه السنۃ فلهذا فی انت طالق غدا یقع فی اول النهار لیکون مستوعبا جمیع الغد وفی الغد ان نوی اخر النهار یصح ولو قال انت طالق فی الدار تطلق حالا الا ان ینوی فی دخولک الدار فیتعلق بہ وقد تستعار للمقارنۃ ان لم یصلح ظرفا نحو انت طالق فی دخولک الدار فتصیر بمعنی الشرط فلا یقع بانت طالق فی مشیۃ اللہ تعالی ویقع فی علم اللہ تعالی لانہ یراد بہ المعلوم) اعلم ان التعلیق بالمشیۃ متعارف لا التعلیق بالعلم

فی ظاہر الروایۃ عنہ وهو قولهما لان فی الحرمۃ الکلام فوجب المقارنۃ بالکلام فی موضع الغایۃ شکا **قولہ** فی للظرف بان یشتمل المجرور بها علی ما قبلها اشتمالا مکانیا او زمانیا تحقیقا مثل الماء فی الکوز وزید فی البلد ومثل الصوم فی یوم الخمیس والصلوۃ فی یوم الجمعۃ او تشبیها مثل زید فی نعمۃ والدار فی یدہ ونحو ذلک **قولہ** صمت هذه السنۃ یقتضی الکل لان الظرف صار بمنزلۃ المفعول بہ حیث انتصب بالفعل فیقتضی الاستیعاب کالمفعول بہ یقتضی تعلق الفعل بمجموعہ الا بدلیل بخلاف صمت فی هذه السنۃ فانہ یصدق بصوم ساعۃ بان ینوی الصوم الی اللیل ثم یفطر لان الظرف قد یکون اوسع فلو نوی فی انت طالق غدا اخر النهار یصدق دیانۃ لا قضاء وفی انت طالق فی الغد یصدق قضاء ایضا لکن اذا لم ینو شیئا کان الاول اولی بالسبقۃ مع عدم المزاحم ویخالف هذا ما روی ابراهیم عن محمد اذا قال امرک بیدک رمضان او فی رمضان فهما سواء وکذا غدا او فی غد ویکون الامر بیدها فی رمضان او فی الغد کلہ **قولہ** تطلق حالا لان المکان لا یصلح مخصصا للطلاق لامتناع ان یقع فی مکان دون مکان واذا لم یصلح للتخصیص لم یصلح لان یجعل شرطا فیکون تعلیقا الا ان یراد انت طالق فی دخولک الدار بحذف المضاف او استعمال المحل فی الحال فیکون تعلیقا بمنزلۃ انت طالق فی دخولک الدار ای فی وقت دخولها علی وضع المصدر موضع الزمان فانہ شائع او علی استعارۃ فی للمقارنۃ لما بین الظرف والمظروف من المقارنۃ المخصوصۃ فیصیر بمعنی الشرط ضرورۃ ان مقارنۃ الشیء بالشیء تقتضی وجودہ فیلزم تعلیق الطلاق بوجود الدخول المقارن قیل وفی قولہ بمعنی الشرط اشارۃ الی انہ لا یصیر شرطا محضا حتی یقع الطلاق بعدہ بل یقع معہ فلہذا لو قال للاجنبیۃ انت طالق فی نکاحک فتزوجها لا تطلق کما لو قال مع نکاحک بخلاف ما لو قال انت طالق ان تزوجتک **قولہ** فلا یقع تفریع علی کونها عند الاستعارۃ للمقارنۃ بمعنی الشرط فان کان المجرور بها مما یصح تعلیق الطلاق بہ صار معلقا کالمشیۃ المتعلقۃ ببعض الممکنات دون البعض فیکون انت طالق فی مشیۃ اللہ تعالی تعلیقا بمنزلۃ انت طالق ان شاء اللہ تعالی فلا یقع الطلاق لعدم العلم بوجود الشرط والا فلا کالعلم المتعلق بالجمیع فلا یکون انت طالق فی علم اللہ تعالی تعلیقا اذ لا یصح انت طالق ان علم اللہ تعالی بل یقع فی الحال ویصیر المعنی انت طالق فی معلوم اللہ ای هذا المعنی ثابت فی جملۃ معلوماتہ اذ لو لم یقع لم یکن هذا المعنی فی معلوم اللہ تعالی والاظهر انہ لا حاجۃ الی حمل العلم بمعنی المعلوم بل المراد انہ ثابت فی علم اللہ تعالی بمعنی ان علمہ محیط بذلک فان قیل القدرۃ ایضا شاملۃ لجمیع الممکنات فینبغی ان یقع بقولہ انت طالق فی قدرۃ اللہ تعالی واجیب بانها بمعنی تقدیر اللہ تعالی فیصیر من قبیل المشیۃ والارادۃ فان قیل قد یستعمل بمعنی المقدور مثل قولک عند استعظام الامر شاهد قدرۃ اللہ تعالی اجیب بانہ علی حذف المضاف ای اثر قدرتہ ولا یصح ذلک فی العلم لانہ لیس من الصفات المؤثرۃ بخلاف القدرۃ وفیہ نظر اذ لا ترجیح لحذف المضاف علی کون المصدر بمعنی المفعول ولو سلم فقولنا هو فی اثار القدرۃ بمنزلۃ قولنا هو فی المقدورات واعلم ان کون التقیید بمشیۃ اللہ تعالی تعلیقا قول ابی یوسف رحمہ اللہ تعالی وعند محمد رحمہ اللہ هو ابطال للکلام بمنزلۃ الاستثناء واعدام لحکمہ اذ لا طریق للوقوف علیہ ولا یظهر ثمرۃ الخلاف فی العکس ویظهر فی انہ یکون یمینا علی تقدیر التعلیق لا علی تقدیر الاعدام وفی انہ لو قدم مثل ان شاء اللہ تعالی انت طالق یقع عند من یقول التعلیق لعدم حرف الجزاء ولا یقع عند من یقول الابطال لعدم الفرق بین التقدیم والتاخیر وفی شرح الطحاوی انہ لو قال ان لم یشأ اللہ تعالی او ما شاء اللہ تعالی فهو ایضا یبطل الکلام بمنزلۃ ان شاء اللہ تعالی وکذا اذا علق بمشیۃ من لا تظهر مشیتہ مثل الجن والملائکۃ وهی ان مثل انت طالق ان لم یشأ اللہ یقتضی وقوع الطلاق البتۃ اما علی تقدیر المشیۃ فلوجوب وقوع مراد اللہ تعالی واما علی تقدیر عدم المشیۃ فلوجود المعلق علیہ والجواب انا لا نسلم ان هذه الکلمۃ للتعلیق بل للابطال ولو سلم فلا نسلم لزوم الحکم علی تقدیر وجود المعلق علیہ وانما یلزم لو کان ممکنا ووقوع الطلاق علی تقدیر عدم مشیۃ اللہ تعالی محال فالتعلیق بہ تعلیق بالمحال وذکر فی النوازل لو قال انت طالق الیوم واحدۃ ان شاء اللہ تعالی وان لم یشأ اللہ تعالی فثنتین فان طلقها واحدۃ قبل مضی الیوم لم یقع الا تلک الواحدۃ وان وقوع الثنتین معلق بعدم







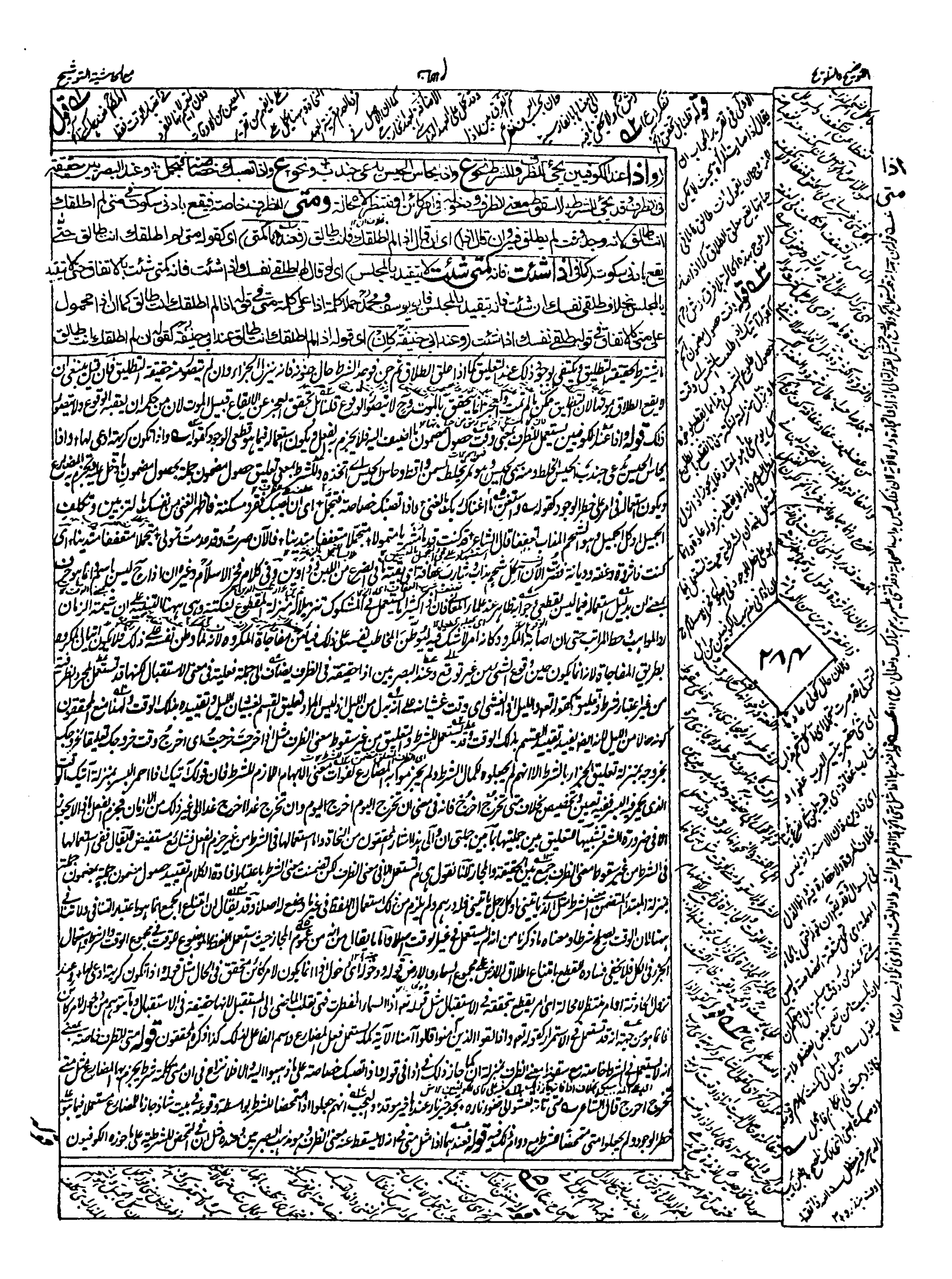
فلا يقال انت طالق ان علم الله تعالى وذلك لان مشية الله تعالى متعلقة ببعض الممكنات دون البعض فاما علم الله تعالى فانه متعلق بجميع الممكنات والممتنعات تعلق في علم الله تعالى لا يراد به التعليق فالمراد ان هذا ثابت فيما معلوم الله تعالى (اسماء الظروف - مع للمقارنة فيقع ثنتان ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة مع واحدة وقبل للتقديم فيقع واحدة ان قال لها) اي لغير المدخول بها (انت طالق واحدة قبل واحدة) لان القبلية صفة للطلاق المذكور اولا فلم تبق محل للاخر (وثنتان لو قال قبلها) اي يقع ثنتان ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة لان الطلاق المذكور اولا واقع في الحال والذي وصف بانه قبل هذا الطلاق لو اوقع في الحال يقع ايضا في الحال بناء على انه لو قال انت طالق امس يقع في الحال فيقعان معا (وبعد على العكس) اي لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بعد واحدة تقع ثنتان لما بينا في قوله قبلها واحدة ولو قال لها انت طالق واحدة بعدها واحدة تقع واحدة لما بينا في قوله قبل واحدة (وعند للحضرة فقوله لفلان عندي الف تكون وديعة لانه لا يدل على اللزوم كلمات الشرط - ان للشرط فقط فتدخل في امر على خطر الوجود فان قال ان لم اطلقك فانت طالق فالشرط وهو عدم الطلاق يتحقق عند الموت فيقع في اخر الحيوة

مشية الله تعالى الواحدة اليوم وقد شاء فان لم يطلقها قبل مضى اليوم يقع ثنتان لوقوع المعلق عليه اعني عدم مشية الله تعالى الواحدة اذ لو شاء الله تعالى الواحدة لطلقها قبل مضي اليوم ولو لم يقيده باليوم فقال انت طالق واحدة ان شاء الله تعالى وانت طالق ثنتين ان لم يشأ الله تعالى فلا يقع شيء اما الواحدة فللاستثناء واما الثنتان فلان قوله انت طالق ثنتين ان لم يشأ الله تعالى كلام باطل اذ لو صح لبطل من حيث صح لانه لو وقع الطلاق ثبت مشية الله تعالى لان وجود الاشياء كلها بمشية الله تعالى وذكر في المنتقى انه لو قال انت طالق اليوم ثنتين ان شاء الله تعالى وان لم يشأ الله تعالى في اليوم فانت طالق ثلاثا فمضى اليوم ولم يطلقها طلقت ثلاثا ولو لم يقيده باليوم في اليمينين فهو الى الموت حتى لو لم يطلقها طلقت ثلاثا قبيل الموت بلا فصل وهذا مخالف لما في النوازل وقد ذكر في المنتقى ايضا قبل هذه المسئلة انه لو قال انت طالق ان لم يشأ الله طلاقك لا تطلق بهذه اليمين ابدا وهذا موافق لما في النوازل كذا ذكر في المحيط واقول لا مخالفة وانما اختلف الجواب لاختلاف وضع المسئلة ففي مسئلة المنتقى علقت الثلاث بعدم مشية الله التطليقتين وقد وجد المعلق عليه قبيل الموت اذ لو شاء الله التطليقتين لوقعتا الزوج وفي مسئلة النوازل علقت التطليقتان بعدم مشية الله تعالى اياهما فلا يقعان ابدا كما ذكر في المنتقى في مسئلة ان لم يشأ الله طلاقك والدليل على ما ذكرنا انه اعاد في النوازل في غير المقيد صيغة الطلاق فقال وانت طالق ثنتين ان لم يشأ الله بتاخير الشرط على معنى ان لم يشأ الله الثنتين بخلاف المقيد فانه فيه قدم وفي المنتقى لم يعد حتى بقي التعليق باثلاث مقدم الشرط كما في المقيد فينصرف عدم المشية الى ما انصرف اليه المشية وهو ان يطلقها ثنتين

قوله اسماء الظروف عقب بحث حروف المعاني ببعض اسماء الظروف مما يتعلق به مسائل الفقه ثم عقبها بكلمات الشرط بعضها حروف وبعضها اسماء وهي كلمات الشرط واورد فيها من اسماء الظروف ما يكون فيه معنى الشرط ضبطا للادوات المنتظمة في سلك واحد لتعلق بعضها بالبعض قوله قبل واحدة صفة للواحدة السابقة لان فاعل الظرف ضمير يعود اليها وقبلها واحدة صفة للواحدة الثانية لانها فاعل الظرف فتكون الصفة بالقبلية والتقدم والمراد الصفة المعنوية لا النعت النحوي بالا في الجملة الظرفية اعني قبلها واحدة نعت للواحدة السابقة ولما وصفت الثانية بانها قبل السابقة وليس في وسعه تقديمها اقتصر على ايقاعها مقارنا كما اذا قال معها واحدة ثبت من قصده قدر ما كان في وسعه كما اذا قال انت طالق في الزمان السابق حمل ايقاعا في الحال لان من ضرورة الاسناد الى ما سبق الوقوع في الحال وهو يملك الايقاع في الحال دون الاسناد فيثبت تصحيحا للكلام وقيد مسائل القبلية والبعدية بغير المدخول بها لان في المدخول بها يقع الثنتان لانها لا تبين بالاولى ولهذا يلزم درهمان في مثل له علي درهم قبل درهم او بعد درهم او قبله درهم او بعده درهم اذ الدرهم بعد الدرهم يجب دينا قوله عندي الف للوديعة لان الحضرة تدل على الحفظ كما لو قال وضعت الشيء عندك يفهم منه الاستحفاظ ولا يدل على اللزوم في الذمة حتى يكون دينا لكن اذا قال عندي الف دينار يثبت قوله كلمات الشرط ظاهر كلام فخر الاسلام ان اسماء الظروف وكلمات الشرط من حروف المعاني ولا يخفى انه تجوز وتغليب ضرورة في حمل كلام المصنف عليه قوله ان للشرط اي لتعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون جملة فقط اي من غير اعتبار ظرفية ونحوها كما في اذا ومتى فتدخل في امر على خطر الوجود اي متردد بين ان يكون وان لا يكون ولا تستعمل فيما هو قطعي الوجود او قطعي الانتفاء الا تنزيلا له منزلة المشكوك لنكتة قوله فيقع في اخر الحيوة اي حيوة الزوج او الزوجة لانهما ما داما حيين يمكن ان يطلقها فلا يقع المعلق عليه ثم ان لم يدخل بها فلا ميراث لها وان دخل بها فلها الميراث بحكم الفرار فان قبيل موته في الجزء الاخير من حيوته عاجز عن التكلم بالطلاق ومن شرط القدرة لان المعلق بالشرط كالملفوظ عند الشرط قلنا هو امر حكمي فلا يشترط له

وقد عرف ان لزوجة الفار ميراثا منه

[illegible]

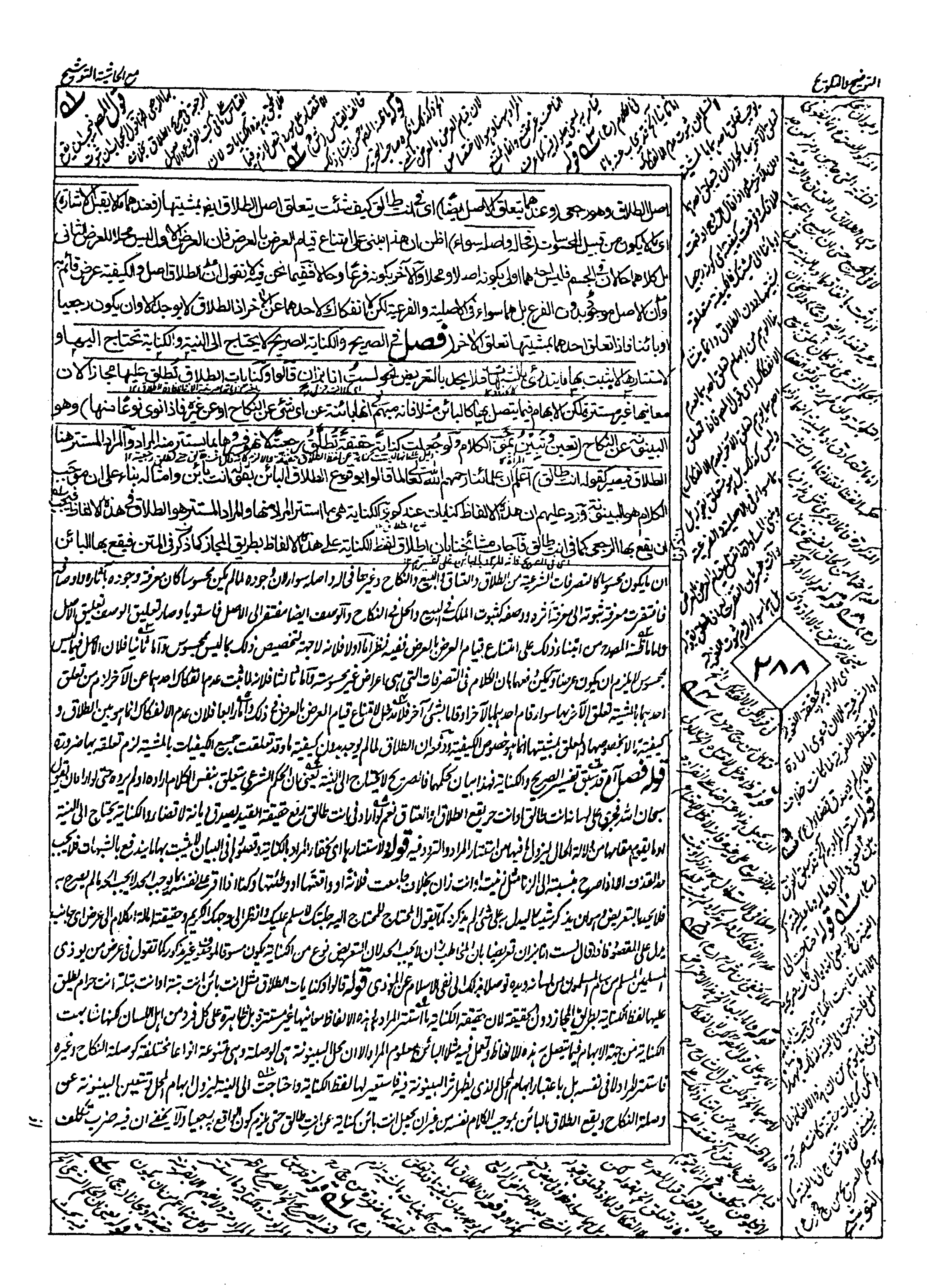


(واذا عند الكوفيين يجئ للظرف وللشرط نحو ع واذا تجاس الحيس يدعى جندب ونحو ع واذا تصبك خصاصة فتجمل وعند البصريين حقيقة في الظرف وقد يجئ للشرط بلا سقوط معنى الظرف وهو ... وينتظر لا محالة ومتى للظرف خاصة فيقع بادنى سكوت في متى لم اطلقك انت طالق لانه وجد زمان لم يطلق فيه وان قال اذا) اي ان قال اذا لم اطلقك فانت طالق (فعندهما كمتى) اي كقوله متى لم اطلقك انت طالق حتى يقع بادنى سكوت (كما في اذا شئت فانه كمتى شئت لا يتقيد بالمجلس) اي لو قال لها طلقي نفسك اذا شئت فانه كمتى شئت بالاتفاق حتى لا يتقيد بالمجلس بخلاف طلقي نفسك ان شئت فانه يتقيد بالمجلس فابو يوسف ومحمد حملا كلمة اذا على كلمة متى في قوله اذا لم اطلقك انت طالق كما ان اذا محمول على متى بالاتفاق في قوله طلقي نفسك اذا شئت (وعند ابي حنيفة كان) اي قوله اذا لم اطلقك انت طالق عند ابي حنيفة كقوله ان لم اطلقك انت طالق

اشترط الحقيقة التطليق ويكتفي بوجود ذلك عند التعليق كما اذا علق الطلاق ثم جن فوجد الشرط حال جنونه فانه ينزل الجزاء وان لم يتصور حقيقة التطليق فان قيل ينبغي ان لا يقع الطلاق ... لان التطليق ممكن ما لم تمت والعجز انما يتحقق بالموت ... قلنا ... تحقق العجز عن الايقاع قبيل الموت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع ولا تصور

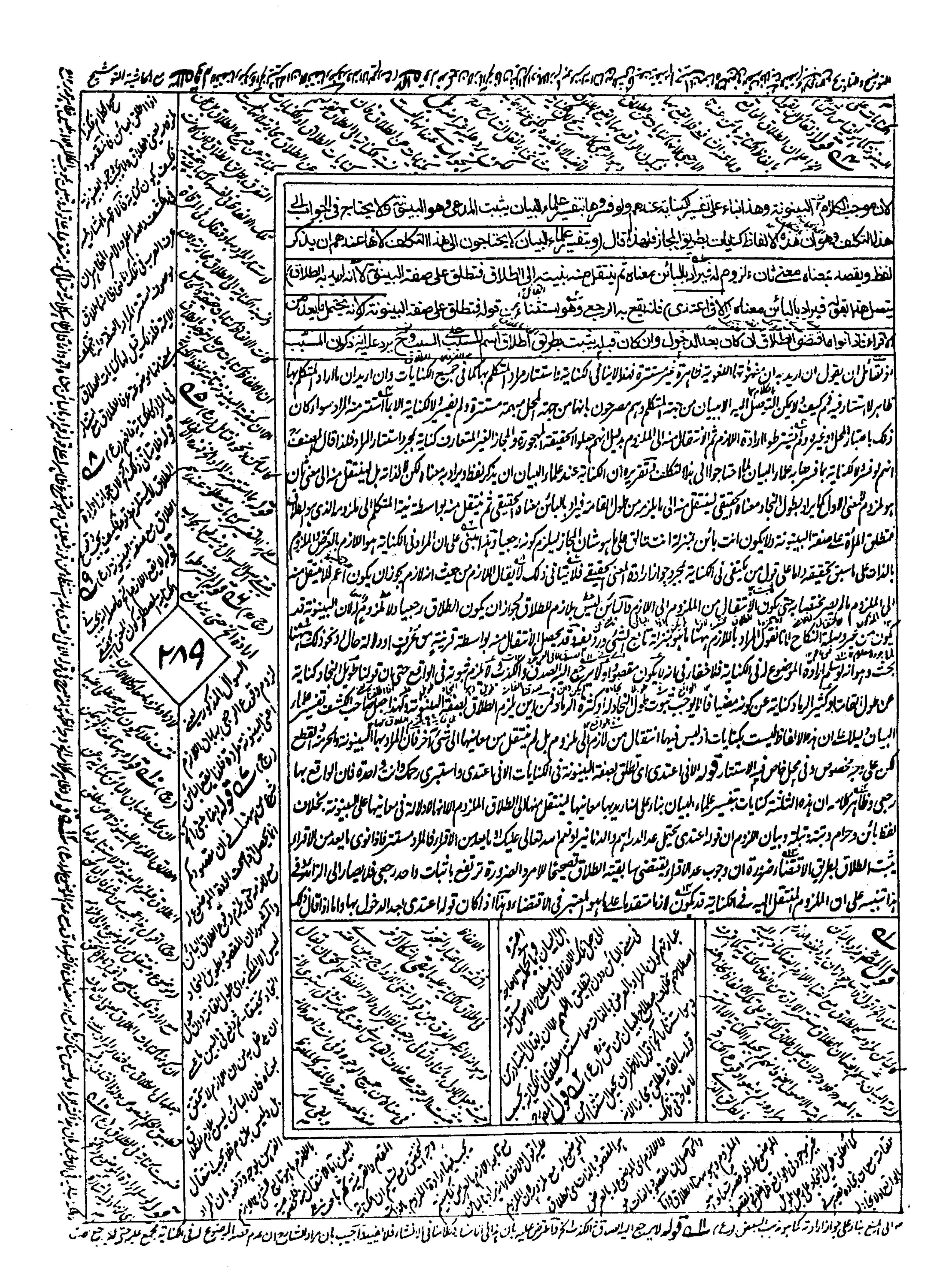
فاحتاج ابو حنيفة رحمه الله تعالى الى الفرق والفرق انه لما جاء لكلا المعنيين وقع الشك في مسألتنا في الوقوع وفي الحال فلا يقع بالشك ثم في انقطاع تعلقه بالمشية فلا ينقطع بالشك) اى لما جاء اذا بمعنى متى وبمعنى ان فقوله اذا لم اطلقك فانت طالق ان حمل على متى يقع في الحال وان حمل على ان يقع عند الموت فوقع الشك في الوقوع في الحال فلا يقع بالشك فصار مثل ان في ثمرة اى في طلقي نفسك اذا شئت لا شك ان الطلاق تعلق في الحال بمشيتها فان حمل على ان انقطع تعلقه بالمشية وان حمل على متى لا ينقطع ولا شك انه في الحال متعلق فلا ينقطع بالشك (وكيف للسوال عن الحال فان استقام) اى السوال عن الحال وجواب عن نحو ولك فيها او يحمل على السوال عن الحال (والا بطلت) اى وان لم يستقم السوال عن الحال تبطل كلمة كيف (نحو انت حر كيف شئت) لانه لا يستقيم السوال عن الحال فيعتق بقوله انت حر ويبطل كيف شئت اعلم ان كلمة كيف في مثل قوله انت حر كيف شئت او انت طالق كيف شئت ليست للسوال عن الحال بل صارت مجازا ومعناها انت طالق وانت حر باية كيفية شئت فعلى هذا المراد بالاستقامة هو ان يصح تعلق الكيفية بحسب الكلام كانت طالق كيف شئت فان الطلاق له كيفية وهي ان يكون رجعيا او بائنا اما العتق فلا كيفية له فلا يستقيم تعلق الكيفية بحسب الكلام (وتطلق في انت طالق كيف شئت وتبقى الكيفية) اى كونه رجعيا او بائنا خفيفة او غليظة (مفوضة اليها ان لم ينو الزوج وان نوى فان اتفقا فذاك والا فرجعية) وهذا لانه لما فوض الكيفية اليها فان لم ينو الزوج اعتبر نيتها وان نوى الزوج فان اتفق نيتهما يقع ما نويا وان اختلفت فلا بد من اعتبار النيتين اما نيتها فلانه فوض اليها واما نيته فلان الزوج هو الاصل في ايقاع الطلاق فاذا تعارضا تساقطا فيقع

قوله فاحتاج ابو حنيفة رحمه الله تعالى الى الفرق بين قوله اذا لم اطلقك فانت طالق وقوله طلقي نفسك اذا شئت حيث جعل اذا في الاول لمحض الشرط بمنزلة ان حتى لا يقع به الطلاق الى آخر الحيوة وفي الثاني للظرف بمنزلة متى حتى لا يتقيد بالمشية في المجلس وحاصل الفرق ان الاصل في التطليق عدم الطلاق فلا يقع الطلاق بالشك وفي التعليق الاصل الاستمرار فلا ينقطع بالشك فان قيل طلقي نفسك مقيد بالمجلس وان زيد عليه متى شئت يتعلق بما وراء المجلس ايضا بخلاف ما اذا زيد عليه ان شئت لنفي اذا شئت وقع الشك في تعلقه بما وراء المجلس فلا يتعلق بالشك فجوابه ان التقييد بالمجلس في طلقي نفسك انما يثبت على خلاف الاصل ضرورة اجماع الصحابة فاذا قرن بمتى شئت صار راجعا الى اصله شاملا للازمنة واذا قرن باذا شئت يكون الشك في انقطاع تعلقه بالمشية بناء على ان الاصل هو التعليق بالمشية في جميع الازمنة قوله وكيف للسوال قد يظن من سياق هذا الكلام ان كيف من كلمات الشرط على ما هو راى الكوفيين وعلى ما هو القياس بناء على انها للحال والاحوال شروط الا انها تدل على احوال ليست في يد العبد مثل الصحة والسقم والكهولة والشيخوخة فلم يصح التعليق بها الا اذا ضمت اليها ما نحو كيفما تصنع اصنع والمقصود انها من الكلمات التي يبحث عنها في هذا المقام من غير ان يكون من اسماء الظروف او الكلمات للشرط وذلك لانها للاستفهام اى السوال عن الحال خالصة لكن لا خفاء في انها لم تبق في مثل انت طالق كيف شئت على حقيقتها اذ لا امكان للوصف مفوضا الى مشيتها بمنزلة ما اذا قال انت طالق رجعيا تريدين ام بائنا على قصد السوال بل صارت مجازا والمعنى انت طالق باية كيفية شئت فالظاهر من كلام المصنف انها في الاصل للشرط اى الاستفهامية لان معنى كيف شئت عند الاستفهام اى حال شئت فاستعيرت للموصولة بجامع الابهام على معنى انت طالق باية كيفية شئتها من الكيفيات وذكر بعضهم انه سلب عنها معنى الاستفهام واستعملت بمعنى الحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر الى فلان كيف يصنع اى الى حال صنعته وعلى كلا الوجهين يكون كيف منصوبا بنزع الخافض قوله واما العتق فلا كيفية له لقائل ان يقول انه يكون معلقا ومنجزا على مال او بدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا او مقيدا بما يأتي من الزمان وكل هذه كيفيات وقد قال في المبسوط والمحيط في مسئلة انت حر كيف شئت انه يعتق عند ابي حنيفة رح ولا مشية له وعندهما لا يعتق ما لم يشاء في المجلس فعلم ان بطلان تعلق الكيفية بصدر الكلام انما هو عند ابي حنيفة رحمه الله قوله وتطلق في انت طالق كيف شئت اى يقع واحدة قبل المشية فان كانت غير مدخولة بانت فلا مشية لها بعده وان كانت مدخولة فالكيفية مفوضة اليها في المجلس لان كلمة كيف انما تدل على تفويض الاحوال والصفات دون الاصل ففي العتق وغير المدخولة لا مشية بعد وقوع الاصل فيلغو التفويض وفي المدخولة يكون التفويض اليها بان تجعلها بائنة او ثلثا وصح هذا التفويض لان الطلاق قد يكون رجعيا فيصير بائنا بمضي العدة وقد يكون واحدا فيصير ثلثا بضم اثنين اليه وحينئذ يصير الحرمة غليظة فلما احتمل ذلك في الجملة جاز التفويض الى مشيتها واما التفويض للاصل في نحو طلقي نفسك كيف شئت فليس من كلمة كيف بل من لفظ طلقي وكيف يقيد تفويض الاوصاف وعندهما يتعلق الاصل ايضا بالمشية لانه فوض اليها كل حال حتى الرجعية فيلزم تفويض نفس الطلاق ضرورة انه لا يكون بدون حال من الاحوال ووصف من الاوصاف كما في قوله تعالى كيف تكفرون بالله الآية انه انكار للاصل الكفر بانكار احواله ضرورة انه لا ينفك عن حال وتحقيق كلا مهما على ما ذكره القوم



اصل الطلاق وهو رجعي (وعندهما يتعلق الاصل ايضا) اى في انت طالق كيف شئت يتعلق اصل الطلاق ايضا بمشيتها (فعندهما ما لا يقبل الاشارة)
اى ما لا يكون من قبيل المحسوسات (فحاله واصله سواء) اظن ان هذا ابتنى على امتناع قيام العرض بالعرض فان العرض الاول ليس محلا للعرض الثانى
بل كلاهما حالان في الجسم فليس احدهما اولى بكونه اصلا او محلا والآخر يكونه فرعا وحالا ففيما نحن فيه لا نقول ان الطلاق اصل والكيفية عرض قائم به
وان الاصل موجود بدون الفرع بل هما سواء في الاصلية والفرعية لكن لا انفكاك لاحدهما عن الآخر اذ الطلاق لا يوجد الا وان يكون رجعيا
او بائنا فاذا تعلق احدهما بمشيتها تعلق الآخر (**فصل** في الصريح والكناية الصريح لا يحتاج الى النية والكناية تحتاج اليها او
الى ما يقوم مقامها من دلالة الحال لاستتارها فلا يثبت بها ما يندرئ بالشبهات فلا يحد بالتعريض نحو لست انا بزان قالوا وكنايات الطلاق تطلق عليها مجازا لان
معانيها غير مستترة لكن الابهام فيما يتصل بها كالبائن مثلا فانه مبهم في انها بائنة عن اى شئ عن النكاح او عن غيره فاذا نوى نوعا منها) وهو
البينونة عن النكاح (تعين وتبين مقتضى الكلام ولو جعلت كناية حقيقة تطلق رجعيا لا غير فهو لما استتر منه المراد والمراد المستتر هنا
الطلاق فيصير كقوله انت طالق) اعلم ان علمائنا رحمهم الله تعالى قالوا بوقوع الطلاق البائن بقوله انت بائن وامثاله بناء على ان موجب
الكلام هو البينونة وورد عليهم ان هذه الالفاظ كنايات عند كون الكناية هي ما استتر المراد منها والمراد المستتر هو الطلاق في هذه الالفاظ فيجب
ان يقع بها الرجعي كما في انت طالق فاجاب مشائخنا بان اطلاق لفظ الكناية على هذه الالفاظ بطريق المجاز كما ذكر في المتن فيقع بها البائن

ان ما يكون محسوسا كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيرها في الرد اصله سوار الان وجوده لما لم يكن محسوسا كان معرفة وجوده بآثاره واوصافه
فاستقرت معرفة ثبوته الى معرفة آثره ووصفه كثبوت الملك في البيع والحل في النكاح والوصف ايضا مفتقر الى الاصل فاستويا وصار تعليق الوصف تعليق الاصل
ولما ما ظنه المصدر من ابتناء ذلك على امتناع قيام العرض بالعرض ففيه نظر اما اولا فلانه لا جهة لتخصيص ذلك بما ليس بمحسوس واما ثانيا فلان الاصل فيما ليس
بمحسوس لا يلزم ان يكون عرضا ويمكن منعها بان الكلام في التصرفات التي هي اعراض غير محسوسة واما ثالثا فلانه لما ثبت عدم انفكاك احدهما عن الآخر لزم من تعلق
احدهما بالمشية تعلق الآخر بها سواء قام احدهما بالآخر او قاما بشئ آخر فلا مدخل لامتناع قيام العرض بالعرض في ذلك واما رابعا فلان عدم الانفكاك انما هو بين الطلاق و
كيفية لا بخصوصها والمعلق بمشيتها انما هو خصوص الكيفية ودفعه ان الطلاق لما لم يوجد بدون كيفية ما وقد تعلقت جميع الكيفيات بالمشية لزم تعلقه بها ضرورة
قوله فصل الخ قد سبق تفسير الصريح والكناية فهذا بيان لحكمها فالصريح لا يحتاج الى النية يعني ان الحكم الشرعي يتعلق بنفس الكلام اراده او لم يرده حتى لو اراد ان يقول
سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق او انت حر يقع الطلاق او العتاق نعم لو اراد في انت طالق رفع حقيقة القيد يصدق ديانة لا قضاء والكناية تحتاج الى النية
او ما يقوم مقامها من دلالة الحال ليزول ما فيها من استتار المراد والتردد فيه **قوله** لاستتارها اى خفاء المراد بالكناية وقصورها في البيان لا يثبت بها ما يندفع بالشبهات فلا يجب
حد القذف الا اذا صرح بنسبته الى الزنا مثل زنيت او انت زان بخلاف جامعت فلانة او واقعتها او وطئتها وكذا اذا اقر على نفسه لا يوجب الحد الا بصريح ما لم يصرح به
فلا يحد بالتعريض وهو ان يذكر شيئا ليدل به على شئ لم يذكره كما يقول المحتاج للمحتاج اليه جئتك لاسلم عليك ولانظر الى وجهك الكريم وحقيقته امالة الكلام الى عرض اى جانب
يدل على المقصود فاذا قال لست انا بزان تعريضا بان المخاطب زان لا يجب الحد لان التعريض نوع من الكناية يكون مسوقا لموصوف غير مذكور كما تقول في عرض من يؤذى
المسلمين المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده توصلا بذلك الى نفي الاسلام عن المؤذي **قوله** قالوا وكنايات الطلاق مثل انت بائن او انت بتة او انت بتلة او انت حرام تطلق
عليها لفظ الكناية بطريق المجاز دون الحقيقة لان حقيقة الكناية ما استتر المراد به وهذه الالفاظ معانيها غير مستترة بل ظاهرة على كل فرد من اهل اللسان لكنها شابهت
الكناية من جهة الابهام فيما يتصل به هذه الالفاظ وتعمل فيه مثلا البائن معلوم المراد الا ان محل البينونة هي الوصلة وهي متنوعة الى انواع مختلفة كوصلة النكاح وغيره
فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذي يظهر اثر البينونة فيه فاستعير لها لفظ الكناية واحتاجت الى النية ليزول الابهام المحل وتتعين البينونة عن
وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت بائن كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع رجعيا ولا يخفى ان فيه ضرب تكلف



لان موجب الكلام البينونة وهذا بناء على تفسير الكناية عندهم ولو فسرها بتفسير علماء البيان يثبت المدعى وهو البينونة ولا يحتاج في الجواب الى

هذا التكلف وهو ان هذه الالفاظ كنايات بطريق المجاز فلهذا قال (وبتفسير علماء البيان لا يحتاجون الى هذا التكلف لانها عندهم ان يذكر

لفظ ويقصد بمعناه معنى ثان ملزوم له فيراد بالبائن معناه ثم ينتقل منه بنيته الى الطلاق فتطلق على صفة البينونة لانه لم يرد به الطلاق)

متصل هذا بقوله فيراد بالبائن معناه (الا في اعتدي) فانه يقع به الرجعي وهو استثناء من قوله فتطلق على صفة البينونة لانه يحتمل ما يعد من

الاقراء فاذا نوى ما تقضي به الطلاق ان كان بعد الدخول وان كان قبله يثبت بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب ويرد عليه ان ذكر المسبب

اذ لقائل ان يقول ان اريد به ان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية واستتار مراد المتكلم بها كما في جميع الكنايات وان اريد ان ما اراد المتكلم بها

ظاهر لا استتار فيه فكيف لا يمكن التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسر الكناية الا بما استتر منه المراد سواء كان

ذلك باعتبار المحل او غيره ولم يشترطوا ارادة اللازم ثم الانتقال منه الى الملزوم بدليل انهم جعلوا الحقيقة المهجورة والمجاز الغير المتعارف كناية لمجرد استتار المراد فلهذا قال المصنف

انهم لو فسروا الكناية بما فسرها به علماء البيان لما احتاجوا الى هذا التكلف وتقريره ان الكناية عند علماء البيان ان يذكر لفظ ويراد به معناه لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى معنى ثان

هو ملزوم للمعنى الاول كما يراد بطول النجاد معناه الحقيقي لينتقل منه الى ما يلزمه من طول القامة فيراد بالبائن معناه الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطة نية المتكلم الى ملزومه الذي هو الطلاق

فتطلق المرأة على صفة البينونة ولا يكون انت بائن بمنزلة انت طالق على ما هو شان المجاز ليلزم كونه رجعيا وهذا مبني على ان المراد في الكناية هو اللازم بالعرض والملزوم

بالذات على ما سبق تحقيقه واما على قول من يكتفي في الكناية بمجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي فلا يتأتى في ذلك لا يقال اللازم من حيث انه لازم يجوز ان يكون اعم فلا ينتقل منه

الى الملزوم ما لم يصر مختصا به حتى يكون الانتقال من الملزوم الى اللازم والبائن ليس بلازم للطلاق لجواز ان يكون الطلاق رجعيا ولا ملزوم لان البينونة قد

يكون من غير وسيلة النكاح لانا نقول المراد باللازم ههنا ما هو بمنزلة التابع للشيء والرديف له قد يحصل الانتقال منه بواسطة قرينة من عرف او دلالة حال ونحو ذلك ههنا

بحث وهو انه لو سلم ارادة الموضوع له في الكناية فلا خفاء في انه لا يكون مقصودا ولا يرجع اليه الصدق والكذب ولا يلزم ثبوته في الواقع حتى ان قولنا طويل النجاد كناية

عن طول القامة او كثير الرماد كناية عن كونه مضيافا لا يوجب ثبوت طول النجاد له او كثرة الرماد فمن اين يلزم الطلاق بصفة البينونة ولهذا جعل صاحب الكشف تفسير علماء

البيان دليلا على ان هذه الالفاظ ليست بكنايات اذ ليس فيها انتقال من لازم الى ملزوم بل لم ينتقل من معانيها الى شيء آخر فان المراد بها البينونة والحرمة والقطع

لكن على وجه مخصوص وفي محل خاص فيه الاستتار قوله الا في اعتدي اي تطلق بصفة البينونة في الكنايات الا في اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة فان الواقع بها

رجعي وظاهر كلامه ان هذه الثلاثة كنايات بتفسير علماء البيان بناء على انه يراد بها معانيها لينتقل منها الى الطلاق الملزوم الا انه لا دلالة في معانيها على البينونة بخلاف

لفظ بائن وحرام وبتة وبتلة وبيان اللزوم ان قوله اعتدي يحتمل عد الدراهم والدنانير او نعم الله تعالى عليك او ما يعد من الاقراء فالمراد مستتر فاذا نوى ما يعد من الاقراء

يثبت الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة ان وجوب عد الاقراء يقتضي سابقية الطلاق تصحيحا للامر والضرورة ترتفع باثبات واحد رجعي فلا يصار الى الزائد وفي

هذا تنبيه على ان الملزوم المنتقل اليه في الكناية قد يكون امرا متقدما عليه هو المعتبر في الاقتضاء وهذا اذا كان قوله اعتدي بعد الدخول بها واما اذا قال ذلك

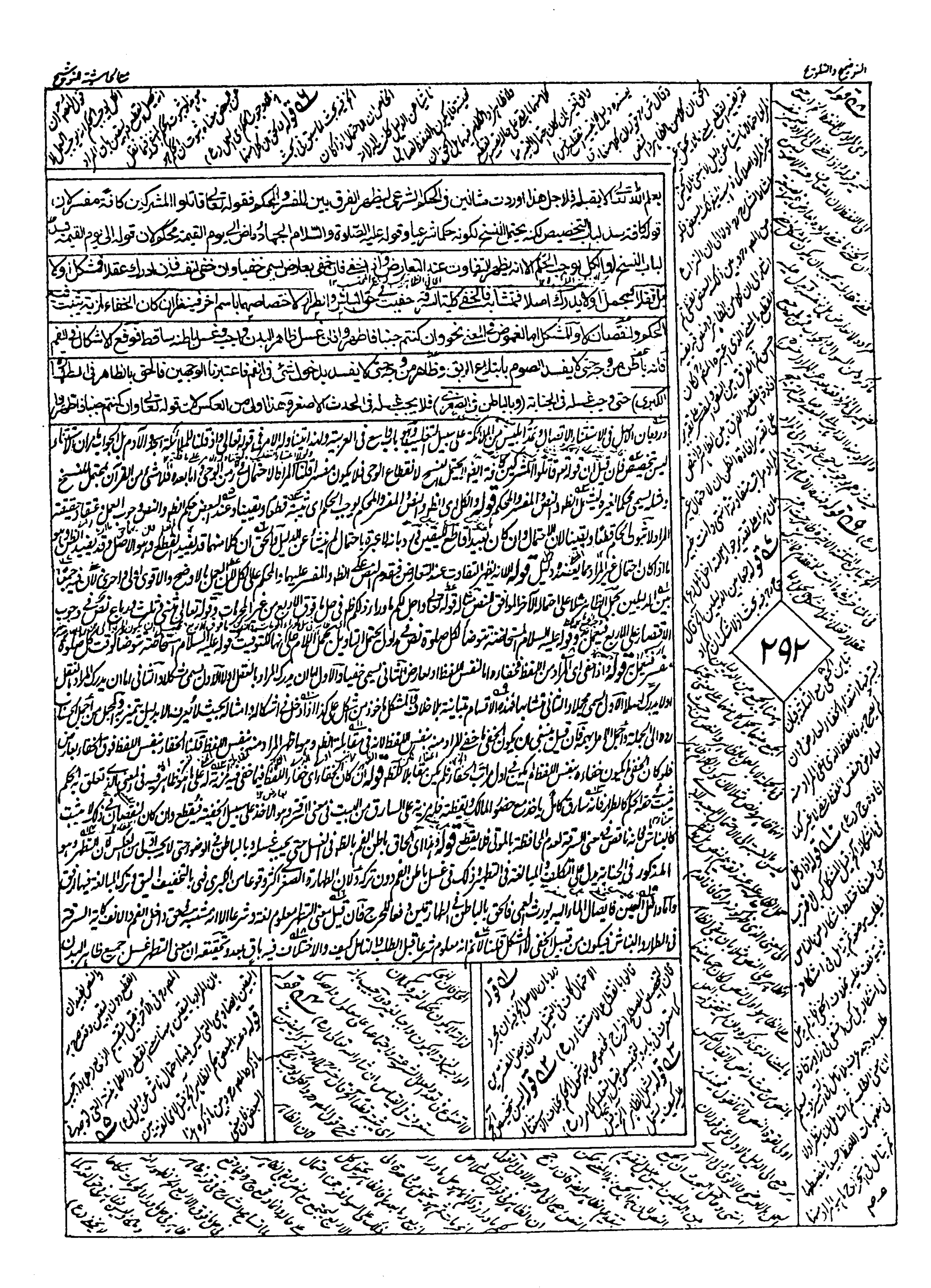
انما يطلق على السبب اذا كان المسبب مقصودا منه وههنا السبب ليس كذلك قوله استبرى رحمك بعين هذه الدليل اى الدليل الذى ذكر فى اعتدى فيحتمل ان تؤمر باستبراء الرحم للتزوج زوجا آخر فاذا نوى اقتضى الطلاق كما مر قوله وكذا انت واحدة لانه يحتمل الطلاق فاذا نوى تقع بها واحدة رجعية ولا تبين لعدم دلالته على البينونة **التقسيم الثالث** في ظهور المعنى وخفائه اللفظ اذا ظهر منه المراد يسمى ظاهرا بالنسبة اليه ثم ان زاد الوضوح بان سيق الكلام له يسمى نصا ثم ان زاد حتى سد باب التاويل والتخصيص يسمى مفسرا

قبل الدخول بها فلا جهة للاقتضاء اذ لا قرار لحقيقة الامر بها لا قرار لينتقل منه الى الطلاق لان طلاق غير المدخول بها لا يوجب العدة فيجعل قوله اعتدى مجازا عن كونى طالقا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد ولا يجعل مجازا عن طلقى اذ لا يقع به طلاق ولا عن انت طالق او طلقتك لانهم يشترطون التوافق فى الصيغة والحاصل انه لما جاز ارادة المعنى الحقيقى جعل اللفظ كناية ولما تعذر ذلك جعل مجازا واما بتفسير علماء الاصول فهو كناية على التقديرين لاستتار المراد به ثم اورد على التعبير عن الطلاق بالاعتداد مجازا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب بانه مشروط بكون السبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علة غائية فيتحقق اصالته على ما مر فى باب المجاز وظاهر انه ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد واجيب بان الشرط فى اطلاق المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال من جانبه اليه كاختصاص الفعل بالارادة والخمر بالعنب ونحو ذلك والاعتداد شرعا بطريق الاصالة مختص بالطلاق لا يوجد فى غيره الا بطريق التبع ولشبهه كالموت وحرمة المصاهرة وارتداد الزوج وغيرها وقد يقال ان اعتدى من باب الاضمار اى طلقتك فاعتدى او اعتدى لانى طلقتك ففى المدخول بها يثبت الطلاق علا بنيته ويجب العدة وفى غيرها يثبت الطلاق علا بنيته ولا يجب العدة قوله وكذا اى مثل اعتدى استبرئى لانه تفسير وتوضيح لما هو المقصود من العدة اعنى طلب براءة الرحم من الحمل الا انه يحتمل ان يكون للوطى وطلب الولد وان يكون للتزوج بزوج آخر فاذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء والمباحث المذكورة فى اعتدى آتية ههنا قوله وكذا انت واحدة منصوبة او موقوفة يحتمل ان يراد انت واحدة فى قومك او واحدة النساء فى الجمال او متفردة عندى ليس لى غيرك او تطليقة واحدة على انها صفة للمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة انت طالق طلقة واحدة ولا دلالة على البينونة فى الصور الثلث فيقع الرجعى ولا يخفى عليك ان قولها انت واحدة ليس من باب الكناية بتفسير علماء البيان وانما هو من قبيل المحذوف لكنه كناية باعتبار استتار المراد به والله اعلم **قوله التقسيم الثالث** باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتب الظهور والخفاء فباعتبار الظهور ينحصر فى اربعة اقسام الظاهر والنص والمفسر والمحكم وظاهر كلامه يشعر بانه يعتبر فى الظاهر ظهور المراد منه سواء كان مسوقا له اولا وفى النص كونه مسوقا للمراد سواء احتمل التخصيص والتاويل اولا وفى المفسر عدم احتمال التخصيص والتاويل سواء احتمل النسخ اولا وفى المحكم عدم احتمال شىء من ذلك هذا هو الموافق لكلام المتقدمين وقد مثلوا الظاهر بنحو يا ايها الناس اتقوا ربكم ونحو الزانية والزانى الآية والسارق والسارقة الآية فيكون الاربعة اقساما متمايزة بحسب المفهوم وباعتبار الحيثية متداخلة بحسب الوجود الا ان المشهور بين المتاخرين انها اقسام متباينة وانه يشترط فى الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذى يجعل ظاهرا فيه وفى النص احتمال التخصيص والتاويل اى احدهما والا فلا يكون شىء من الخاص نصا وفى المفسر احتمال النسخ وسيجىء من كلام المصنف رحمه الله ما يدل على هذا **قوله** ثم ان زاد الوضوح اى تبيين الوضوح دون الضمير العائد الى الظهور لان الوضوح فوق الظهور ولانه المذكور فى عبارة القوم فى النص والمفسر والمحكم دون الظهور **قوله** بان سيق الكلام له دال على ان زيادة الوضوح فى النص هى بكونه مسوقا للمراد فان اطلاق اللفظ على معنى شىء وسوقه لشىء آخر غير لازم الا ان غاية ذلك القرينة على ان اللفظ مسوق له فهو نص فيه من نصصت الشىء رفعته ونصصت الدابة استخرجت منها بالتكلف سيرا فوق سيرها المعتاد **قوله** حتى سد باب التاويل مس

ثم ان زاد حتى سد باب احتمال النسخ ايضا يسمى محكما فالقول نظيرا واحل الله البيع وحرم الربوا ظاهر في الحل والحرمة نص في التفرقة بينهما اى بين البيع والربوا لانه في جواب الكفار عن قولهم انما البيع مثل الربوا (وقوله مثنى وثلاث ورباع ظاهر في الحل نص في العدد) لان الحل قد علم من غير هذه الآية ولا تدل على ذلك لا ان الامر بشيء مقيد لا يكون لذلك الشيء بل الحاصل المقصود اثبات هذا القيد نحو بيعوا سواء بسواء (ونظير المفسر فسجد الملائكة كلهم اجمعون

وقوله تعالى قاتلوا المشركين كافة والمحكم قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة) النظيران الاولان للمفسر والمحكم مذكوران في كتب الاصول وفي التمثيل بهما نظر لان الفرق بين المفسر والمحكم ان المفسر قابل للنسخ والمحكم غير قابل له والمثالان المذكوران هما قوله تعالى فسجد الملائكة الخ وقوله ان الله بكل شيء عليم في ذلك سواء لا نهما ان ارادوا قبول النسخ بحسب اللفظ فكل منهما مفسر اذ ليس في الآيتين ما يمنع النسخ بحسب اللفظ وان ارادوا بحسب محل الكلام اوا عم من كل منهما فكل منهما محكم لان الاخبار بسجود الملائكة لا يقبل النسخ كما ان الاخبار

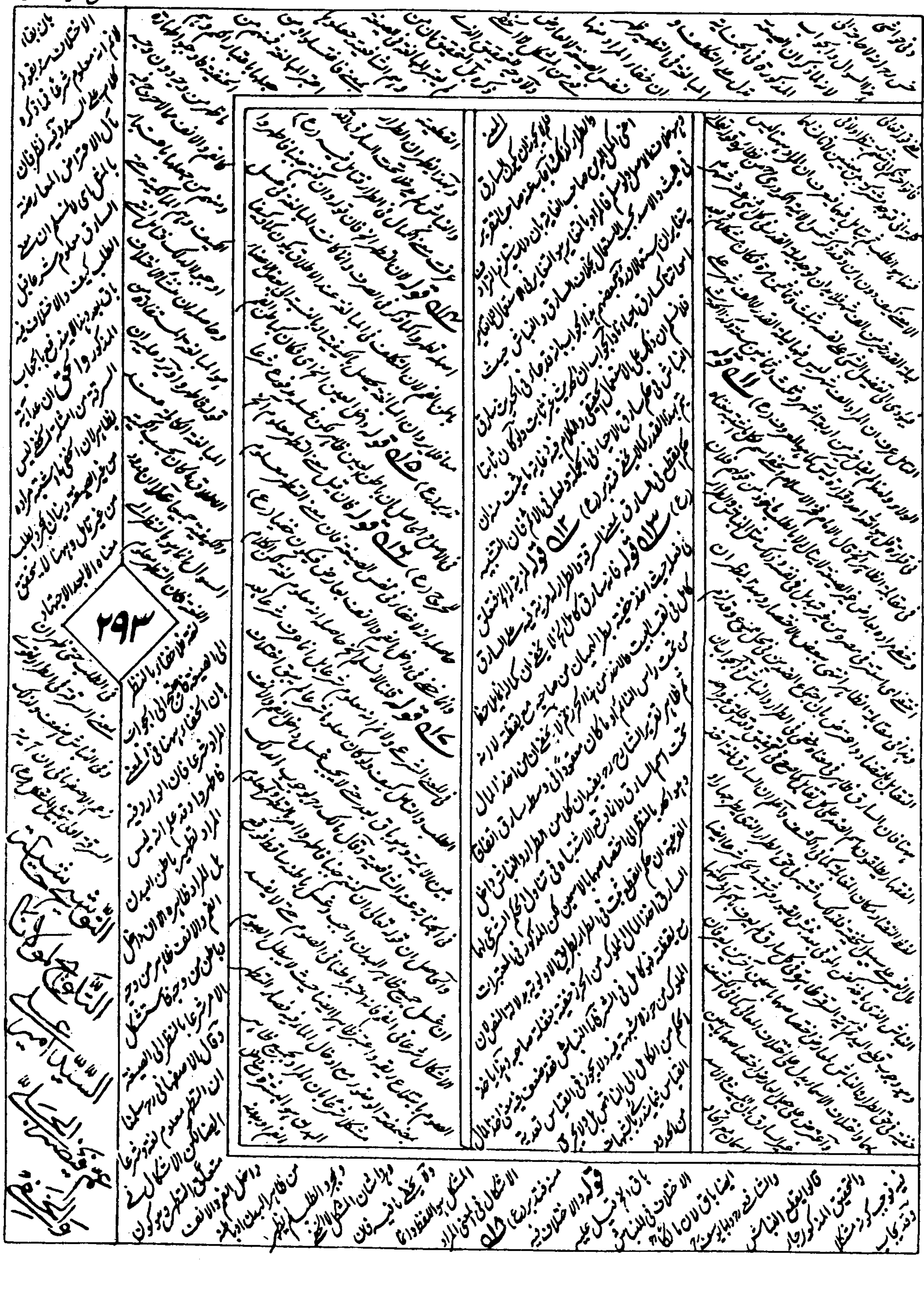
ازداد الشيء صرفته ورجعته وهو اعتبار دليل يصير المعنى به غالب الظن من المعنى الظاهر والتفسير مبالغة الفسر وهو الكشف اي كشف غير او به كشف لا شبهة فيه وهو يقطع بالمراد ولهذا يحرم التفسير بالرأي دون التاويل لانه الظن بالمراد وحمل الكلام على غير المراد بلا جزم فيقبله الظاهر والنص لان الظاهر يحتمل غير المراد احتمالا بعيدا والنص يحتمله احتمالا ابعد دون المفسر لانه لا يحتمل غير المراد اصلا **قوله** ثم ان زاد اي الوضوح حتى سد احتمال النسخ ايضا كما سد احتمال التخصيص والتاويل في المراد نسخ المعنى بان المحكم يحتمل في زمن الوحي نسخ اللفظ بان لا يتعلق به جواز الصلوة ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض سمي محكما من احكمت الشيء اتقنته وبناء محكم اي مامون الانتقاض وقيل من احكمت فلانا منعته فالمحكم يمنع من التخصيص والتاويل وعن ان يرد عليه النسخ والتبديل واعتبر فخر الاسلام في الحكم زيادة القوة لا زيادة الوضوح حيث قال فاذا ازداد قوة وهو اشارة الى الاحكام و عدم احتمال النسخ وايضا اذا بلغ المفسر من الوضوح بحيث لا يحتمل غير اصلا فلا معنى لزيادة الوضوح عليه فمرة زيادة قوة بواسطة تاكيد وتابيد يدفع عنه احتمال النسخ والانتقاض ثم انه بين وجه زيادة الوضوح في النصوص بجواز يكون بكونه مسوقا للمراد ولم يبينه في المفسر والمحكم لانه يكون بوجوه مختلفة كما اذا كان الكلام في نفسه مما لا يحتمل التاويل ولا النسخ او لحقه قول او فعل قاطع لاحتمال التاويل واقترن به ما يمنع التخصيص او يفيد الدوام والتابيد **قوله** كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا مثال الظاهر والنص واشارة الى ان الكلام الواحد بعينه يجوز ان يكون ظاهرا في معنى نصا في معنى آخر فانه ظاهر في حل البيع وحرمة الربوا لانه مسوق للتفرقة بينهما ردا على الكفرة القائلين بتماثلهما ثم اورد مثالا آخر يكون الظاهر باعتبار لفظ والنص باعتبار لفظ آخر وهو قوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع اي انكحوا الطيبات لكم معدودات بهذا العدد اثنين اثنين وثلثا ثلثا واربعا اربعا فان لفظ انكحوا ظاهر في حل النكاح اذ ليس الامر للوجوب لانه مسوق لاثبات العدد ويكون نصا فيه باعتبار قوله مثنى وثلث ورباع واستدل على كونه مسوقا لاثبات العدد بوجهين الاول ان حل النكاح قد علم من غير هذه الآية كقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فالحمل على افادة فائدة اخرى جديدة اولى الثاني انه يتوقف على كون هذه الآية متاخرة عن تلك الثاني ان الامر اذا ورد بشيء مقيد بقيد ولم يكن ذلك الشيء واجبا فهو لاثبات ذلك القيد كقوله عليه الصلوة والسلام بيعوا سواء بسواء وهذا الوفق بما قرر ائمة العربية من ان الكلام اذا اشتمل على قيد زائد على مجرد الاثبات او النفي فذلك القيد هو مناط الافادة ومتعلق الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب وقيد الشيء بكونه غير واجب احترازا عن مثل قوله عليه الصلوة والسلام ادوا عن كل حر وعبد الحديث **قوله** النظيران الاولان اورد لكل من المفسر والمحكم مثالين في المثال الاول للمفسر هو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون المثال الاول للمحكم هو قوله تعالى والله بكل شيء عليم وتكلم في التمثيل بهما نظر لانهم اشترطوا في المحكم ان يكون عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ دال على الدوام والتابيد كما في قوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة فليس في قوله تعالى والله بكل شيء عليم ما يدل على تابيد فلا يكون محكما وان اشترطوا ان يكون ذلك بحسب محل الكلام بان يكون المعنى في نفسه مما لا يحتمل التبديل ولم يشترط شيء من الامرين على التعيين بل اريد عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ يدل عليه او باعتبار محل الكلام فقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون ايضا محكم لان اخبار الله تعالى لا يحتمل النسخ لتعاليه عن الكذب والغلط ويبتني هذا الاعتراض على تباين الاقسام الاربعة واشتراط احتمال النسخ في المفسر وقد يجاب بان المفسر هو قوله تعالى الملائكة كلهم اجمعون من غير نظر الى قوله تعالى فسجد اذ الاقسام الاربعة تتحقق في هذه الآية فان الملائكة جمع ظاهر في العموم وبقوله تعالى كلهم ازداد وضوحا فصار نصا وبقوله اجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا وقوله تعالى فسجد اخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما وفيه نظر لان نسخ المعنى لا يتصور الا في كلام دال على حكم شرعي بالقطع بلا معنى لنسخ معنى اللفظ المفرد فاذا اعتبر في المفسر احتمال النسخ فلا بد من ان يكون كلاما مفيدا للحكم واعترض ايضا بان قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون لا يصلح مثالا للمفسر لانه قد استثنى ابليس فيكون محتملا للتخصيص واجيب بان الاستثناء منقطع لان ابليس من الجن

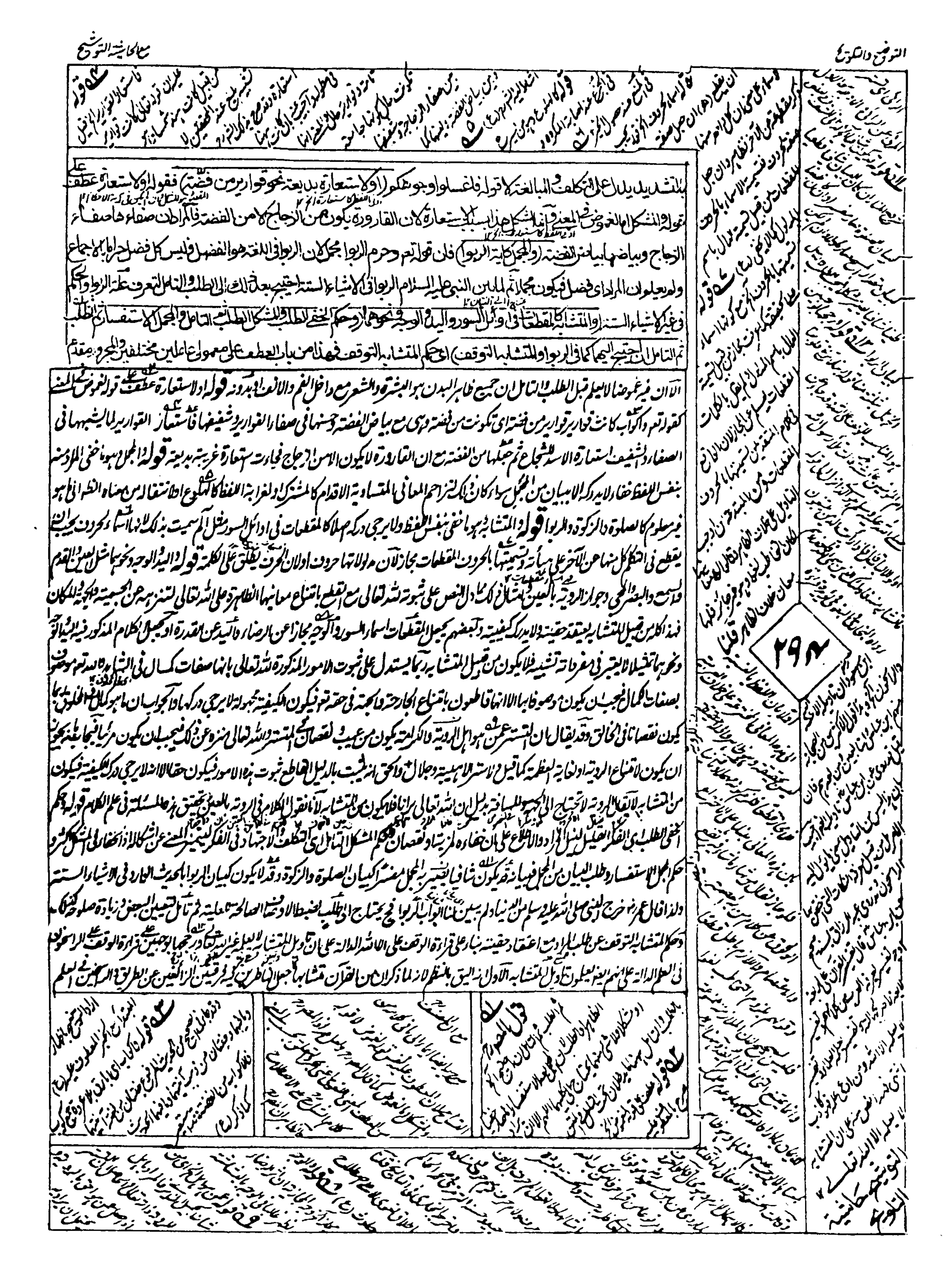


بعلم الله تعالى لا يقبله فلاجل هذا اوردت مثالين في الحكم الشرعي ليظهر الفرق بين المفسر والمحكم فقوله تعالى قاتلوا المشركين كافة مفسر لان قوله كافة سد لباب التخصيص لكنه يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا وقوله عليه الصلوة والسلام الجهاد ماض الى يوم القيمة محكم لان قوله الى يوم القيمة سد لباب النسخ (والكل يوجب الحكم الا انه يظهر التفاوت عند التعارض وان خفي فان خفي بعارض يسمى خفيا وان خفي لنفسه فان ادرك عقلا فمشكل او لا بل نقلا فمجمل او لا يدرك اصلا فمتشابه فالخفي كآية السرقة خفيت في حق الطرار والنباش لاختصاصهما باسم اخر فينظر ان كان الخفاء لمزية يثبت الحكم او لنقصان لا والمشكل اما للغموض في المعنى نحو وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل الباطن ساقط فوقع الاشكال في الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول شيء في الفم فاعتبرنا الوجهين فالحقناه بالظاهر في الطهارة الكبرى) حتى وجب غسله في الجنابة (وبالباطن في الصغرى) فلا يجب غسله في الحدث الاصغر وهذا اولى من العكس لان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا

ورد بان الاصل في الاستثناء الاتصال وعد ابليس من الملائكة على سبيل التغليب وهو باب واسع في العربية ولهذا اثبتنا له الامر في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم بل الجواب ان ذلك ليس تخصيصا فان قيل ان قوله تعالى قاتلوا المشركين كافة في زمن النبي عليه السلام يحتمل النسخ لا لانقطاع الوحي فلا يكون مفسرا قلنا المراد الاحتمال في زمن الوحي واما بعده فلا شيء من القرآن يحتمل النسخ فلا يسمى محكما لغيره وليس الا الظاهر والنص والمفسر والمحكم قوله والكل اي الظاهر والنص والمفسر والمحكم يوجب الحكم اي ثبوته قطعا ويقينا وعند البعض حكم الظاهر والنص وجوب العمل واعتقاد حقيقة المراد لا ثبوت الحكم قطعا ويقينا لان الاحتمال وان كان بعيدا قاطع لليقين ورد بانه لا عبرة باحتمال لم ينشأ عن الدليل والحق ان كلا منهما قد يفيد القطع وهو الاصل وقد يفيد الظن وهو ما اذا كان احتمال غير المراد مما يعضده دليل قوله الا انه يظهر التفاوت عند التعارض فيقدم النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل لان العمل بالاوضح والاقوى اولى واحرى لان فيه جمعا بين الدليلين بحمل الظاهر مثلا على احتمال الاخر الموافق للنص مثاله قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ظاهر في حل ما فوق الاربع من غير المحرمات وقوله تعالى مثنى وثلث ورباع نص في وجوب الاقتصار على الاربع فيحمل الخ وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة نص في لوله لكنه يحتمل التاويل بحمل اللام على انها للتوقيت وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة مفسر فيحمل الخ قوله وان خفي اي المراد من اللفظ فخفاؤه اما لنفس اللفظ او لعارض والثاني يسمى خفيا والاول اما ان يدرك المراد بالعقل او لا والاول يسمى مشكلا والثاني اما ان يدرك المراد بالنقل او لا يدرك اصلا الاول يسمى مجملا والثاني متشابها فهذه الاقسام متباينة بلا خلاف والمشكل ماخوذ من اشكل على كذا اذا دخل في اشكاله وامثاله بحيث لا يعرف الا بدليل يتميز به والمجمل من اجمل الحساب رده الى الجملة واجمل الامر ابهمه فان قيل ينبغي ان يكون الخفي ما خفي المراد منه بنفس اللفظ لانه في مقابلة الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس اللفظ قلنا الخفاء بنفس اللفظ فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفي ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن في ادنى مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر قوله ان كان الخفاء اي خفاء اللفظ فيما خفي فيه لمزية له على ما هو ظاهر فيه في المعنى الذي تعلق به الحكم ثبت فيه الحكم كالطرار فانه سارق كامل ياخذ مع حضور المالك ويقظته فله مزية على السارق من البيت في معنى السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية فيقطع وان كان لنقصان في ذلك لا يثبت كالنباش فانه ناقص في معنى السرقة لعدم المحافظة بالموتى فلا يقطع قوله فهذا اي الحاق باطن الفم بالظاهر في الغسل حتى يجب غسله وبالباطن في الوضوء حتى لا يجب اولى من العكس لان التطهر وهو المذكور في الجنابة يدل على التكلف والمبالغة في التطهير وذلك في غسل باطن الفم دون تركه ولان الطهارة الصغرى اكثر وقوعا من الكبرى فهي بالتخفيف اليق وترك المبالغة فيها ارفق واما داخل العين فلا يصال الماء اليه يورث العمى فالحق بالباطن في الطهارتين دفعا للحرج فان قيل معنى التطهر معلوم لغة وشرعا الا انه مشتبه في حق داخل الفم والانف كآية السرقة في الطرار والنباش فيكون من قبيل الخفي لا المشكل قلنا لا نسلم انه معلوم شرعا قبل الطلب والتامل كيف والاختلاف فيه باق بعد وتحقيقه ان معنى التطهر غسل جميع ظاهر البدن

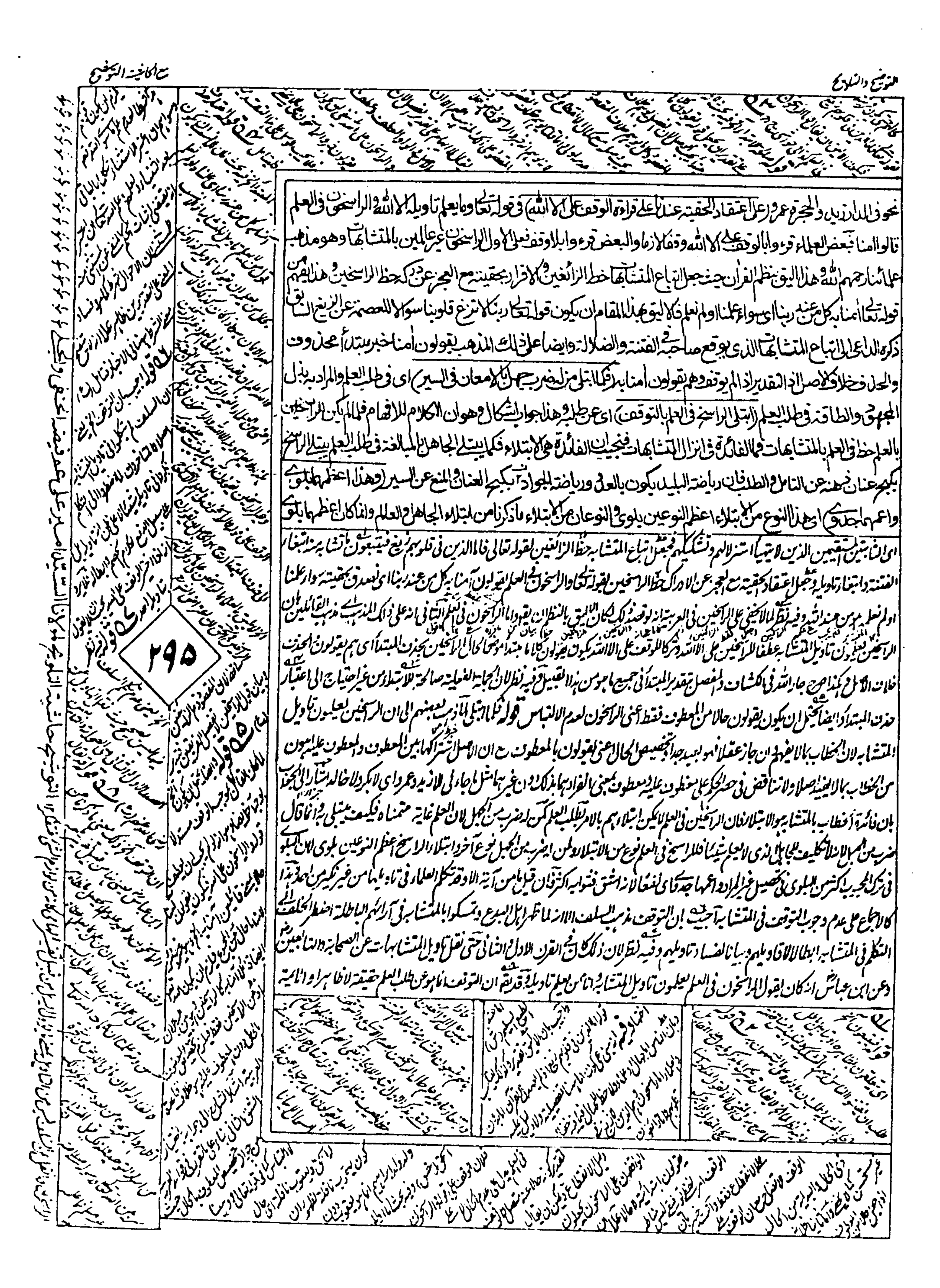
٢٩٢





بالتشديد يدل على التكلف والمبالغة لا قوله فاغسلوا وجوهكم (او لاستعارة بديعة نحو قوارير من فضة) فقوله او لاستعارة عطف على قوله والمشكل اما لغموض في المعنى وانما اشكل هذا بسبب الاستعارة لان القارورة يكون من الزجاج لا من الفضة فالمراد ان صفاءها صفاء الزجاج وبياضها بياض الفضة (والمجمل كاية الربوا) فان قوله تعالى وحرم الربوا مجمل لان الربوا في اللغة هو الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم ان المراد اي فضل فيكون مجملا ثم لما بين النبي عليه السلام الربوا في الاشياء الستة احتيج بعد ذلك الى الطلب والتأمل ليعرف علة الربوا والحكم في غير الاشياء الستة (والمتشابه كالمقطعات في اوائل السور واليد والوجه ونحوهما وحكم الخفي الطلب والمشكل الطلب ثم التامل والمجمل الاستفسار ثم الطلب ثم التامل ان احتيج اليهما كما في الربوا والمتشابه التوقف) اي حكم المتشابه التوقف فهذا من باب العطف على معمولي عاملين مختلفين والمجرور مقدم

الا ان فيه غموضا لا يعلم قبل الطلب والتامل ان جميع ظاهر البدن هو البشرة والشعر مع داخل الفم والانف ام بدونه قوله او لاستعارة عطف على قوله لغموض في المعنى كقوله تعالى واكواب كانت قوارير قوارير من فضة اي تكونت من فضة وهي مع بياض الفضة وحسنها في صفاء القوارير وشفيفها فاستعار القوارير لما يشبهها في الصفاء والشفيف استعارة الاسد للشجاع ثم جعلها من الفضة مع ان القارورة لا يكون الا من الزجاج فصارت استعارة غريبة بديعة قوله والمجمل هو ما خفي المراد منه بنفس اللفظ خفاء لا يدرك الا ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعاني المتساوية الاقدام كالمشترك او لغرابة اللفظ كالهلوع او لانتقاله من معناه الظاهر الى ما هو غير معلوم كالصلوة والزكوة والربوا قوله والمتشابه هو ما خفي بنفس اللفظ ولا يرجى دركه اصلا كالمقطعات في اوائل السور مثل الم سميت بذلك لانها اسماء الحروف يجب ان يقطع في التكلم كل منها عن الآخر على هيئته وتسميتها بالحروف المقطعات مجاز لان مدلولاتها حروف او لان الحرف يطلق على الكلمة قوله واليد والوجه ونحوهما مثل العين والقدم والسمع والبصر والمجئ وجواز الرؤية بالعين وامثال ذلك مما دل النص على ثبوته لله تعالى مع القطع بامتناع معانيها الظاهرة على الله تعالى لتنزهه عن الجسمية والجهة والمكان فهذا كله من قبيل المتشابه يعتقد حقيته ولا يدرك كيفيته وبعضهم يجعل المقطعات اسماء السور والوجه مجازا عن الرضاء واليد عن القدرة او يجعل الكلام المذكور فيه اليد ونحوها تخييلا او تعبيرا في مفرداته تشبيه فلا يكون من قبيل المتشابه وربما يستدل على ثبوت الامور المذكورة لله تعالى بانها صفات كمال في الشاهد فلا بد ان يتصف بصفات الكمال فيجب ان يكون موصوفا بها الا انها قاطعون بامتناع الجارحة والجهة في حقه تعالى فيكون الكيفية مجهولة لا يرجى دركها وما الجواب ان ما هو كمال في المخلوق ربما يكون نقصانا في الخالق وقد يقال بان التستر عمن هو اهل الرؤية والكرامة يكون من عيوب نقصان المتستر والله تعالى منزه عن ذلك فيجب ان يكون مرئيا فيجاب بانه يجوز ان يكون لامتناع الرؤية او لغاية العظمة كما قيل و را ستر الالهية وجلال والحق انه يثبت بالدليل القاطع ثبوت هذه الامور فيكون حقا الا انه لا يرجى درك الكيفية فيكون من المتشابه لا لقيام الرؤية لاحتياج الى الجهة والمسافة بل لان الله تعالى يرانا فلا يكون من المتشابه لانا نقول الكلام في الرؤية بالعين وتحقيق هذه المسئلة في علم الكلام قوله وحكم الخفي الطلب اي الفكر القليل لينال المراد والاطلاع على ان خفاءه لمزية او نقصان قوله والمشكل التامل اي التكلف والاجتهاد في الفكر ليتميز المعنى عن اشكاله اذ الخفاء في المشكل اكثر وحكم المجمل الاستفسار وطلب البيان من المجمل فبيانه قد يكون شافيا يصير به المجمل مفسرا كبيان الصلوة والزكوة وقد لا يكون كبيان الربوا بالحديث الوارد في الاشياء الستة ولذا قال عمر رضي الله عنه خرج النبي صلى الله عليه وسلم من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا فيحتاج الى الطلب لضبط الاوصاف الصالحة للعلية ثم التامل لتعيين البعض وزيادة صلوحه كذلك وحكم المتشابه التوقف عن طلب المراد مع اعتقاد حقيته بناء على قراءة الوقف على الا الله الدالة على ان تاويل المتشابه لا يعلمه غير الله تعالى ورجحانها بوجهين قراءة الوقف على الراسخون في العلم الدالة على انهم يعلمون تاويل المتشابه الاول انه اليق بالنظم لان ما ذكر من القرآن متشابها جعل الناظرين فريقين الزائغين عن الطريق والراسخين في العلم



نحو فى الدار زيد والمجرور عمرو (على اعتقاد الحقية عند نا على قراءة الوقف على الا الله) فى قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون فى العلم قالوا امنا به بعض العلماء قرء وا بالوقف على الا الله ووقفا لازما والبعض قرء وا بلا وقف فعلى الاول الراسخون غير عالمين بالمتشابهات وهو مذهب علمائنا رحمهم الله وهذا اليق بنظم القران حيث جعل اتباع المتشابهات حظ الزائغين والاقرار بحقيته مع العجز عن دركه حظ الراسخين وهذا يفهم من قوله تعالى امنا به كل من عند ربنا اى سواء علمنا او لم نعلم فالاليق بهذا المقام ان يكون قوله تعالى ربنا لا تزغ قلوبنا سوالا للعصمة عن الزيغ السابق ذكره الداعى الى اتباع المتشابهات الذى يوقع صاحبه فى الفتنة والضلالة وايضا على ذلك المذهب يقولون امنا خبر مبتدأ محذوف والحذف خلاف الاصل اذ التقدير اذا لم يوقف وهم يقولون امنا به (فكما ابتلى من له ضرب جهل بالامعان فى السير) اى فى طلب العلم والمراد به بذل المجهود والطاقة فى طلب العلم (ابتلى الراسخ فى العلم بالتوقف) اى عن طلبه وهذا جواب اشكال وهو ان الكلام للافهام فلما لم يكن للراسخين بالعلم حظ فى العلم بالمتشابهات فما الفائدة فى انزال المتشابهات فيجيب ان الفائدة هى الابتلاء فكما يبتلى الجاهل بالمبالغة فى طلب العلم يبتلى الراسخ بكبح عنان ذهنه عن التامل والطلب فان رياضة البليد يكون بالعدو ورياضة الجواد بكبح العنان والمنع عن السير (وهذا اعظمهما بلوى واعمهما جدوى) اى هذا النوع من الابتلاء اعظم النوعين بلوى والنوعان من الابتلاء ما ذكرنا من ابتلاء الجاهل والعالم وانما كان اعظمهما بلوى

اى اثابتين المستقيمين الذين لا يتهيا استزلالهم وتشكيكهم فجعل اتباع المتشابه حظ الزائغين لقوله تعالى فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وجعل اعتقاد حقيته مع العجز عن الادراك حظ الراسخين لقوله تعالى والراسخون فى العلم يقولون امنا به كل من عند ربنا اى نصدق بحقيته وان علمنا او لم نعلم ... من عند الله وفيه نظر لما لا يخفى على الراسخين فى العربية انه لو قصد ذلك لكان الاليق بالنظم ان يقول واما الراسخون فى العلم ... انه على ذلك المذهب اى مذهب القائلين بان الراسخين يعلمون تاويل المتشابه عطفا للراسخين على الا الله يكون يقولون كاما مبتدأ موضحا لحال الراسخين بحذف المبتدأ اى هم يقولون والحذف خلاف الاصل وبهذا صرح جار الله فى الكشاف والمفصل بتقدير المبتدأ فى جميع ما هو من هذا القبيل وفيه نظر لان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج الى اعتبار حذف المبتدأ وايضا يحتمل ان يكون يقولون حالا من المعطوف فقط اعنى الراسخون لعدم الالتباس قوله فكما ابتلى لما ذهب بعضهم الى ان الراسخين يعلمون تاويل المتشابه لان الخطاب بما لا يفهم وان جاز عقلا فهو بعيد جدا وتخصيص الحال اعنى يقولون بالمعطوف مع ان الاصل اشتراكها بين المعطوف والمعطوف عليه اهون من الخطاب بما لا يفيد اصلا ولا تناقض فى حصر الحكم على معطوف عليه معطوف بمعنى الانفراد بهما بذلك دون غيرهما مثل ما جاءنى الا زيد وعمرو اى لا بكر ولا خالد اشار الى الجواب بان فائدة الخطاب بالمتشابه هو الابتلاء فان الراسخين فى العلم لا يمكن ابتلاؤهم بالامر بطلب العلم كمن له ضرب من الجهل لان العلم غاية متمناه فكيف يبتلى به وانما كان ضرب من الابتلاء التكليف بالجاهل الذى لا يعلم شيئا فللراسخ فى العلم نوع من الابتلاء ولمن له ضرب من الجهل نوع آخر وابتلاء الراسخ اعظم النوعين بلوى لان البلوى فى ترك المحبوب اكثر من البلوى فى تحصيل غير المراد واعمهما جدوى اى نفعا لانه اشق فثوابه اكثر فان قيل ما من آية الا وقد تكلم العلماء فى تاويلها من غير نكير من احد فهذا كالاجماع على عدم وجوب التوقف فى المتشابه اجيب بان التوقف مذهب السلف الا انه لما ظهر اهل البدع وتمسكوا بالمتشابه فى آرائهم الباطلة اضطر الخلف الى التكلم فى المتشابه ابطالا لاقاويلهم وبيانا لفساد تاويلهم وفيه نظر لان ذلك كان فى القرن الاول والثانى حتى نقل تاويل المتشابهات عن الصحابة رضى الله عنهم والتابعين وعن ابن عباس انه كان يقول انا من الراسخين فى العلم يعلمون تاويل المتشابه وانا ممن يعلم تاويله وقد يقال ان التوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا وانما ...

لان هذا کلا ابتلاء هوان یسلم ذلك الى الله تعالى ویفوض الیه ویلقی نفسه فی مدرجة العجز والهوان ویتلاشی علمه فی علم الله تعالى ولا یبقی له فی بحر الفنا اسم ولا رسم فهذا منتهی اقدام الطالبین وقد قیل العجز عن درك الادراك ادراك **مسئلة** قیل الدلیل اللفظی لا یفید الیقین لانه ینبنی علی نقل اللغة والنحو والصرف وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل (ان یکون منقولا من الموضوع له الی معنی آخر) والتخصیص (فی التقدیم) وقد اوردوا فی امثاله واسروا النجوی الذین ظلموا (تقدیره والذین ظلموا اسروا النجوی کیلا یکون من قبیل اکلونی البراغیث) والتاخیر والناسخ والمعارض العقلی وهی ظنیة اما الوجودیات) وهی نقل اللغة والنحو والتصریف (فلعدم عصمة الرواة وعدم التواتر واما العدمیات) وهی من قوله وعدم الاشتراك الی الآخر (فلان مبناها علی الاستقراء وهذا باطل) ای ما قیل من ان الدلیل اللفظی لا یفید الیقین (لان بعض اللغات والنحو والتصریف یبلغ حد التواتر) کاللغات المشهورة غایة الشهرة ورفع الفاعل ونصب المفعول وان ضرب علی وزن فعل ماض وامثال ذلك فکل ترکیب مؤلف من هذه المشهورات قطعی کقوله تعالى ان الله بکل شیء علیم

انما تکلموا فی تاویله لظاهر الاحقیقة وبهذا امکن بان یرفع نزاع الفریقین والحق ان هذا الاخص المتشابه بل اکثر القرآن من هذا القبیل لانه بحر لا ینقضی عجائبه ولا ینتهی غرائبه فانی للبشر الغوص علی ما کیة الاحاطة بکنهه فیه من ههنا قیل هو معجز بحسب المعنی ایضا **قوله مسئلة** ترجمة هذا البحث بالمسئلة لیست کما ینبغی والانسب انه اعتراض علی ما ذکر من ان اللفظ یفید القطع وجواب عنه وتقریر الاعتراض ان الدلیل اللفظی مبنی علی امور ظنیة وما بنی علی الظن لا یفید الیقین اما الثانی فظاهر واما الاول فلتوقفه علی امور وجودیة کنقل اللغة لمعرفة معانی المفردات والنحو لمعرفة معانی هیآت التراکیب والصرف لمعرفة معانی هیآت المفردات وعلی امور عدمیة کعدم الاشتراك والمجاز ونحوهما اذ دلالة علی تعیین المقصود مع احتمال شیء من ذلك اذ مع احتمال شیء من ذلك لا یبقی قطعیا فی مدلوله لان القطع ینافی الاحتمال والامور المذکورة کلها ظنیات اما الوجودیات فلتوقف قطعیتها علی عصمة الرواة ان نقلت بطریق الآحاد والا فعلی التواتر وکلاهما منتف واما العدمیات فلان مبناها علی الاستقراء وهو انما یفید الظن دون القطع ولا یخفی انه لا معنی لابتناء عدم المجاز او عدم المعارض العقلی علی الاستقراء وتقریر الجواب انه ان ارید ان بعض الدلائل اللفظیة غیر قطعیة فلا نزاع وان ارید ان لا شیء منها بقطعی فالدلیل المذکور لا یفیده لانا لا نسلم ان الامور المذکورة ظنیة فی کل دلیل لفظی وقوله فی الوجودیات لعدم العصمة وعدم التواتر قلنا لا نسلم عدم التواتر فی الکل فان منها ما هو متواتر کلغة السماء والارض ونحو القاعدة کرفع الفاعل وصرفا کقاعدة ان مثل ضرب فعل ماض فیجوز ان یؤلف منها دلیل لفظی وقوله فی العدمیات لان مبناها علی الاستقراء قلنا لا نسلم بل مبناها علی ان الاشتراك والمجاز وغیرهما من الامور التی یتوقف الدلیل علی عدمها کلها خلاف الاصل والعاقل لا یستعمل الکلام فی خلاف الاصل الا عند قرینة تدل علیه فاللفظ عند عدم قرینة خلاف الاصل یحمل علی معناه قطعا ولو سلم عدم قطعیة دلالته علیه عند عدم قرینة خلاف الاصل فیجوز ان ینضم الیه قرینة قطعیة الدلالة علی ان الاصل هو المراد بحیث یعلم قطعا ان الاصل هو المراد والا لزم بطلان فائدة التخاطب اذ لا فائدة له الا العلم بمعانی المخاطبات ولوازمها وبطلان کون المتواتر قطعیا لانه خبر انضم الیه قرینة دالة علی تحقق معناه قطعا وهی بلوغ رواته حدا یمتنع تواطؤهم علی الکذب فاذا لم یکن مثل هذا الکلام قطعی الدلالة علی ان معناه هو المراد لم یکن المتواتر قطعیا **قوله** قد اوردوا فی مثاله هذا علی تقدیر ثبوته یصلح مثالا لمجرد التقدیم لا للتقدیم القادح فی قطعیة المراد وتوسیط هذا الکلام بین التقدیم والتاخیر لیس علی ما ینبغی لانهما معا شرط واحد فلا ینبغی افتراقهما **قوله** کیلا یکون من قبیل اکلونی البراغیث فان قیل هو باعتبار التقدیم لا یخرج من هذا القبیل لان اکلونی البراغیث ایضا یحتمل التقدیم علی ان لیشبه البراغیث فی شدة نکایتها بالعقلاء فیستعمل الواو ضمیر الجمع لها قلنا المراد بقبیل اکلونی البراغیث اللغة الضعیفة التی یؤتی فیها بالواو دلالة علی ان الفاعل جمع سواء کان الفاعل من العقلاء او شبیها بهم او لم یکن کذلك الآیة باعتبار التقدیم والتاخیر تخرج من هذا القبیل **قوله** والمعارض یشترط عدم المعارض العقلی لان النقلی یقبل التاویل بخلاف العقلی ولانه فرع العقلی لاحتیاج الیه



ونحن لا ندعي قطعية جميع النقليات ومن ادعى انه لا شئ من التركيبات بمفيد للقطع بمدلوله فقد انكر جميع المتواترات كوجود بغداد فما هو الا

محض السفسطة والعناد (والعقلاء لا يستعملون الكلام في خلاف الاصل عند عدم القرينة وايضا قد يعلم بالقرائن القطعية ان الاصل هو

المراد والا لبطل فائدة التخاطب وقطعية المتواتر اصلا) واعلم ان العلماء يستعملون العلم القطعي في المعنيين احدهما ما يقطع الاحتمال اصلا كالمحكم

والمتواتر والثاني ما يقطع الاحتمال الناشئ عن الدليل كالظاهر والنص والخبر المشهور مثلا فالاول يسمونه علم اليقين والثاني علم الطمأنينة

التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى فهي على الموضوع له او جزئه او لازمه المتأخر عبارة ان سيق الكلام له واشارة ان لم يسق الكلام له

وعلى لازمه المتقدم اقتضاء وعلى الحكم في شئ يوجد فيه معنى يفهم لغة ان الحكم في المنطوق لاجله دلالة) واعلم ان مشائخنا قسموا الدلالات على هذه الاربع و

لم يحمل كلامهم على الحصر لئلا يفسد تقسيمهم فاقول الذي فهمت من كلامهم ومن الامثلة التي اوردوها ان هذه الدلالات اربع عبارة النص كدلالته على المعنى

المسوق له سواء كان ذلك المعنى عين الموضوع له او جزءه او لازمه المتأخر واشارة النص كدلالته على احد هذه الثلثة ان لم يكن مسوقا له وانما قلنا ذلك لان الحكم

الثابت بالعبارة في اصطلاحهم يجب ان يكون ثابتا بالنظم ويكون سوق الكلام له والحكم الثابت بالاشارة ان يكون ثابتا بالنظم ولا يكون

سوق الكلام له ومرادهم بالنظم اللفظ وقد قالوا قوله تعالى للفقراء المهاجرين الآية سيق لايجاب سهم من الغنيمة للفقراء المهاجرين وفيه اشارة الى

زوال املاكهم عما خلفوا في دار الحرب والمعنى الاول وهو ايجاب سهم من الغنيمة لهم هو المعنى الموضوع له وقد جعلوه عبارة فيه فيكون المعنى الموضوع له ثابتا

بالنظم والمعنى الثاني وهو زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب جزء الموضوع له لان الفقراء هم الذين لا يملكون شيئا فكونهم بحيث لا يملكون ما خلفوا

في دار الحرب جزء لكونهم بحيث لا يملكون شيئا فيكون جزء الموضوع له فلما سموا دلالته على زوال ملكهم عما خلفوا اشارة والاشارة ثابتة بالنظم فيكون

جزء الموضوع له ثابتا بالنظم واما ان اللازم المتأخر ثابت بالنظم عندهم فلانهم قالوا ان قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن سيق لايجاب نفقة الزوجات

على الزوج الذي ولد له الولد وهو المعنى الموضوع له وفيه اشارة الى ان الاب منفرد في الانفاق على الولد اذ لا يشاركه احد في هذه النسبة فكذا

من غير عكس فلا يجوز تكذيب الاصل لتصديق الفرع المتوقف صدقه على صدق الاصل **قوله** ومن ادعى آه رد بطريق المعارضة دليلا على بطلان قول من زعم ان لا شئ من التركيبات

الادلة اللفظية مفيد للقطع بمدلوله وتقريره ان القول بذلك انكار للقطع بالاحكام الثابتة بالتواتر كوجود بغداد مثلا الا انها ما ثبتت بالتركيب الخبري واكد ذلك لئن كان مقرونا

بغلطة ودليل مزخرف فهو سفسطة وهي في الاصل الحكمة المموهة استعملت في اقامة الادلة على نفي ما علم تحققه بالضرورة والا فهو غادي انكار المتصور في كلا هما بطل وفيه نظر

لا نسلم انه انكار للمتواترات لان كون كل خبر ظنيا لا ينافي افادة المجموع القطع بواسطة انضمام دليل عقلي اليه وهو جزم العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب **قوله** الا الحكم اي علم

الحاصل من المحكم فانه قد انضمت اليه قرائن قطعية الدلالة على عدم ارادة خلاف الاصل **قوله** التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى وقد حصروها في عبارة النص واشارته

ودلالته واقتضائه ووجه ضبطه على ما ذكره القوم ان الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس النظم اولا والاول ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة والا فالاشارة

والثاني ان كان الحكم مفهوما منه لغة فهي الدلالة او شرعا فهو الاقتضاء والا فهي التمسكات الفاسدة وعلى ما ذكره المصنف المعنى الذي يدل عليه النظم اما ان يكون عين الموضوع له

او جزءه او لازمه المتأخر او لا يكون كذلك الاول اما ان يكون سوق الكلام له فيسمى دلالته عليه عبارة اولا فاشارة والثاني ان كان المعنى لازما متقدما للموضوع له فالدلالة اقتضاء والا فان كان

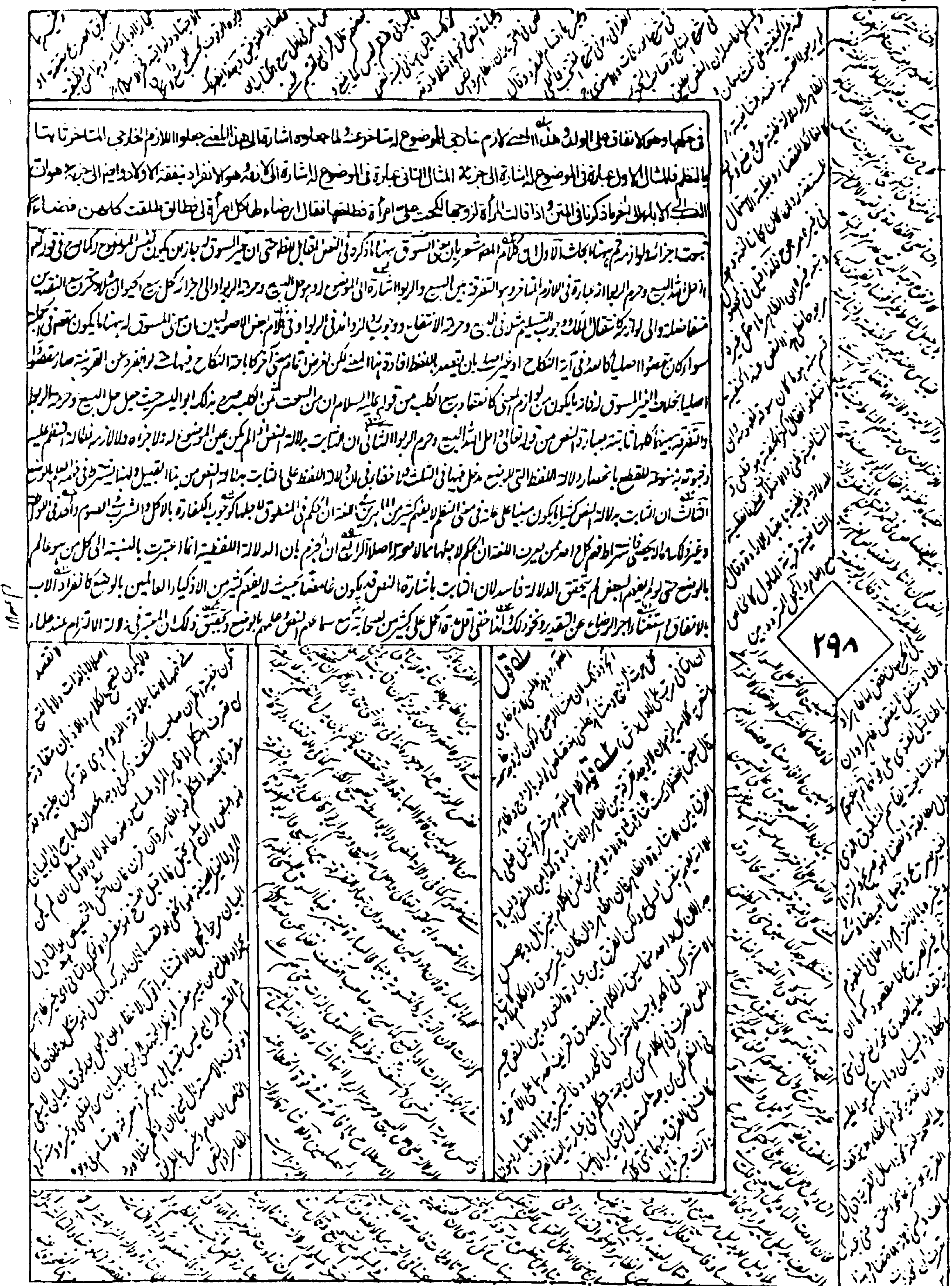
يوجد في ذلك المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة ان شرع ذلك اللفظ لمعناه ان الحكم في المنطوق لاجلها فالدلالة دلالة النص والا فلا دلالة والتمسك به فاسد فالاقسام المذكورة في صفة

الدلالة وتحصيل في اعتبارها تقسيم النظم لانه اما ان يدل بطريق العبارة او الاشارة او الاقتضاء او الدلالة ولما ذكر المصنف ان تقسيم الدلالات على ما ذكره مفهوم من كلام القوم

ما خوذ من امثلتهم لكن كلام القوم ان الثابت بالعبارة والاشارة ثابت بنفس النظم لزمه بيان ان كلا من الموضوع له وجزءه ولازمه المتأخر ثابت بالنظم فبين ذلك بما ذكره

القوم في قوله تعالى للفقراء المهاجرين الآية وقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن الآية ولما كان مقتضى كلامه ان كلا من الثابت بالعبارة والاشارة ثلثة اقسام اي نفس الموضوع له

وجزءه ولازمه المتأخر اورد امثلة اخرى تتميما للتقسيم وتوضيحا له ثم تكرر بعض الامثلة ضرورة ان الاشارة تستلزم العبارة وان ثبوت الشئ يستلزم



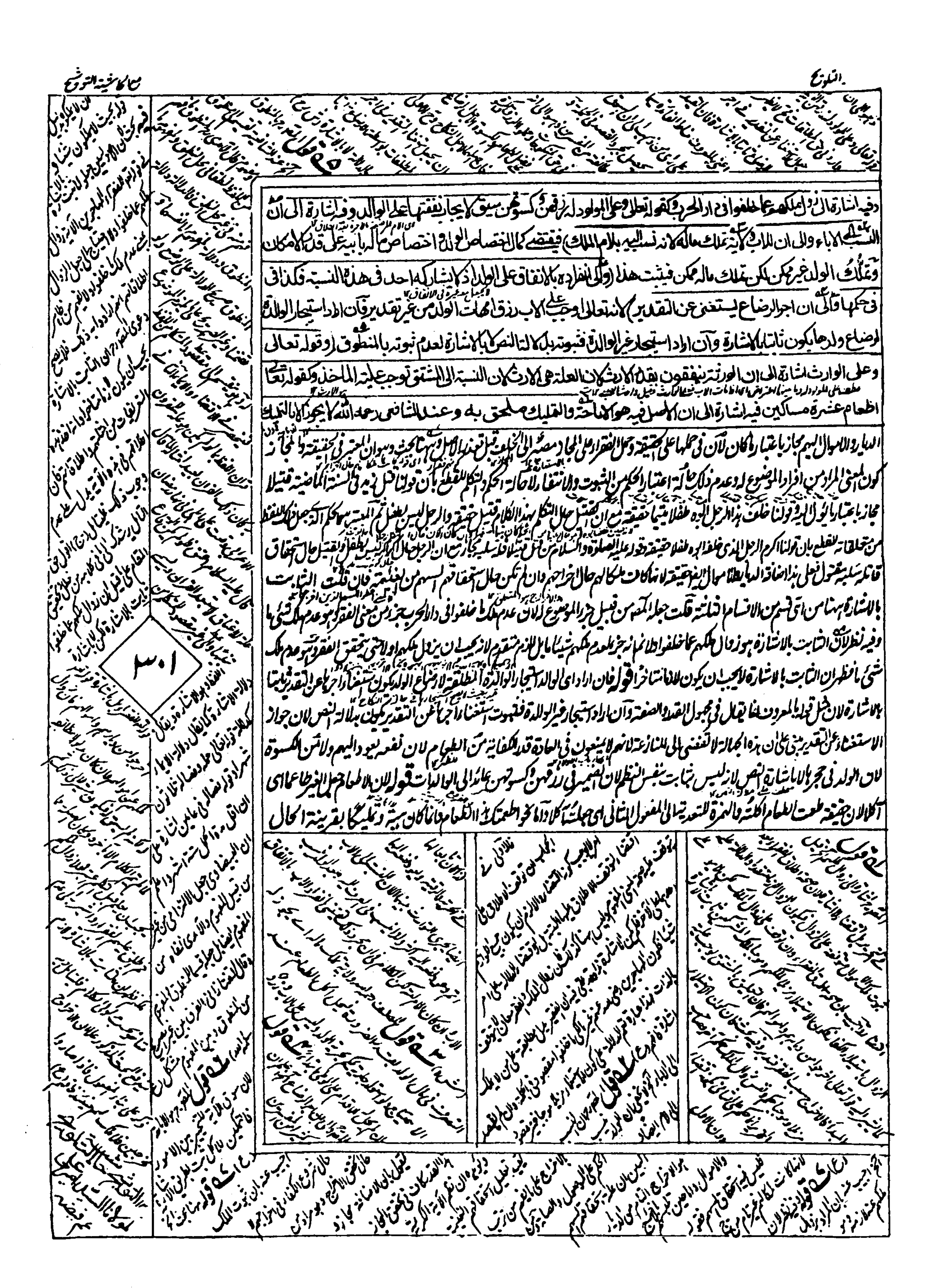
في حكمها وهو الانفاق على الولد وهذا المعنى لازم خارجي للموضوع له متأخر عنه لما جعلوه اشارة الى هذا المعنى جعلوا اللازم الخارجي المتأخر ثابتا بالنظم فالمثال الاول عبارة في الموضوع له اشارة الى الجزئية المثال الثاني عبارة في الموضوع له اشارة الى اللازم وهو الانفراد بنفقة الاولاد والى الجزئية هو ان الطلب الا بالحلال كما ذكرنا في المتن واذا قالت المرأة لزوجها للحث على امرأة تطلقها فقال ارضاء لها كل امرأة لي فطالق طلقت كالمعين فمنها

بعضها اجزائه ولوازمه فهنا ابحاث الاول ان كلام المصنف يشعر بان معنى المسوق له هاهنا ما ذكر في النص لقابل الظاهر حتى ان غير المسوق له يجوز ان يكون نفس الموضوع له كما في قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا فانه عبارة في اللازم المتأخر وهو التفرقة بين البيع والربوا اشارة الى الموضوع له وهو حل البيع وحرمة الربوا والى اجزائه كحل بيع الكيران كما ذكر في شرح التنقيح منها فضلة والى لوازمه كانتقال الملك ووجوب التسليم شرعا في البيع وحرمة الانتفاع ووجوب الرد في الربوا وفي كلام بعض الاصوليين ان معنى المسوق له هاهنا ما يكون المقصود الاصلي من الكلام سواء كان تمام الموضوع له او جزءه اصليا كما في آية النكاح او غير اصلي بان يتعلق باللفظ افادة هذا المعنى لكن الغرض تمام معنى آخر كاباحة النكاح فيما سبق مع قطع النظر عن القرينة صار مقصودا اصليا بخلاف غير المسوق له فانه ما يكون من لوازم المعنى كانعقاد بيع الكلب من قوله عليه السلام ان من السحت ثمن الكلب صرح بذلك ابو اليسر حيث جعل حل البيع وحرمة الربوا والتفرقة بينهما كلها ثابتة بعبارة النص من قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا الثاني ان الثابت بدلالة النص لم يكن عين الموضوع له ولا جزءه ولا لازمه فدلالة النص عليه وثبوته بمنزلة القطع باعتبار دلالة اللفظ التي لا ينسخ مدخل فيها في التلفظ فلا خفاء في ان دلالة اللفظ على الثابت بدلالة النص من هذا القبيل ولهذا يشترط في ذمته العلم بالوضع الثالث ان الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا على معنى في النظم لا يفهمه كثير من اهل اللغة ان الحكم في المنطوق لاجله كوجوب الكفارة بالاكل والشرب العمد واحد في الوقاع وغير ذلك مما لا يخفى فاشتراط فهم كل واحد من اهل اللغة ان الحكم لاجله مما لا يصح اصلا الرابع انه جزم بان الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع حتى لو لم يفهم البعض لم يتحقق الدلالة فاسد لان الثابت باشارة النص قد يكون غامضا بحيث لا يفهمه كثير من الاذكياء العالمين بالوضع كالانفراد للاب بالاتفاق واستغناء اجر الرضاع عن التقدير ونحو ذلك ولهذا خفي اقل مدة الحمل على كثير من الصحابة مع سماعهم النص وعلمهم بالوضع وتحقيق ذلك ان المعتبر في دلالة الالتزام عند علماء

٢٩٨

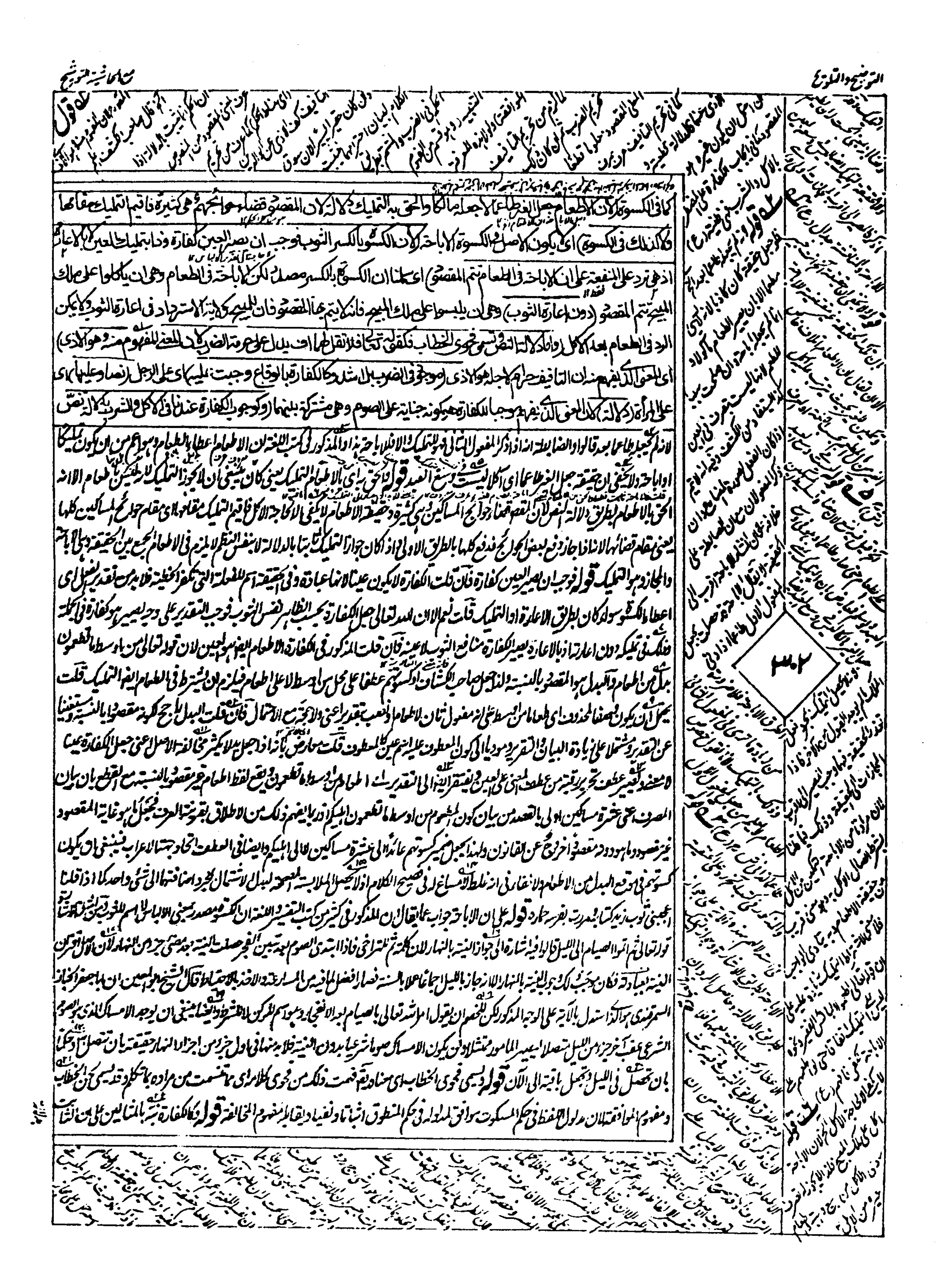
فالمعنى الموضوع له طلاق جميع نسائه وقد سيق الكلام لجزء الموضوع له وهو طلاق بعضهن اى غير هذه المرأة فيكون عبارة في جزء الموضوع له اشارة الى الموضوع له وهو طلاق الكل ايضا اشارة الى الجزء الآخر وهو طلاق هذه المرأة وايضا الى لازم الموضوع له وهو لوازم الطلاق كوجوب المهر والعدة ونحوهما او قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا سيق للازم المتأخر وهو التفرقة بينهما فيكون عبارة فيه واشارة الى الموضوع له والى اجزائه والى اللوازم الأخر وانما قيدنا اللازم بالمتأخر لانهم سموا دلالة اللفظ على اللازم المتقدم اقتضاء وانما جعلوا كذلك لان دلالة الملزوم على اللازم المتأخر كالعلة على المعلول اقوى من دلالته على اللازم غير المتأخر كالمعلول على العلة فان الاولى مطردة دون الثانية اذ لا دلالة للمعلول على العلة الا ان يكون معلولا مساويا ولان النص المثبت للعلة مثبت للمعلول تبعا لها اما المثبت للمعلول فغير مثبت للعلة التي هي اصل بالنسبة الى المعلول فيحسن ان يقال ان المعلول ثابت بعبارة النص المثبت للعلة ولا يحسن ان يقال ان العلة ثابتة بعبارة النص المثبت للمعلول فتبين من هذه الابحاث حد العبارة والاشارة والاقتضاء واما حد دلالة النص فهو قوله على الحكم في شيء اى دلالة اللفظ على الحكم في شيء يوجد فيه معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق لاجل ذلك المعنى يسمى دلالة النص نحو لا تقل لهما اف يدل على حرمة الضرب فالضرب شيء يوجد فيه الاذى الذي هو معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم بالحرمة في المنطوق وهو التافيف لاجله ووجه الحصر في هذه الاربع ان المعنى ان كان عين الموضوع له او جزءه او لازمه المتأخر فان سيق الكلام له فعبارة وان لم يسق فاشارة وان كان لازمه المتقدم فاقتضاء وان لم يكن شيء من ذلك فان وجد في هذا المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها فدلالة نص وان لم يوجد فلا دلالة اصلا وانما قلنا يفهم كل من يعرف اللغة لانه ان لم يفهم اصلا او يفهم البعض دون البعض فلا دلالة من حيث اللفظ اذ الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع وبهذا القيد خرج القياس فان المعنى في القياس لا يفهمه كل من يعرف اللغة فانه لا يفهمه الا المجتهد هذا هو نهاية اقدام التحقيق والتنقيح في هذا الموضع ولم يسبقني احد الى كشف الخطاء عن وجوه هذه الآلاء فمن لم يصدقني فعليه بمطالعة كتب المتقدمين والمتاخرين والله تعالى الموفق كقوله تعالى للفقراء المهاجرين سيق لاستحقاق سهم من الغنيمة

الاصول والبيان مطلق اللزوم عقليا كان او غيره بينا كان او غير بين لهذا يجري فيها الوضوح والخفاء ومعنى الدلالة عندهم فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع وعند المنطقيين متى اطلق فلهذا اشترطوا اللزوم البين بالنسبة الى الكل قوله انما جعلوا كذلك اى انما جعلوا اللازم المتأخر ثابتا بنفس النظم عبارة او اشارة واللازم المتقدم غير ثابت بنفس النظم بل بطريق الاقتضاء لان نسبة الملزوم الى اللازم المتأخر نسبة العلة الى المعلول ونسبته الى اللازم المتقدم نسبة المعلول الى العلة نظرا الى انه يجب ان يثبت اولا فيصح الكلام فيثبت الملزوم ودلالة العلة على المعلول مطردة بمعنى ان كل علة تدل على معلولها كالشمس تدل على الضوء والنار على الدخان بخلاف العكس اذ المعلول انما يدل على علته بشرط مساواته لها كالدخان للنار بخلاف ما اذا كان اعم كالضوء فانه لا يدل على الشمس لجواز ان يكون حاصلا بالنار او بالقمر والمطردة الكلية اقوى من غير المطردة فاعتبر دخل نفس النظم الدال على الملزوم فيما على اللازم المتأخر ولم يعتبر غير المطرد فلم يجعل نفس النظم الدال على الملزوم الا على اللازم المتقدم وايضا مثبت العلة مثبت المعلول لكونه تبعا ومثبت المعلول ليس بمثبت للعلة لكونها اصلا لان المثبت للمعلول لم يكون نفس العلة واذا كان كذلك فيحسن ان يقال المعلول كاللازم المتأخر ثابت بعبارة النص المثبت للعلة كالملزوم ولا يحسن ان يقال العلة كاللازم المتقدم ثابت بعبارة النص المثبت للمعلول كالملزوم قوله للفقراء المهاجرين بدل من قوله لذي القربى وما عطف عليه في قوله تعالى ما افاء الله على رسوله من اهل القرى الآية وقيل هو عطف عليه بترك العاطف وحقيقة الفقر عدم الملك لا مجرد الاحتياج وبعد اليد عن المال ولهذا لا يسمى ابن السبيل فقيرا فنفي اطلاق الفقراء عليهم مع كونهم ذوي ديار واموال تنكبة اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب وان الكفار يملكون بالاستيلاء بشرط الاحراز ثم ان قيل سموا استعارة تشبيها بالفقراء لاحتياجهم لانقطاع اطماعهم عن اموالهم بالكلية لقرينة قوله تعالى لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والمراد السبيل الشرعي لا الحسي ولقرينة اضافة الديار والاموال اليهم وهي تفيد الملك اجيب بان الاصل الحقيقة ومعنى الآية نفي السبيل عن انفس المؤمنين حتى لا يملكونهم بالاستيلاء لا عن اموالهم والاضافة



ففيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب وكقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن سيق لايجاب نفقتهما على الوالد وفيه اشارة الى ان النسب الى الآباء والى ان للاب ولاية تملك ماله لانه نسب اليه بلام الملك فيقتضي كمال الاختصاص اي اختصاص الملك بابيه على قدر الامكان وتملك الولد غير ممكن لكن تملك ماله ممكن فيثبت هذا والى انفراده بالانفاق على الولد اذ لا يشاركه احد في هذه النسبة فكذا في حكمها والى ان اجر الرضاع يستغني عن التقدير لانه تعالى اوجب على الاب رزق امهات الولد من غير تقدير فان اراد استيجار الوالدة لارضاع ولدها يكون ثابتا بالاشارة وان اراد استيجار غير الوالدة فثبوته بدلالة النص لا بالاشارة لعدم ثبوته بالمنطوق وقوله تعالى وعلى الوارث اشارة الى ان الورثة ينفقون بقدر الارث لان العلة هي الارث لان النسبة الى المشتق توجب علية المأخذ وكقوله تعالى اطعام عشرة مساكين فيه اشارة الى ان الاصل فيه هو الاباحة والتمليك ملحق به وعند الشافعي رحمه الله لا يجوز الا بالتمليك

الديار والاموال اليهم مجازا باعتبار ما كان لان في حملها على الحقيقة وحمل الفقراء على المجاز مصيرا الى الخلف قيل تعنيه الاصل وههنا بحث وهو ان المعتبر في الحقيقة والمجاز كون المعنى المراد من افراد الموضوع له وعدم ذلك حالة اعتبار الحكم من الثبوت والانتفاء لا حالة الحكم والتكلم للقطع بان قولنا قتل زيد في السنة الماضية قتيلا مجاز باعتبار الاول اليه وقولنا خلف هذا الرجل ابوه طفلا انما هو حقيقة مع ان بعض حال التكلم بهذا الكلام قتيل حقيقة والرجل ليس بطفل ثم المعتبر في الحكم الكلي حمل ذلك اللفظ من متعلقاته للقطع بان قولنا اكرم الرجل الذي خلف ابوه طفلا حقيقة وقوله عليه الصلوة والسلام من قتل قتيلا فله سلبه مجاز مع ان الرجل حال الاكرام ليس بطفل والقتيل حال استحقاق القاتل سلبه مقتول فعلى هذا اضافة الديار والاموال اليهم حقيقة لانها كانت ملكا لهم حال اخراجهم وان لم تكن حال استحقاقهم السهم من الغنيمة فان قلت الثابت بالاشارة ههنا من اي قسم من الاقسام الثلثة قلت جعله المص من قبيل جزء الموضوع له لان عدم ملك ما خلفوا في دار الحرب جزء من معنى الفقر وهو عدم ملك شيء ما وفيه نظر لان الثابت بالاشارة هو زوال ملكهم عما خلفوا وانما هو جزء لعدم ملكهم شيئا ما بل لازم متقدم لانه يجب ان يزول ملكهم اولا حتى يتحقق الفقر وهو عدم ملك شيء ما فظهر ان الثابت بالاشارة لا يجب ان يكون لازما متاخرا **قوله** فان اراد اي الوالد استيجار الوالدة المطلقة لارضاع الولد يكون استغناء اجرها عن التقدير ثابتا بالاشارة لان حمل قوله بالمعروف لما يقال في مجهول القدر والصفة وان اراد استيجار غير الوالدة فثبوت استغناء اجرها عن التقدير يكون بدلالة النص لان جواز الاستغناء عن التقدير مبني على ان هذه الجهالة لا تفضي الى المنازعة لانهم لا يمنعون في العادة قدر الكفاية من الطعام لان نفعه يعود اليهم ولا من الكسوة لان الولد في حجرها لا بالاشارة اذ النص لا يدل لانه ليس بثابت بنفس النظم لان الضمير في رزقهن وكسوتهن عائد الى الوالدات **قوله** لان الاطعام جعل الغير طاعما اي آكلا لان حقيقة طعمت الطعام اكلته والهمزة للتعدية الى المفعول الثاني اي جعلته آكلا واما نحو اطعمتك هذا الطعام فانما كان هبة وتمليكا بقرينة الحال



كما في الكسوة لان الاطعام جعل الغير طاعما اي اجعله ما كلا والحق به التمليك دلالة لان المقصود قضاء حوائجهم وهي كثيرة فاقيم التمليك مقامها

فلا كذلك في الكسوة) اي يكون الاصل في الكسوة الاباحة لان الكسوة بالكسر الثوب فوجب ان يصير العين كفارة وذا بتمليك العين لا بالاعارة

اذ هي ترد على المنفعة على ان الاباحة في الطعام تتم المقصود) اي كما ان الكسوة بالكسر مصدر لكن الاباحة في الطعام وهي ان يأكلوا على ملك

المبيح تتم المقصود (دون اعارة الثوب) وهي ان يلبسوا على ملك المبيح فانه لا يتم بها المقصود فان للمبيح ولاية الاسترداد في اعارة الثوب ولا يمكن

الرد في الطعام بعد الاكل (وما ثبت بدلالة النص تسمى فحوى الخطاب نحو قوله تعالى فلا تقل لهما اف يدل على حرمة الضرب لان المعنى المفهوم منه وهو الاذى)

اي المعنى الذي يفهم من ان التافيف حرام لاجله هو الاذى (موجود في الضرب بل اشد وكالكفارة بالوقاع وجبت عليه) اي على الرجل (نصا وعليها) اي

على المرأة (دلالة) لان المعنى الذي يفهم موجبا للكفارة هو كونه جناية على الصوم وهي مشتركة بينهما (وكوجوب الكفارة عندنا في الاكل والشرب دلالة نص

لانه لم يجعله طاعما بعد قالوا والضابطة انه اذا ذكر المفعول الثاني فهو للتمليك والا فللاباحة هذا والمذكور في كتب اللغة ان الاطعام اعطاء الطعام وهو اعم من ان يكون تمليكا

او اباحة ولا يخفى ان حقيقة جعل الغير طاعما اي آكلا ليست في وسع العبد قوله والحق به اي بالاطعام التمليك يعني كان ينبغي ان لا يجوز التمليك لانه ليس باطعام الا انه

الحق بالاطعام بطريق دلالة النص لان المقصود قضاء حوائج المساكين وهي كثيرة وحقيقة الاطعام لا يكفي الا لحاجة الاكل فاقيم التمليك مقامه اي مقام جوائج المساكين كلها

يعني مقام قضائها الا انه اذا جاز دفع بعض الحوائج فدفع كلها بالطريق الاولى واذا كان جواز التمليك ثابتا بالدلالة لا بنفس النظم لا يلزم في الاطعام الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو التمليك قوله فوجب ان يصير العين كفارة فان قلت الكفارة لا يكون عينا لانها عبادة وفي الحقيقة اسم للفعلة التي تكفر الخطيئة فلا بد من تقدير فعل اي

اعطاء الكسوة سواء كان بطريق الاعارة او التمليك قلت نعم الا ان الله تعالى جعل الكفارة بحسب الظاهر نفس الثوب فوجب التقدير على وجه يصير هو كفارة في الجملة

وذلك في تمليكه دون اعارته اذ بالاعارة يصير الكفارة منافع الثوب لا عينه فان قلت المذكور في الكفارة الاطعام ايضا هو العين لان قوله تعالى من اوسط ما تطعمون

بدل من الطعام والبدل هو المقصود بالنسبة ولذا جعل صاحب الكشاف او كسوتهم عطفا على محل من اوسط لا على اطعام فيلزم ان يشترط في الطعام ايضا التمليك قلت

يحتمل ان يكون صفة المحذوف اي طعاما من اوسط على انه مفعول ثان للاطعام ونصب بتقدير اعني ولا حجة مع الاحتمال فان قلت البدل راجح لكونه مقصودا بالنسبة ومستغنيا

عن التقدير ومشتملا على زيادة البيان والتقرير ومؤديا الى كون المعطوف عليه اسم عين كالمعطوف قلت معارض بانه اذا جعل بدلا يكثر في الغة الاصل اعني جعل الكفارة عينا

والمعنى وتغيير عطف تحرير رقبة من عطف المعنى على العين ويفتقر ايضا الى التقدير اي اطعام من اوسط ما تطعمون ويقع لفظ اطعام غير مقصود بالنسبة مع القطع بان بيان

المصرف اعني عشرة مساكين اولى بالقصد من بيان كون المطعوم من اوسط ما تطعمون اهليكم اذ ربما يفهم ذلك من الاطلاق بقرينة العرف فيجعل ما هو غاية المقصود

غير مقصود وما هو دونه مقصودا فيخرج عن القانون ولهذا يجعل ضمير كسوتهم عائدا الى عشرة مساكين لا الى اهليكم وايضا في العطف اتحاد جهتي الاعراب فينبغي ان يكون

كسوتهم في موقع البدل من الاطعام ولا يخفى انه غلط لا مساغ له في تصحيح الكلام اذ لا يحصل الملابسة المصححة لبدل الاشتمال بمجرد اضافتهما الى شيء واحد كما اذا قلنا

اعجبني ثوب زيد كتابه ومررت بفرس حماره قوله على ان الاباحة جواب عما يقال ان المذكور في كثير من كتب التفسير واللغة ان الكسوة مصدر بمعنى الالباس لا اسم للثوب ومن ثم قرئ كاسوتهم

قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فان فيه اشارة الى جواز النية بالنهار لان كلمة ثم للتراخي فاذا ابتدئ الصوم بعد تبين الفجر حصلت النية بعد مضي جزء من النهار لان الاول تعرى

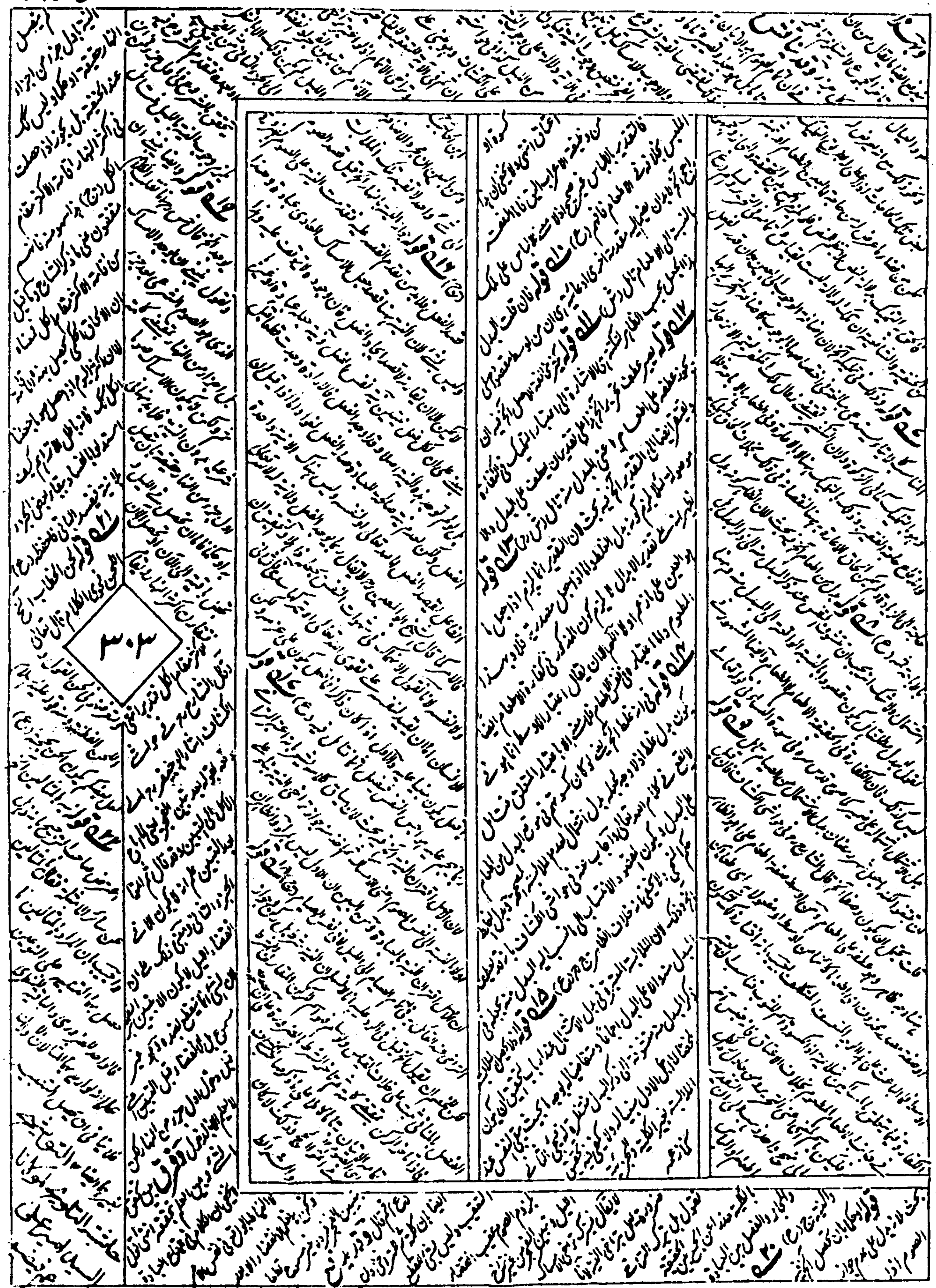
النية لعبادته فكان موجب ذلك جواز النية بالنهار الا انه جاز بالليل اجماعا عملا بالسنة فصار افضل لما فيه من المسارعة والاخذ بالاحتياط قال الشيخ ابو المعين ان ابا جعفر الخباز

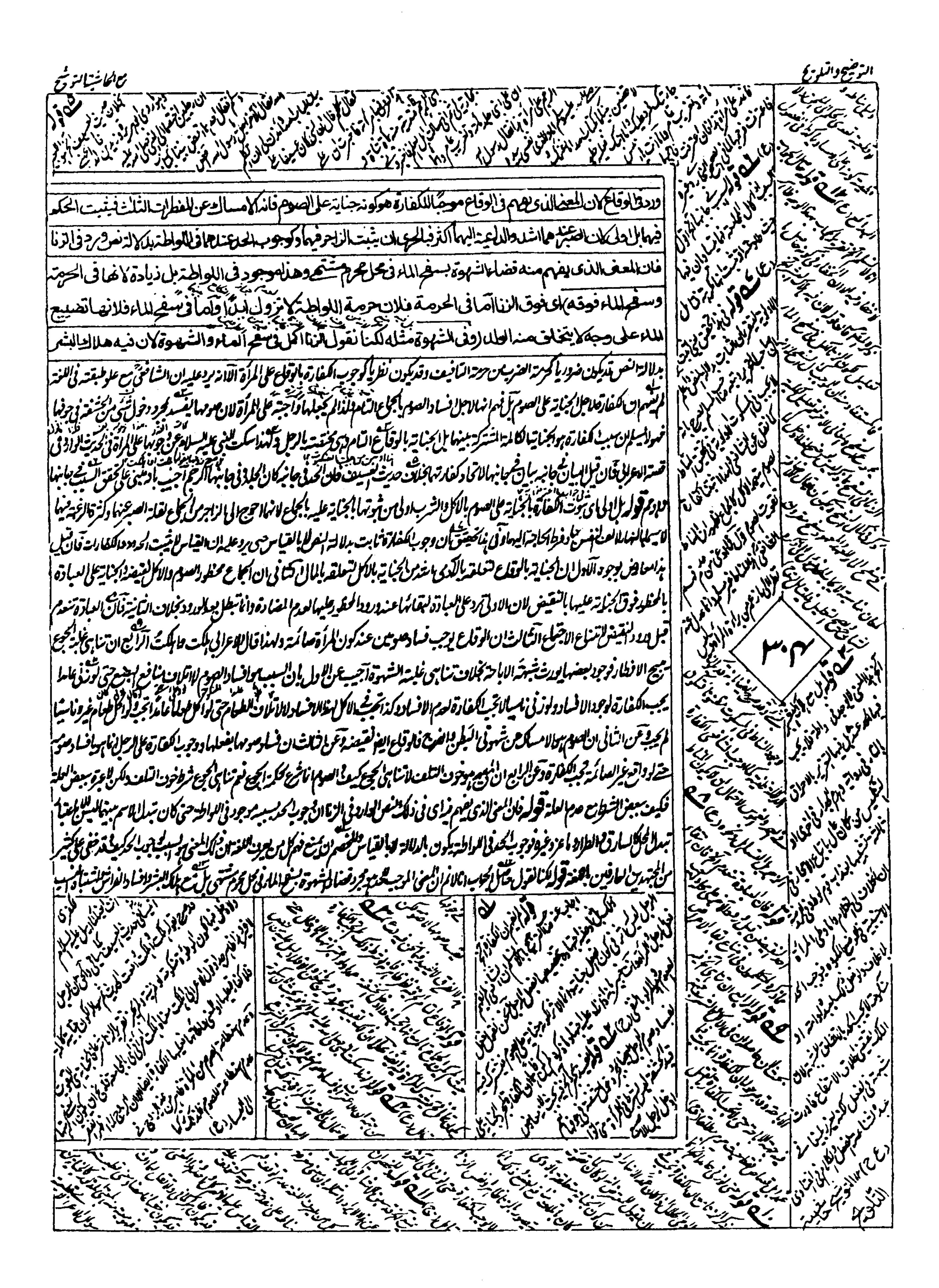
السمرقندي هو الذي استدل بالآية على الوجه المذكور لكن للخصم ان يقول امر الله تعالى بالصيام بعد الانفجار وهو اسم للركن لا للشروط وايضا ينبغي ان يوجد الامساك الذي هو صوم

الشرعي عقيب آخر جزء من الليل متصلا ليصير المأمور ممتثلا ولن يكون الامساك صوما شرعيا بدون النية فلا بد منها في اول جزء من اجزاء النهار حقيقة بان تتصل به او حكما

بان تحصل في الليل وتتصل باقية الى الآن قوله وتسمى فحوى الخطاب اي معناه يقال فهمت ذلك من فحوى كلامه اي مما تيسمت من مراده بما تكلم وقد يسمى لحن الخطاب

ومفهوم الموافقة لان مدلول اللفظ في محل السكوت موافق لمدلوله في محل النطق اثباتا ونفيا وبمقابلة مفهوم المخالفة قوله وكالكفارة ثبتت بالمناسبين على ان النساء



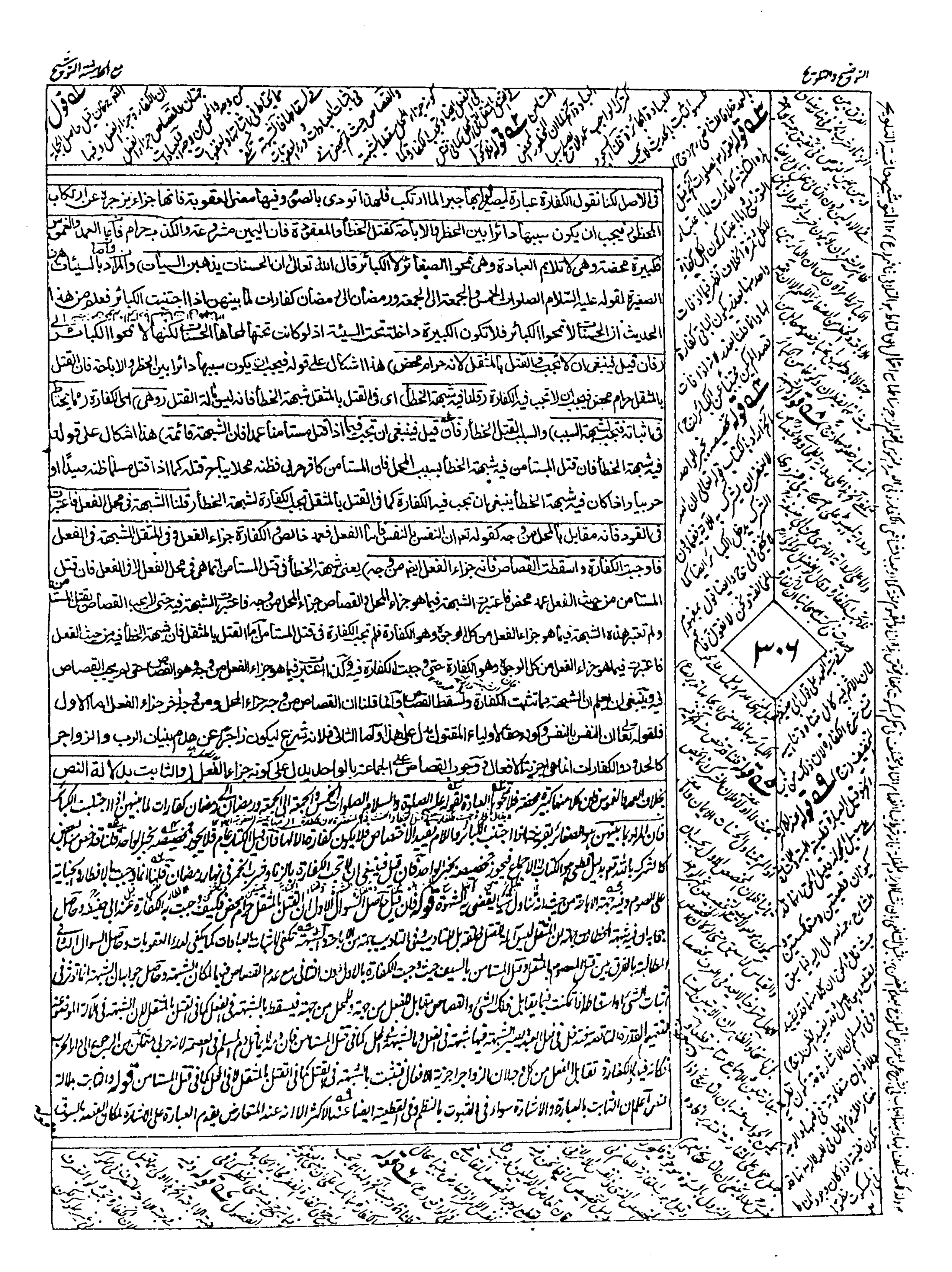


ورد في الوقاع لان المعنى الذي يفهم في الوقاع موجبا للكفارة هو كونه جناية على الصوم فانه الامساك عن المفطرات الثلث فيثبت الحكم فيهما بل اولى لان الصبر عنهما اشد والداعية اليهما اكثر فبالحري ان يثبت الزاجر فيهما وكوجوب الحد على اللواطة بدلالة نص ورد في الزنا فان المعنى الذي يفهم منه قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى وهذا موجود في اللواطة بل زيادة لانها في الحرمة وسفح الماء فوقه) اي فوق الزنا اما في الحرمة فلان حرمة اللواطة لا تزول ابدا واما في سفح الماء فلانها تضييع الماء على وجه لا يتخلق منه الولد (وفي الشهوة مثله لكنا نقول الزنا اكمل في سفح الماء والشهوة لان فيه هلاك البشر

بدلالة النص قد يكون ضروريا كحرمة الضرب من حرمة التأفيف وقد يكون نظريا كوجوب الكفارة بالوقاع على المرأة الا انه يرد عليه ان الشافعي مع علو طبقته في اللغة لم يفهم ان الكفارة لاجل الجناية على الصوم بل فهم انها لاجل فساد الصوم بالجماع التام ولذا لم يجعلها واجبة على المرأة لان صومها يفسد بمجرد دخول شيء من الحشفة في جوفها فهو لا يسلم ان سبب الكفارة هو الجناية الكاملة المشتركة بينهما بل الجناية بالوقاع التام وهي مختصة بالرجل ولهذا سكت النبي عليه السلام عن وجوبها على المرأة في الحديث الوارد في قصة الاعرابي فان قيل البيان في جانبه بيان في جانبها لاتحاد كفارتهما بخلاف حديث العسيف فان الحد في جانبه كان الجلد وفي جانبها الرجم اجيب بانه مبني على تحقق السبب في جانبها وهو عدم **قوله** بل اولى اي بثبوت الكفارة بالجناية على الصوم بالاكل والشرب اولى من ثبوتها بالجناية عليه بالجماع لانهما احوج الى الزاجر من الجماع لقلة الصبر عنهما وكثرة الرغبة فيهما لا سيما في النهار لا مع النفس عنهما وفرط الحاجة اليهما وفي هذا تحقيق بان وجوب الكفارة ثابت بدلالة النص لا بالقياس حتى يرد عليه ان القياس لا يثبت الحدود والكفارات فان قيل هذا معارض بوجوه الاول ان الجناية بالوقاع تتعلق بالكل باشد من الجناية بالاكل لتعلقه بالمال كما في ان الجماع محظور الصوم والاكل نقيضه والجناية على العبادة بالمحظور فوق الجناية عليها بالنقيض لان بالاولى تجرد على العبادة لبقائها عند ورود المحظور عليها لعدم المضادة وانما تبطل بعد الورود بخلاف الثانية فان العبادة تنعدم قبل ورود النقيض لامتناع الاجتماع الثالث ان الوقاع يوجب فساد صومين عند كون المرأة صائمة ولهذا قال الاعرابي هلكت واهلكت الرابع ان تناهي غلبة الجوع تبيح الافطار فوجود بعضها يورث شبهة الاباحة بخلاف تناهي غلبة الشهوة اجيب عن الاول بان السبب هو افساد الصوم لا الاتلاف بنافع الجماع حتى لو زنى عامدا يجب الكفارة لوجود الافساد ولو زنى ناسيا لا تجب الكفارة لعدم الافساد وكذا تجب في الاكل لهذا الافساد لا لاتلاف الطعام حتى لو اكل طعاما عامدا تجب ولو اكل طعام غيره ناسيا لم تجب وعن الثاني ان الصوم هو الامساك عن شهوتي البطن والفرج فالوقاع ايضا نقيضه وعن الثالث ان فساد صومها بفعلها ووجوب الكفارة على الرجل انما هو بافساد صومه حتى لو واقع غير الصائمة تجب الكفارة وعن الرابع ان المبيح هو خوف التلف لا تناهي الجوع كيف والصوم انما شرع لحكمة الجوع ثم تناهي الجوع شرط خوف التلف ولكن لا عبرة ببعض العلة فكيف ببعض الشرط مع عدم العلة **قوله** فان المعنى الذي يفهم فيه اي في ذلك النص الوارد في الزنا في وجوب الحد بسببه موجود في اللواطة حتى كان تبدل الاسم بينهما ليس الا باعتبار تبدل المحل كالسارق والطرار [illegible] فوجوب الحد في اللواطة يكون بالدلالة لا بالقياس وللخصم ان يمنع فهم كل من يعرف اللغة ان ذلك المعنى هو السبب لوجوب الحد كيف وقد خفي على كثير من المجتهدين العارفين باللغة **قوله** لكنا نقول حاصل الجواب انا لا نسلم ان المعنى الموجب للحد هو مجرد قضاء الشهوة بسفح الماء في كل محرم مشتهى بل مع هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب

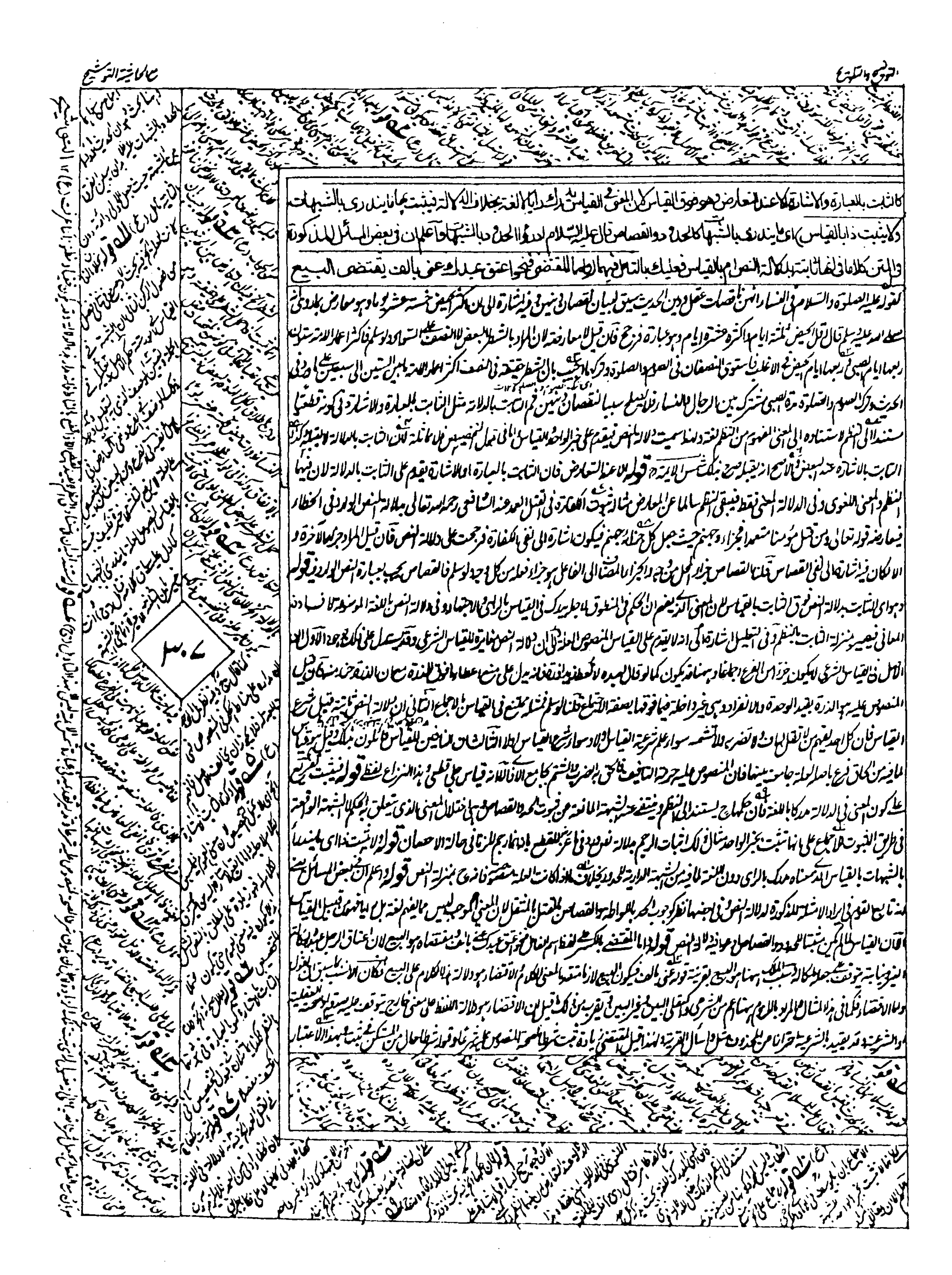
لان في الزنا هلاك حكما وفيه افساد الفراش) اي فراش الزوج لانه يجب اللعان ويثبت الفرقة بسببه ويشتبه النسب (واما تضييع الماء فقاصر) اي ما فيه من تضييع الماء في اللواطة فقاصر في الحرمة لانه قد يحل بالعزل (والشهوة فيه من الطرفين فيغلب وجوده) اي وجود الزنا (والترجيح بالحرمة غير نافع) اي ترجيح اللواطة على الزنا بالحرمة غير نافع في وجوب الحد لان الحرمة بمجردها بدون هذه المعاني اي المعاني المخصوصة بالزنا وهي الاهلاك وافساد الفراش واشتباه النسب لا يوجب الحد كالبول مثلا (وكوجوب القصاص بالمثقل عندهما بدلالة قوله عليه السلام لا قود الا بالسيف) يحتمل معنيين احدهما ان القصاص لا يقام الا بالسيف والثاني ان لا قود الا بسبب القتل بالسيف (فان المعنى الذي يفهم موجبه) حال عن الضمير في يفهم (الجزاء الكامل عن انتهاك حرمة النفس) متعلق بالجزاء والانتهاك افتعال من النهك وهو القطع يقال سيف نهيك اي قاطع ومعناه قطع الحرمة بلا حل وفي تاج المصادر الانتهاك حرمت كسى شكستن (الضرب) خبر ان (بما لا يطيقه البدن) وقال ابو حنيفة المعنى جرح ينقض البنية ظاهرا وباطنا فانه حينئذ تقع الجناية قصدا على النفس الحيوانية التي بها الحيوة فيكون كاملا (وكوجوب الكفارة عند الشافعي في القتل العمد واليمين الغموس بدلالة نص ورد في الخطأ والمعقودة) اوجب الشافعي الكفارة في القتل العمد بدلالة نص ورد في الخطأ وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة واوجب الكفارة في الغموس بدلالة نص ورد في المعقودة وهو قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الاية (لانه لما وجب في القتل الخطأ الكفارة مع وجود العذر فالاولى ان يجب به وبدونه او جبت في المعقودة اذا كذبت فالاولى ان يجب في الغموس وهي كاذبة

قوله لان في الزنا هلاك حكما لانه لا يجب نفقته على الزاني لعدم ثبوت النسب منه ولا على المرأة لعجزها عن الكسب فلا انفاق عليه فيهلك لهذا لا يجوز الاقدام على الزنا بالاكراه ولو بالقتل كما لا يجوز الاقدام على القتل به فان قيل الحد واجب في الخصي والزنا بالعجوز والعقيم التي لا تلد مع انه لا يتحقق هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب قلنا لما تحقق ذلك في جنس الزنا **قوله** والشهوة فيه اي في الزنا من الطرفين لميلان طبعهما اليه بخلاف اللواطة فان الشهوة فيها من جانب الفاعل فقط والمفعول تمتنع عنها الطبيعة على ما هو الاصل في الجبلة السليمة فيكون الزنا اغلب وجودا واسرع حصولا فيكون الى الزجر احوج وبهذا بيان كون الزنا اكمل في الشهوة من اللواطة وهو ايضا محل اللواطة وان شارك محل الزنا في اللين والحرارة الا ان فيه ما يوجب النفرة وهو استقذاره فيكون شهوة الطباع السليمة فيها اقل **قوله** والترجيح بالحرمة غير نافع ادعى الخصم ان اللواطة فوق الزنا في الحرمة وسفح الماء ومثله في الشهوة فرده ببيان زيادة الزنا في الشهوة وسفح الماء ولم يمكنه بيان زيادته في الحرمة ضرورة ان حرمة اللواطة مما لا يزول ابدا فاجاب بان زيادة اللواطة على الزنا في الحرمة غير نافع في ايجاب الحد لان زيادة بعض اجزاء علة الحكم في شيء مع نقصان البعض كالشهوة وسفح الماء وانتفاء البعض كهلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب لا توجب ثبوت الحكم فيه كشرب البول فانه فوق الخمر في الحرمة لان حرمته لا تزول ابدا وحرمة الخمر تزول بالتخليل مع انه لا يجب به الحد **قوله** لا قود الا بالسيف يحتمل معنيين فعلى المعنى الثاني وهو ان لا قصاص الا بسبب القتل بالسيف يثبت القصاص بالقتل بالمثقل بطريق الدلالة لان المعنى الموجب للقصاص هو الضرب بما لا يطيقه البدن سواء كان بالجارح او غيره بل الضرب بالمثقل ابلغ في ذلك لانه يزهق الروح بنفسه والجرح بواسطة السراية ولا يخفى ان كون الموجب هو هذا المعنى مما يفهمه كل من يعرف اللغة ولهذا ذهب ابو حنيفة الى ان المعنى الموجب هو الجرح الذي ينقض البنية الانسانية ظاهرا اي بالجرح وتخريب الجثة وباطنا اي بازهاق الروح وفساد الطبائع الاربع فانه اي عند نقض البنية ظاهرا وباطنا يقع الجناية قصدا على النفس الحيوانية التي هي البخار اللطيف الذي يتكون من الطف اجزاء الاغذية ويكون سببا للحس والحركة وقواما للحيوة وهي صفة تقتضي الحس والحركة واحترز بهذا عن النفس الانسانية التي لا تفنى بخراب البدن فيكون تلك الجناية اكمل من الجناية بدون القصد كالقتل الخطأ او بنقض البنية ظاهرا فقط كالجرح بدون السراية او باطنا فقط كالقتل بالمثقل واذا كانت الجناية اكمل ترتب عليها الجزاء الاكمل ويختص بها ليقع كمال الجزاء في مقابلة كمال الجناية **قوله** فيجب ان يكون سببها اي سبب الكفارة دائرا بين الحظر والاباحة لتضاف العقوبة الى الحظر والعبادة الى الاباحة فيقع الاثم على وفق المؤثر ففي القتل الخطأ معنى الاباحة من جهة الرمي الى صيد او كافر ومعنى الحظر من جهة ترك التثبت واصابة الانسان المعصوم وفي اليمين المعقودة معنى الاباحة من جهة انها عقد مشروع لفصل الخصومات وفيها تعظيم اسم الله تعالى ومعنى الحظر من جهة الحنث والكذب الدائر بين الحظر والاباحة يكون معرفة فيمحوها العبادة التي هي الكفارة لقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات



في الاصل لكنا نقول الكفارة عبارة ليصير بها جبرا لما ارتكب فلهذا تودى بالصوم وفيها معنى العقوبة فانها جزاء يزجره عن ارتكاب المحظور فيجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة كقتل الخطأ والمعقودة فان اليمين مشروعة والكذب حرام فاما العمد والغموس فكبيرة محضة وهي لا تلائم العبادة وهي تمحو الصغائر لا الكبائر قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات) وأما المراد بالسيئات الصغيرة لقوله عليه السلام الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان كفارات لما بينهن اذا اجتنبت الكبائر فعلم من هذا الحديث ان الحسنات لا تمحو الكبائر فلا تكون الكبيرة داخلة تحت السيئة اذ لو كانت تحتها لمحاها الحسنات لكنها لا تمحو الكبائر (فان قيل فينبغي ان لا تجب في القتل بالمثقل لانه حرام محض) هذا اشكال على قوله فيجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة فان القتل بالمثقل حرام محض فيجب ان لا تجب فيه الكفارة (قلنا فيه شبهة الخطأ) اى في القتل بالمثقل شبهة الخطأ فانه ليس آلة القتل (وهي) اى الكفارة (مما يحتاط في اثباته فتجب لشبهة السبب) والسبب القتل الخطأ (فان قيل فينبغي ان تجب فيما اذا قتل مستامنا عمدا فان الشبهة قائمة) هذا اشكال على قوله فيه شبهة الخطأ فان قتل المستامن فيه شبهة الخطأ بسبب المحل فان المستامن كافر حربي فظنه محلا يباح قتله كما اذا قتل مسلما ظنه صيدا او حربيا واذا كان فيه شبهة الخطأ ينبغي ان تجب فيه الكفارة كما في القتل بالمثقل تجب الكفارة لشبهة الخطأ (قلنا الشبهة في محل الفعل فاعتبرت في القود فانه مقابل بالمحل من وجه كقوله تعالى ان النفس بالنفس فاما الفعل فعمد خالص والكفارة جزاء الفعل وفي المثقل الشبهة في الفعل فاوجبت الكفارة واسقطت القصاص فانه جزاء الفعل ايضا من وجه) يعني شبهة الخطأ في قتل المستامن انما هي في محل الفعل لا في الفعل فان قتل المستامن من حيث الفعل عمد محض فاعتبرت الشبهة فيما هو جزاء المحل والقصاص جزاء المحل من وجه فاعتبرت الشبهة فيه حتى لا يجب القصاص بقتل المستامن ولم تعتبر هذه الشبهة فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة فلم تجب الكفارة في قتل المستامن اما القتل بالمثقل فان شبهة الخطأ فيه من حيث الفعل فاعتبرت فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة حتى وجبت الكفارة فيه وكذا اعتبرت فيما هو جزاء الفعل من وجه وهو القصاص حتى لم يجب القصاص فيه فينبغي ان يعلم ان الشبهة بما تثبت الكفارة وتسقط القصاص وانما قلنا ان القصاص من وجه جزاء المحل ومن وجه آخر جزاء الفعل اما الاول فلقوله تعالى ان النفس بالنفس وكونه حقا لاولياء المقتول يدل على هذا واما الثاني فلانه شرع ليكون زاجرا عن هدم بنيان الرب والزواجر كالحدود والكفارات انما هي اجزية الافعال ووجوب القصاص على الجماعة بالواحد يدل على كونه جزاء الفعل (والثابت بدلالة النص

بخلاف العمد والغموس فان كلا منهما كبيرة محضة فلا تمحوها العبادة لقوله عليه الصلوة والسلام الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان كفارات لما بينهن اذا اجتنبت الكبائر فان المراد بما بينهن هو الصغائر بقرينة اذا اجتنب الكبائر واللام يفيد الاختصاص فلا يكون كفارة الا لها فان قيل الكتاب عام فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد قلنا قد خص منه البعض كالشرك بالله تعالى بدليل قطعي من الكتاب والاجماع فيجوز تخصيصه بخبر الواحد فان قيل فينبغي ان لا تجب الكفارة بالزنا وشرب الخمر في نهار رمضان قلنا انما تجب بالافطار والجناية على الصوم وفيه جهة الاباحة من حيث انه تناول شيئا يقتضي به الشهوة قوله فان قيل حاصل السؤال الاول ان القتل بالمثقل حرام محض فكيف وجبت به الكفارة عند ابي حنيفة وحاصل الجواب ان فيه شبهة الخطأ من جهة ان المثقل ليس آلة للقتل حقيقة بل للتاديب ففي التاديب جهة من الاباحة والشبهة تكفي لاثبات العبادات كما يكفي لدرء العقوبات وحاصل السؤال الثاني المطالبة بالفرق بين قتل المعصوم بالمثقل وقتل المستامن بالسيف حيث وجبت الكفارة بالاول دون الثاني مع عدم القصاص فيهما لمكان الشبهة وحاصل الجواب ان الشبهة انما تؤثر في اثبات الشيء او اسقاطه اذا تمكنت فيما يقابل ذلك الشيء والقصاص مقابل للفعل من جهة وللمحل من جهة فيسقط بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل او الشبهة في المحل كما في قتل المستامن فان دمه يماثل دم المسلم في العصمة لانه حربي متمكن من الرجوع الى دار الحرب فكانه فيها والكفارة تقابل الفعل من كل وجه لانها زواجر جزية الافعال فتثبت بالشبهة في القتل كما في القتل بالمثقل لا في المحل كما في قتل المستامن قوله والثابت بدلالة النص اعلم ان الثابت بالعبارة والاشارة سواء في الثبوت بالنظم وفي القطعية ايضا عند الاكثر الا انه عند التعارض يقدم العبارة على الاشارة لمكان القصد بالسوق



كالثابت بالعبارة والاشارة الا عند التعارض وهو فوق القياس لان المعنى في القياس يدرك رأيا لا لغة بخلاف الدلالة فيثبت بها ما يندرئ بالشبهات ولا يثبت ذا بالقياس) اى ما يندرئ بالشبهات كالحدود والقصاص قال عليه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات واعلم ان في بعض المسائل التي ذكروا انها ثابتة بدلالة النص اشكالا لانها ثابتة بالقياس فعليك بالتأمل فيها (واما المقتضى فنحو اعتق عبدك عني بالف يقتضي البيع

لقوله عليه الصلوة والسلام في النساء انهن ناقصات عقل ودين الحديث سيق لبيان النقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما وهو معارض بقوله صلى الله عليه وسلم اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فرجح فان قيل لا معارضة لان المراد بالشطر البعض لا النصف سلمنا ولو سلم فاكثر اعمار الامة ستون ربما ايام الصبي في ربعها ايام الحيض في الاغلب فاستوى النصفان في الصوم والصلوة وتركهما اجيب بان الشطر حقيقة في النصف اكثر اعمار الامة ما بين الستين الى سبعين على ما في الحديث وترك الصوم والصلوة مدة الصبي مشترك بين الرجال والنساء فلا يصلح سببا لنقصان دينهن ثم الثابت بالدلالة مثل الثابت بالعبارة والاشارة في كونه قطعيا مستندا الى النظم لاستناده الى المعنى المفهوم من النظم لغة ولهذا سميت دلالة النص فيقدم على خبر الواحد والقياس الا في تحمل التخصيص فلا يماثله لكن الثابت بالدلالة لا يقبله كذا الثابت بالاشارة عند البعض والاصح انه يقبله صرح بذلك شمس الائمة قوله الا عند التعارض فان الثابت بالعبارة او الاشارة يقدم على الثابت بالدلالة لان فيهما النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة المعنى فقط فيبقى النظم سالما عن المعارض مثاله ثبوت الكفارة في القتل العمد عند الشافعي رحمه الله تعالى بدلالة النص الوارد في الخطاء فيعارضه قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون اشارة الى نفي الكفارة فرجحت على دلالة النص فان قيل المراد جزاؤه في الآخرة والا لكان فيه اشارة الى نفي القصاص قلنا القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص يجب بعبارة النص الوارد فيه قوله وهو اي الثابت بدلالة النص فوق الثابت بالقياس لان المعنى الذي يفهم ان الحكم في المنطوق لاجله يدرك في القياس بالرأي والاجتهاد وفي دلالة النص باللغة الموضوعة لافادة المعاني فيصير بمنزلة الثابت بالنظم وفي التعليل اشارة الى انه لا يتقدم على القياس المنصوص العلة الى ان دلالة النص مغايرة للقياس الشرعي وقد يستدل على ذلك بوجوه الاول ان الاصل في القياس الشرعي لا يكون جزءا من الفرع اجماعا وهنا قد يكون كما لو قال لعبده لا تعطه ذرة فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع ان الذرة جزء منه الثاني لو قيل المنصوص عليه هو الذرة بقيد الوحدة والانفراد وهي غير داخلة فيما فوقها بصفة الاجتماع قلنا ولو سلم فمسلم ممتنع في القياس لاجماع الثاني ان دلالة النص ثابتة قبل شرع القياس فان كل احد يفهم من لا تقل لهما اف ولا تضربهما ولا تشتمهما سواء علم شرعية القياس او لا وسواء شرع القياس اولا الثالث ان النافين للقياس قائلون بذلك ويعترف ... قياس لما فيه من الحاق فرع باصل لعلة جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة التأفيف فالحق به الضرب والشتم بجامع الاذى الا انه قياس جلي قطعي وهذا النزاع لفظي قوله فيثبت تفريع على كون المعنى في الدلالة مدركا باللغة فان حكمها حينئذ يستند الى النظم وينتفي عنه شبهة المانعة من ثبوت الحدود والقصاص بناء على ان المعنى الذي يتعلق به الحكم لا شبهة الواقعة في طريق الثبوت للاجماع على انها تثبت بخبر الواحد مثال ذلك اثبات الرجم بدلالة نص ورد في ماعز بانه رجم للزنا في حالة الاحصان قوله ولا يثبت ذا اي ما يندرئ بالشبهات بالقياس لانه معناه مدرك بالرأي دون اللغة لما فيه من شبهة الدارئة للحدود بخلاف ما اذا كانت العلة منصوصة فانه بمنزلة النص قوله واعلم ان في بعض المسائل يعني انه تابع للقوم في ايراد الامثلة المذكورة لدلالة النص وفي بعضها نظر كوجوب الحد باللواطة وهو القصاص بالقتل بالمثقل لان المعنى الموجب ليس ما يفهم لغة بل انما يفهم بالرأي فكان القياس ... مثبتا للحدود والقصاص وهو منافية لدلالة النص قوله واما المقتضى بالكسر لفظ اسم الفاعل نحو اعتق عبدك عني بالف مقتضاه هو البيع لان اعتاق الرجل عبد غيره عن نيابته يتوقف على ملكه لسبب الملك وههنا هو البيع بقرينة قوله عني بالف فيكون البيع لازما متقدما للمعنى الكلام الاقتضاء هو دلالة هذا الكلام على البيع فكان الانسب ... او لما الاقتضاء فكما في هذا المثال المراد باللازم ههنا ما هو المتقدم كما في البيع لا غير البيع في تقريب ذلك قيل ان الاقتضاء هو دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه او صحته العقلية او الشرعية وقد يقيد الشرعية احترازا عن المحذوف ... يقتضي زيادة ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه ... الاعتبار

٣٠٧

ضرورة صحة العتق) فصار كانه قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلي في الاعتاق (فيثبت) اي البيع (بقدر الضرورة ولا يكون كالملفوظ حتى لا يثبت شروطه) اي لا يجب ان يثبت جميع شروطه بل يثبت من الاركان والشروط ما لا يحتمل السقوط اصلا لكن ما يحتمل السقوط في الجملة لا يثبت (فقال ابو يوسف) هذا تفريع لما مر انه لا يثبت شروطه (لو قال اعتق عبدك عني بغير شيء انه يصح عن الآمر وتستغني الهبة عن القبض وهو شرط كما يستغني البيع عن القبول وهو ركن قلنا يسقط ما يحتمل السقوط والقبول مما يحتمله) اي القبول باللسان في البيع مما يحتمل السقوط (كما في التعاطي لا القبض) اي في الهبة (ولا عموم للمقتضى) اي اذا كان المعنى المقتضى معنى تحته افراد لا يجب ان يثبت جميع افراده (لانه ثابت ضرورة فيقدر بقدرها وما لا يعم لا يقبل التخصيص في قوله والله لا آكل لان طعاما ثابت اقتضاء وايضا لا تخصيص الا في اللفظ)

جاز تذكيره مع كونه عائدا الى الزيادة والشرط يتقدم على المشروط لا محالة فعلم منه ان المقتضى اللازم متقدم وقد صرح بذلك شمس الائمة رح حيث قال المقتضى زيادة على المنصوص يشترط تقديمه ليصير المنصوص مفيدا او موجبا للحكم **قوله** فصار كانه قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلي في الاعتاق قيل هذا التقدير ليس بمستقيم لانه يحتاج الى القبول وهو بالمنع وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ هو هذا المقدر وكانه انما اختار هذا التقدير ليتحقق في هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الامام البزغري من ان الآمر كانه قال اشتر عبدك لي بالف ثم كن وكيلي بالاعتاق فاعتقه عني والمامورين قال اعتقته فكانه قال بعته منك فاعتقته عنك فانه يشتمل على الايجاب والقبول نعم هذا التقدير احسن من جهة انه جعل معنى اعتقه على معنى اعتقه نائبا عني ووكيلا لا صلة للبيع على ما توهمه المصنف اذ لا يقال بعته عنك بل منك والتحقيق ان عني حال من الفاعل وبالف متعلق باعتق على تضمينه معنى البيع كانه قال اعتقه عني متبعا اياه مني بالف **قوله** فيثبت البيع بقدر الضرورة اي مع اركانه وشرائطه الضرورية التي لا تسقط بحال فلا يشترط القبول ولا يثبت خيار الرؤية والعيب نعم يعتبر في الآمر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا عاقلا اذن له الولي في التصرفات لم يثبت منه البيع بهذا الكلام **قوله** لا القبض فانه لا يحتمل القبض في الهبة السقوط بحال اذ لا توجد هبة توجب الملك بدون القبض ففي الصورة المذكورة يقع العتق عن المامور دون الآمر وانما قيد بالقبض في الهبة لان القبض في البيع الفاسد وان كان شرطا لكنه يحتمل السقوط حتى يقع العتق عن الآمر دون المامور فيما اذا قال اعتقه عني بالف دينار ورطل من الخمر لان القبض ليس بشرط اصلي في البيع الفاسد بل في البيع الصحيح يعمل بدونه والفاسد ملحق به لانه في نفسه يحتمل السقوط نظرا الى اصله بخلاف الهبة فان القبض فيها شرط اصلي لا تحصل بدونه لان الفاسد لضعفه يحتاج الى القبض ليتقوى وقد حصل التقوي ههنا في ضمن العتق **قوله** ولا عموم للمقتضى على لفظ اسم المفعول اي اللازم المتقدم الذي اقتضاه الكلام تصحيحا له اذا كان تحته افراد لا يجب اثبات جميعها لان الضرورة ترتفع باثبات فرد فلا دلالة على اثبات ما وراءه فيبقى على عدمه الاصلي بمنزلة المسكوت عنه فلان العموم من عوارض اللفظ والمقتضى معنى لا لفظ وقد ينسب القول بعموم المقتضى الى الشافعي رح وتحقيق ذلك ان المقتضى على لفظ اسم الفاعل عنده ما يتوقف صدقه او صحته عقلا او شرعا او لغة على تقدير وهو المقتضى اسم مفعول فان وجد تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عنده اي بمعنى انه لا يصح تقدير الجميع بل يقدر واحد بدليل فان لم يوجد دليل تعين احدها كان بمنزلة المجمل فان ذا التعيين بدليل فهو كالمذكور لان الملفوظ والمقدر سواء في افادة المعنى فان كان من صيغ العموم فعام والا فلا فعلى هذا يكون العموم من صفة اللفظ ويكون اثباته ضروريا لان مدلول اللفظ لا ينفك عنه ثبوتا كما في والله لا آكل اذ ان الكلمة نعم يحرم نعقده الشافعي يجوز نية طعام دون طعام تخصيصا للعام اعني النكرة الواقعة في سياق النفي او الشرط لان المعنى لا آكل طعاما وعند ابي حنيفة لا يجوز لان النية انما تقبل التخصيص ولا خلاف في شمول الحكم وشيوعه لكل طعام بل النزاع عند ابي حنيفة رح انه لا يتعين اصلا لكنه مبني على وجها المحلوف عليه في كل صورة

فان قيل يقدر اكلا وهو مصدر ثابت لغة ودلالة الفعل على المصدر بطريق المنطوق لانها دلالة تضمنية فالثابت لغة على قسمين حقيقي منطوق كالمصدر ومجازي محذوف نحو واسأل القرية (فيصير كقوله لا اكل اكلا) ونية التخصيص في لا اكل اكلا صحيحة بالاتفاق (قلنا المصدر الثابت لغة هو الذي للماهية لا على الافراد بخلاف قوله لا اكل اكلا فان اكلا نكرة في موضع النفي وهي عامة فيجوز تخصيصها بالنية فان قيل لما كان عامة ينبغي ان لا يحنث بكل اكل قلنا انما يحنث لانه مندرج تحت ماهية الاكل) فان قوله لا اكل معناه لا يوجد منه ماهية الاكل وعدم وجود ماهية الاكل موقوف على انه لا يوجد منه فرد من افراد الاكل اصلا فالدلالة على هذا المعنى بطريق الاقتضاء لا لان اللفظ يدل على جميع الافراد اي بطريق المنطوق (فان قيل ان قال لا يساكن فلانا ونوى في بيت واحد تصح نيته والبيت ثابت اقتضاء قلنا انما يصح نيته لان المساكنة نوعان قاصرة وهي ان يكونا في دار واحدة وكاملة وهي هذه) اي المساكنة الكاملة هي التي يسكنان في بيت واحد فنية البيت الواحد لا تكون من باب عموم المقتضى بل من باب نية احد محتملي اللفظ المشترك او نية احد نوعي الجنس وسياتي تمامه في هذا الفصل وقد غيرت ههنا عبارة المتن بالتقديم والتاخير (هكذا فنوى الكامل ولهذا قلنا في انت طالق وطلقتك ونوى الثلث ان نيته باطلة لان المصدر الذي يثبت من المتكلم انشاء امر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء بخلاف طلقي نفسك فانه تصح نية الثلث لان معناه افعلي فعل الطلاق فثبوت المصدر لغوي)

لا على عموم المقتضى وكون المثال المذكور من قبيل المقتضى ظاهر على تفسير المص واما على تفسير من عبر التوقف عليه شرعا فوجه ان الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهي على المقتضى فيكون صحة الحلف على الاكل شرعا موقوفة على عتبار الماكول **قوله** فان قيل تقرير السوال سلمنا انه لا يصح نية طعام دون طعام بناء على ان المقتضى لا عموم له لكن لم لا يجوز ان ينوي كلا دون كل على ان يكون العموم في الاكلات فان دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة فيعم لكونه نكرة في سياق النفي فهو بمنزلة ما اذا صرح بنحو لا اكل اكلا فانه يصدق في نية اكل دون اكل وتقرير الجواب ان المصدر الثابت لغة اي في ضمن الفعل هو الذي يتوقف عليه الفعل توقف الكل على الجزء هو الدال على نفس الماهية دون الافراد اذ لا دلالة في الفعل على الفرد بل على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص بخلاف المصدر في نحو لا اكل اكلا فانه عام اتفاقا وفيه نظر لان المصدر ههنا للتاكيد والتاكيد تقوية مدلول الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على الماهية لهذا صرحوا بانه لا يثنى ولا يجمع بخلاف ما يكون للنوع او المرة وايضا ذكر في الجامع انه لو قال ان خرجت فعبدي حر ونوى السفر خاصة صدق ديانة ووجهه بان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة في موضع النفي فيعم فيقبل التخصيص **قوله** فالدلالة اي دلالة لا اكل على انه لا يوجد منه فرد من افراد الاكل بطريق الاقتضاء لانه ثبت ضرورة تصحيح نفي ماهية الاكل اذ لو وجد فرد من الافراد ثبت الماهية في ضمنه وفيه نظر لان عموم النكرة المنفية ايضا ليس باعتبار دلالة اللفظ على جميع الافراد بطريق المنطوق بل باعتبار ان نفي فرد مبهم يقتضي نفي جميع الافراد ضرورة **قوله** فان قيل تقرير السوال ان دلالة المساكنة على المكان اقتضاء وقد صحت نية بيت واحد وهو تخصيص المقتضى سابقة للعموم فللمقتضى عموم وتقرير الجواب انا لا نسلم انه تخصيص بل ارادة لاحد مفهومي المشترك او احد مفهومي نوعي الجنس بقرينة كونه الكامل المفهوم من الاطلاق وذلك لان المساكنة مفاعلة من السكنى وهي المكث في المكان على سبيل الاستقرار والدوام فهي فعل يقوم بهما بان يحصل فعل كل منهما بالفعل صاحبه وذلك في البيت يكون بصفة الكمال وفي الدار انما يكون الاتصال في توابع السكنى من اراقة الماء وغسل الثوب ونحوهما لا في اصل السكنى هذا ولكن قد اشتهرت المساكنة عرفا في المساكنة في دار واحدة سواء كانت في بيت واحد منها اولا ولهذا يحمل عليه عند عدم النية ولا يجوز نية بيت دون بيت او دار دون دار لانه يودي الى عموم المقتضى **قوله** وقد غيرت كان في نسخة الاصل قوله وما يتصل بذلك الى قوله فيجري فيه العموم والخصوص مقدما على قوله ولذلك قلنا فقدمه ليقع في اخر الاسلام فاخره ليقع جميع الابحاث المتعلقة بعموم المقتضى وخصوصه مجتمعة **قوله** ولذلك قلنا قد وقعت في باب الطلاق عبارات متشابهة صحت عند ابي حنيفة نية الثلث في البعض منها مثل طلقي نفسك دون البعض مثل انت طالق وطلقتك وان صرح بالمصدر مثل انت طالق طلاقا او طلقتك طلاقا صحت نية الثلث اتفاقا وذلك لان الطلاق في انت طالق وطلقتك ثابت بطريق الاقتضاء فلا يعم جميع ما تحته من الافراد وهو ثلث في طلقي نفسك ثابت

٣٠٩



المستقبل بطريق اللغة فيكون كالملفوظ كسائر اسماء الاجناس على ما يأتي فان قيل ثبوت البينونة في انت بائن امر شرعي ايضا فينبغي ان لا تصح فيه نية الثلث قلنا نعم لكن البينونة على نوعين فتصح نية احدهما ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف فيه الا بالعدد **ومما يتصل بذلك** المحذوف وهو ما يغير اثباته المنطوق بخلاف المقتضى نحو واسأل القرية اي اهلها فاثبات الاهل يغير الكلام بنقل النسبة من القرية اليه فالمفعول حقيقة هو الاهل فيكون ثابتا لغة فيكون كالملفوظ فيجري فيه العموم والخصوص قوله ولذلك اي لما ذكرنا ان المقتضى لا عموم له اصلا لا تصح نية الثلث في انت طالق وطلقتك فان دلالة انت طالق وطلقتك على الطلاق بطريق الاقتضاء لا بطريق اللغة لانه من حيث اللغة يدل على اتصاف المرأة بالطلاق لكن لا يدل على ثبوت الطلاق بطريق الانشاء من المتكلم بهذا اللفظ وانما ذلك امر شرعي لا ثابت لغة فان قيل الطلاق الذي يثبت من المتكلم بطريق الانشاء

بطريق اللغة فيكون كالملفوظ فيصح حمله على الاقل على الكل كسائر اسماء الاجناس تحقيق ذلك ان انت طالق يدل بحسب اللغة على اتصاف المرأة بالطلاق لا على ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق الانشاء وانما ذلك اي الطلاق الثابت بطريق الانشاء عن الرجل امر شرعي ثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيتقدر بقدر الضرورة فان قيل هذا انما يصح في انت طالق دون طلقتك فانه صريح في الدلالة على ثبوت التطليق من قبل الزوج لغة اجيب بان دلالته بحسب اللغة انما هي على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فكان ينبغي ان يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي الا ان الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا اي طلاقا من قبل المتكلم في الحال وجعله انشاء للتطليق فصارت دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة بخلاف طلقي نفسك فانه مختصر من افعلي فعل الطلاق من غير ان يتوقف على مصدر مغاير لما ثبت في ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق في المستقبل فلا يتوقف الا على تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما على ما عرفت في نحو لا آكل ان المصدر الثابت في ضمن الفعل ليس بعام وكذا اذا كان مذكورا نحو طلقي طلاقا وانت طالق طلاقا وطلقتك طلاقا فانه لا دلالة له على العموم كيف وهو نكرة في الاثبات فان قلت فمن اين صحت فيه نية الثلث قلت من جهة ان الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة او حكما وهو المجموع من حيث هو المجموع اعني الطلقات الثلث لانه المجموع في باب الطلاق والى هذا المعنى اشار بقوله كسائر اسماء الاجناس على ما شرحه المص فان قيل فلم لم تجز نية الثلث في المقتضى بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم قلت لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ وهذا لا ينافي ابتناءه على عدم عموم المقتضى ايضا نظرا الى انه لو نوى الثلث لكان الطلاق الثابت بطريق الاقتضاء قد اريد به جميع ما تحته من الافراد وهو معنى عموم المقتضى ولهذا قال المص واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلث لانه لا عموم للمقتضى ولان نية الثلث انما يصح بطريق المجاز من حيث ان الثلث واحد اعتباري ولا يصح نية المجاز الا في اللفظ كنية التخصيص ويرد على المعبر انه فسر عدم عموم المقتضى بانه لا يجب اثبات جميع ما تحته من الافراد وهذا لا ينافي الجواز اعني صحة نية الثلث **قوله فان قيل** هذه معارضة تقريرها ان صيغ العقود والفسوخ مثل بعت واشتريت ونكحت وطلقت كلها في الشرع انشاءات موضوعات لاثبات هذه المعاني فالطلاق الثابت من قبل الزوج بطريق الانشاء يكون ثابتا بقوله انت طالق فيكون ثابتا لا مقتضا فيكون ثابتا بعبارته لا اقتضاء فيصير بمنزلة طلقت طلاقا فيصح نية الثلث لا يقال هذا وارد على جميع صور الاقتضاء فان المعنى في مثل اعتق عبدك عني بالف لا يثبت بهذا اللفظ بل بالقول الآخر المتقدم لانا نقول معنى التقدم انه يجب ان يعتبر والا لم يصح مدلول الكلام فانه لو لم يعتبر البيع اولا لما امكن ان يصح الاعتاق عنه شرعا وههنا لا يجوز ان يعتبر ثبوت الطلاق بطريق الانشاء اولا ويصح الايقاع بل الامر بالعكس لانه لا يثبت الطلاق من قبل الزوج الا بعد الايقاع بهذا الكلام فاجاب عن المعارضة بوجهين

٣١٠

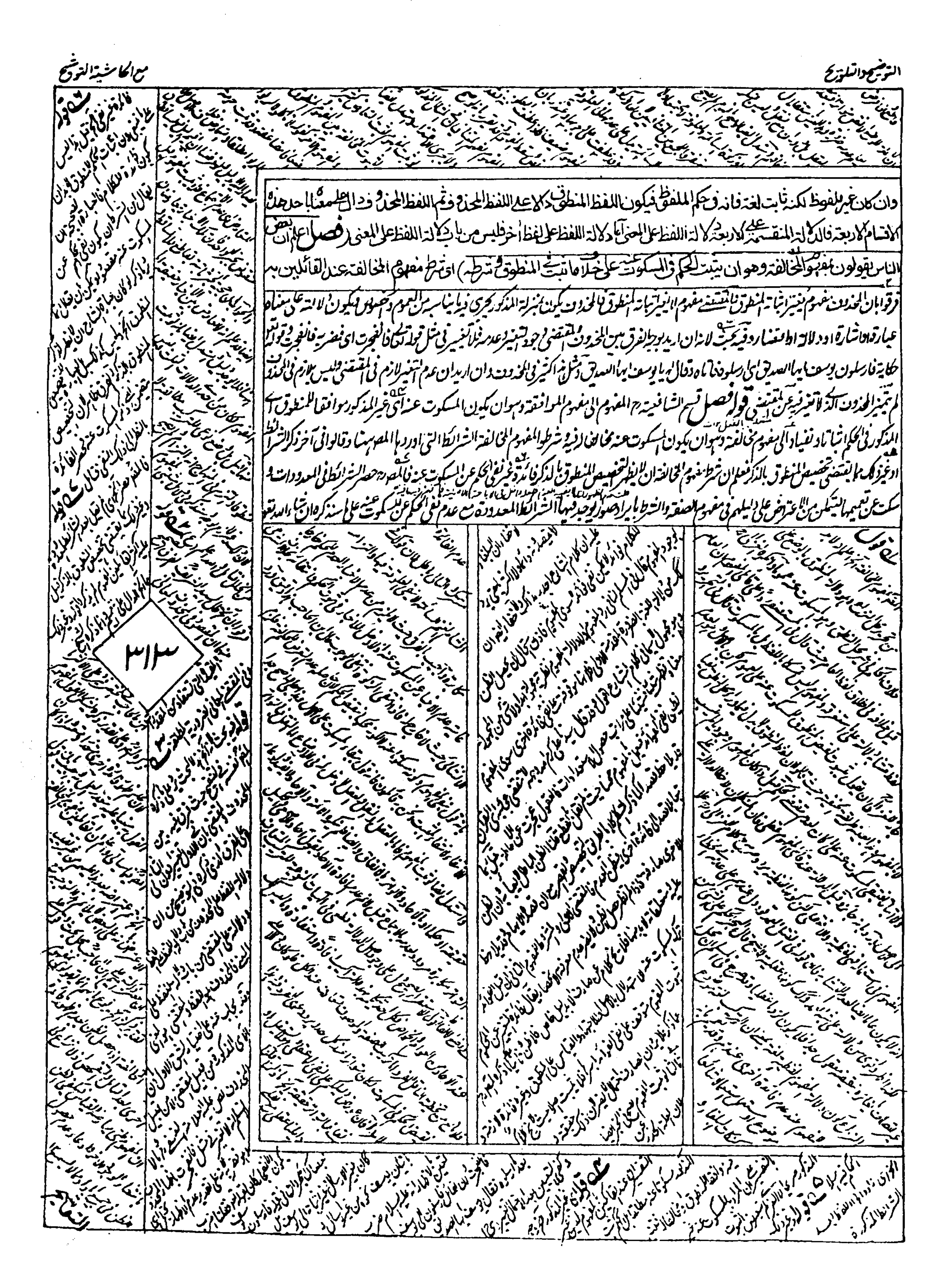
٣١١

كيف يكون ثابتا بالاقتضاء لان المقتضى في اصطلاحهم هو اللازم المحتاج اليه وههنا ليس كذلك لان الطلاق يثبت بهذا اللفظ فثبوته يكون متاخرا فيكون من باب العبارة فيصح فيه نية الثلث قلنا عنه جوابان احدهما انه ليس المراد بوضع الشرع هذا اللفظ للانشاء ان الشرع اسقط اعتبار معنى الاخبار بالكلية ووضعه للانشاء ابتداء بل الشرع في جميع اوضاعه اعتبر الاوضاع اللغوية حتى اختار للانشاء الفاظا تدل على ثبوت معانيها في الحال كالفاظ الماضي لا الالفاظ المختصة بالحال فاذا قال انت طالق فهو في اللغة للاخبار يجب كون المراة موصوفة به في الحال فيثبت الشرع الايقاع من جهة المتكلم اقتضاء ليصح هذا الكلام فيكون الطلاق ثابتا اقتضاء معنى ووضع الشرع للانشاء واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلث لانه لا عموم للمقتضى ولان نية الثلث انما تصح بطريق المجاز من حيث ان الثلث واحد اعتباري ولا تصح نية المجاز الا في اللفظ كنية التخصيص وثانيهما ان قوله انت طالق يدل على الطلاق الذي هو صفة

الاول انه ليس معنى كون هذه الالفاظ انشاء في الشرع انها نقلت عن معنى الاخبار بالكلية ووضعت لايقاع هذه الامور بحيث يكون مدلولاتها الحقيقية ذلك بل معناه انها صيغ يتوقف صحة مدلولاتها اللغوية على ثبوت هذه الامور من جهة المتكلم فيعتبرها الشرع ايقاعا من جهته بطريق الاقتضاء تصحيحا لهذا الكلام فمن حيث ان هذه الامور لم تكن ثابتة وقد ثبت بهذا النوع من الكلام سمي انشاء ولهذا كان محتملا للنسخ ... ولهذا لو قال للمطلقة والمنكوحة احداكما طالق لا يقع الطلاق ... وفي نظر القطع بانه لا يقصد به ... الحكم بنسبة خارجية ... ولا يبعث ... على حصول الصدق والكذب القطع ... انما قال للمطلقة الرجعية انت طالق بالفرق بين ما اذا قصد الانشاء ... وما اذا اراد الاخبار عن الطلاق السابق ... الثاني ان المراد بالصريح بكونها اخبارا لكنه غير مفيد لان ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء يتوقف على كون الصيغة اخبارا ... فهو ثابت بالعبارة قطعا الثاني ان الطلاق الذي يدل عليه طالق لغة صفة للمراة وهو ليس بمتعدد في ذاته بل تعدده بتعدد التطليق الذي هو صفة الرجل وهو ههنا غير ثابت لغة بل اقتضاء فلا يصح نية الثلث فيه فلا يصح فيما يبتنى تعدده عليه قال هذا الوجه مذكور في الهداية وهو غير شامل لمثل طلقتك لانه ليس عبارة عن صفة المراة بل على جعل هذا الكلام جوابا عن المعارضة المذكورة لان صاحب الهداية انما ذكر هذا الكلام جوابا عن قول الشافعي ان ذكر الطالق ذكر للطلاق لغة كذكر العالم ذكر للعلم فكان ذكر الطالق ذكر الطلاق الذي هو صفة للمراة لا الطلاق الذي هو التطليق الذي هو عبارته ولا يخفى انه لا يرد على ما ذكرنا ولا من ان الطلاق الثابت من قبل الزوج ثابت بطريق الاقتضاء فلا يصح نية الثلث فيه هذا الايراد لمعارضته المذكورة وههنا التطليق الذي هو صفة الرجل ليس بثابت اقتضاء بل عبارة لان مثل انت طالق وطلقتك في الشرع انشاء لايقاع الطلاق فيكون الطلاق الذي هو صفة للزوج متاخرا عنه ثابتا بطريق العبارة فيصح نية الثلث فيه ولا مدفع لذلك الا بمنع كونه انشاء والقول بانه اخبار يقتضي سابقية الطلاق من قبل الزوج ... فيعود بعينه الجواب الاول وقد عرفت ما فيه ثم قال الوجه المذكور في الهداية منقوض بمثل انت طالق طلاقا وانت الطلاق فانه صفة المراة وقد صحت نية الثلث اتفاقا فاجاب بانه لما نوى بالثلث تعين بانه اراد بالطلاق التطليق على التاويل المذكور في الكتاب ولا يخفى بعده على ان تاويل انت طالق بانت ذات وقع عليك التطليق ليس بابعد من ذلك فيصح نية الثلث لا يقال صحة نية الثلث موقوفة على كون الطلاق مرادا به التطليق فلو توقف ذلك على نية الثلث لزم الدور لانا نقول المتوقف على نية الثلث هو علمنا بانه اراد بالطلاق التطليق نفس ارادته لا يقال الجواب الثاني ليس ان الطلاق الذي هو صفة المراة لا يتعدد فلا يصح نية الثلث فيه اصلا بل انه لا يتم ولا يصح ذلك فيه الا تبعية التطليق ... لانا نقول التطليق الذي يقبل التعدد ولذاته ثابت في انت طالق طلاقا وانت الطلاق بطريق الاقتضاء كما في انت طالق فلو كان صحة نية الثلث في الطلاق مبنيا على صحته في التطليق لما صحت ههنا ... قوله لان المقتضى في اصطلاحهم ... فكيف يكون بمعنى لا يكون

المرأة لغة ويدل على التطليق الذي هو صفة الرجل فتنقل فالذي هو صفة المرأة لا تصح فيه نية الثلث لانه غير متعدد في ذاته ولما التعدد في التطليق حقيقة وباعتبار تعدده يتعدد لازمه اي لكن هو صفة المرأة فلا تصح فيه نية الثلث واما الذي هو صفة الرجل فلا يصح نية الثلث فيه ايضا لانه ثابت اقتضاء وهذا الوجه مذكور في الهداية والجواب الاول شامل لانت طالق وطلقتك والثاني مخصوص بانت طالق واذا قال انت طالق طلاقا او انت الطلاق فانه تصح فيهما نية الثلث وقد وجه على هذا الجواب الثاني مشكل لان الجواب لئن هو ان الطلاق الذي هو صفة المرأة لا تصح فيه نية الثلث وفي قوله انت طالق طلاقا لا شك ان طلاقا هو صفة المرأة فينبغي ان لا تصح فيه نية الثلث فنقول اذا نوى الثلث تعين ان المراد بالطلاق هو التطليق ليكون مصدرا الفعل محذوف تقديره انت طالق لاني طلقتك تطليقات ثلثا وقوله انت الطلاق اذا نوى الثلث فمعناه انت ذات وقع عليك تطليقات الثلث واما على الجواب الاول فلا يرد هذا الاشكال اذ لم يقل ان الطلاق الذي هو صفة المرأة لا تصح فيه نية الثلث بل يجوز ذلك الطلاق ملفوظ فتصح فيه نية الثلث وان كان صفة المرأة وقوله كسائر اسماء الاجناس اي فاما كان كالملفوظ لكنه اسم جنس هو اسم فرد لا يدل على العدد بل يدل على الواحد الحقيقي او الاعتباري كسائر اسماء الاجناس فانها كانت ملفوظة لانه لا يدل على العدد بل تدل على الواحد الحقيقي او اعتبارا على ما يأتي في الفصل الذي يذكر فيه ان الامر لا يدل على العموم والتكرار ان الطلاق اسم فرد يتناول الواحد الحقيقي ويمكن ان يراد به الواحد الاعتباري اي المجموع من حيث هو المجموع والمجموع في الطلاق هو الثلث وقوله فان قيل ثبوت البينونة هذا اشكال على بطلان نية الثلث في انت طالق وتقريره انكم قلتم ان المصدر الذي يثبت من المتكلم انشاء امر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء فلا تصح فيه نية الثلث فكذلك ثبوت البينونة من المتكلم بقوله انت بائن امر شرعي ايضا فينبغي ان لا تصح فيه نية الثلث وقوله قلنا نعم لكن البينونة الخ جواب عن هذا الاشكال ووجهه انا سلمنا ان البينونة ثابتة بطريق الاقتضاء لكن البينونة من حيث هي البينونة مشتركة بين الخفيفة وهي التي يمكن رفعها والغليظة وهي التي لا يمكن رفعها وهي الثلث وهي جنس بالنسبة اليهما ونية احد المحتملين صحيحة في المقتضى وكذا في نية احد النوعين لانه لا بد من ان يثبت احدهما ولا يمكن اجتماعهما معا فلا بد ان ينوى احدهما لكن لا تصح نية عدد معين فيما اذ لا عموم للمقتضى فلا دلالة له على الافراد اصلا ولان المقتضى ثابت ضرورة ولا ضرورة في العدد المعين فيثبت ما تندفع بها الضرورة وهو الاقل المتيقن ولا كذلك في النوعين لانه لا يتصور فيهما الاقل المتيقن لان الانواع لا تكون الا متنافية فلا بد ان تصح نية احد النوعين وايضا لا تصح نية الثنتين في المقتضى كنية ثنتين لطلقتين في انت طالق طلاقا بناء على انهما واحد اعتباري كما ذكرنا وقوله ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف بين افراده بحسب النوع بل يختلف بحسب العدد فقط ولا يمكن ان يقال ان الطلاق يتنوع على ما يمكن رفعه وعلى ما لا يمكن رفعه فان الطلاق لا يمكن رفعه اصلا وقوله وما يتصل به اي بالمقتضى هو المحذوف واعلم انه يشتبه على بعض الناس المحذوف بالمقتضى لا يعرفون الفرق بينهما فيعطون احدهما حكم الآخر ويغلطون في كثير من الاحكام وان توهم متوهم ان المحذوف يصير قسما خامسا بعد العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء فيبطل الحصر في الاربعة المذكورة فهذا وهم باطل لان مرادنا باللفظ الدال على المعنى في مورد القسمة اللفظ اما حقيقة واما تقديرا فكل ما هو محذوف

قوله اي اذا كان كالملفوظ شرط جوابه قوله لا يدل على العدد بل على الواحد وقوله لكنه اسم جنس تقديره اذا كان كالملفوظ وهو ليس باسم علم لكنه اسم جنس قوله قلنا نعم يعني ان صحة نية الثلث في انت بائن ليست مبنية على عموم المقتضى بل من قبيل ارادة احد معنيي المشترك او احد نوعي الجنس في باب المقتضى وهو جائز وذلك لان البينونة قد تطلق على الخفيفة وهي القاطعة للحل الثابت لا يحرم في الحال وعلى الغليظة وهي القاطعة لحل المحلية بان لا تبقى المرأة محلا للنكاح في حقه فان كان لفظ البينونة موضوعا لكل من المعنيين منهما ملحوظة كان مشتركا بينهما لفظا والا كان جنسا لهما قوله لكن لا يصح فيه اي في المقتضى نية عدد معين لما ذكرنا في المقتضى فيها ذكر في السبق قوله توضيح للمقام بانه لا يصح نية عدد معين في المقتضى لا على وجه العموم ولا على انه كل قوله لانه لا تتصور فيهما اي في النوعين الاقل المتيقن يشكل بما قالوا انه لو لم ينو شيئا تعين الاقل اي الخفيفة لانه متيقن قوله لان الطلاق لا يمكن رفعه اصلا واما ما يتوهم ذلك في الرجعي من جهة انه لا يثبت في الحال حكم الطلاق الذي هو زوال الملك لكونه معلقا بانقضاء العدة او جعل بائنا لازالة حل المحلية لتوقفها على انضمام الطلقتين اليه فهو وهم عدم ثبوت حكم الشيء لعدم ثبوت شرطه ليس رفعا له قوله وما يتصل به لكثرة اتصال المحذوف بالمقتضى ظاهرا حتى ان كثيرا من الاصوليين جعلوه من المقتضى وفسروا المقتضى بجعل غير المنطوق منطوقا تصحيحا للمنطوق شرعا او عقلا او لغة وبعضهم



وان كان غير ملفوظ لكنه ثابت لغة فانه في حكم الملفوظ فيكون اللفظ المنطوق دالا على اللفظ المحذوف ثم اللفظ المحذوف دال على المعنى فاحد هذه الاقسام الاربعة فالدلالة المنقسمة على الاربعة دلالة اللفظ على المعنى اما دلالة اللفظ على لفظ آخر فليس من باب دلالة اللفظ على المعنى **فصل** اعلم ان بعض الناس يقولون بمفهوم المخالفة وهو ان يثبت الحكم في المسكوت عنه على خلاف ما ثبت في المنطوق وشرطه) اي شرط مفهوم المخالفة عند القائلين به

فرقوا بان المحذوف مفهوم بغير اثباته المنطوق فالمقتضى مفهوم بغير اثباته المنطوق فالمحذوف يكون بمنزلة المذكور يجري فيما يناسبه من العموم والخصوص ويكون دلالته على معناه عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء وفيه بحث لانه ان اريد بوجه الفرق بين المحذوف والمقتضى وجود التغيير وعدمه فلا تغيير في مثل قوله تعالى فانفجرت اي فضربه فانفجرت وتوليه حكاية فارسلون يوسف ايها الصديق اي ارسلون فاتاه وقال له يا يوسف ايها الصديق ومثل هذا كثير في المحذوف وان اريد ان عدم التغيير لازم في المقتضى وليس بلازم في المحذوف لم يتميز المحذوف الذي لا تغيير فيه عن المقتضى **قوله فصل** قسم الشافعية رح المفهوم الى مفهوم الموافقة وهو ان يكون المسكوت عنه اي غير المذكور موافقا للمنطوق اي المذكور في الحكم اثباتا او نفيا والى مفهوم المخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا له فيه وشرطوا المفهوم المخالفة الشرائط التي اوردها المصنف ههنا وقالوا في آخر ذكر الشرائط او غير ذلك مما يقتضي تخصيص المنطوق بالذكر فعلم ان شرط مفهوم المخالفة ان لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه فالمصنف رح حصر الشرائط في المعدودات وسكت عن تعميمها ليتمكن من الاعتراض على دليلهم في مفهوم الصفة والشرط بايراد صور لوجد فيها الشرائط المعدودة مع عدم نفي الحكم عن المسكوت عنه على ما سنذكره ان شاء الله تعالى

٣١٣

(ان لا يظهر اولويته) اى اولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت للمنطوق (ولا مساواته اياه) اى مساواة المسكوت عنه المنطوق في الحكم الثابت للمنطوق حتى لو ظهرت اولوية المسكوت عنه او مساواته يثبت الحكم في المسكوت عنه بدلالة النص الذي مر في الفصول والقياس عليه (ولا خرج) اى المنطوق (مخرج العادة نحو وربائبكم اللاتى في حجوركم) حرم الربائب على ازواج الامهات ووصفهن بكونهن في حجورهم فلو لم يوجد هذا الوصف لا يقال بانتفاء الحرمة لانه انما وصف الربائب بكونهن في حجورهم اخراجا للكلام مخرج العادة فان العادة جرت بكون الربائب في حجورهم فهو لا يدل على نفي الحكم عما عداه (ولا يكون) اى المنطوق (السوال وحادثة) كما اذا سئل عن وجوب الزكوة في الابل السائمة مثلا فقال بناء على السوال او بناء على وقوع الحادثة ان في الابل السائمة زكوة فوصفها بالسوم ههنا لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم (او علم المتكلم) بالجر عطف على قوله لسوال (بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص) كما اذا علم ان السامع لا يعلم بوجوب الزكوة في الابل السائمة فقال بناء على هذا ان في الابل السائمة زكوة لا يدل ايضا على عدم الحكم عند عدم السوم فاذا بين شرائط مفهوم المخالفة شرع في اقسامه فقال (منه) اى من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهي (ان تخصيص الشيء باسمه) سواء كان اسم جنس او اسم علم (يدل على نفي الحكم عما عداه) اى عما عدا ذلك الشيء (عند البعض لان الانصار فهموا من قوله عليه السلام الماء من الماء) اى الغسل من المني (عدم وجوب الغسل بالاكسال وهو ان يفتر الذكر قبل الانزال وعندنا لا يدل والا يلزم الكفر والكذب في محمد رسول الله وزيد موجود ونحوهما) اى ان دل على نفي الحكم عما عداه يلزم الكفر في قوله محمد رسول الله اذ يلزم حينئذ ان لا يكون غير محمد رسول الله وهو كفر ويلزم الكذب في زيد موجود لانه يلزم ان لا يكون غير زيد موجودا (ولاجماع العلماء على جواز التعليل) فان الاجماع على جواز التعليل والقياس دال على ان تخصيص الشيء باسم لا يدل على نفي الحكم عما عداه لان القياس هو اثبات حكم مثل حكم الاصل في صورة الفرع فعلم انه لا دلالة للحكم في الاصل على الحكم المخالف فيما عداه (وانما فهموا ذلك) اى عدم وجوب الغسل بالاكسال

قوله ان لا يظهر اولويته ولا مساواته حتى لو ظهر احدهما كان الحكم في المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص اى مفهوم الموافقة او بالقياس يحتمل ان يكون هذا على سبيل اللف والنشر اى بدلالة النص في صورة الاولوية وبالقياس في صورة المساواة على ما هو المذكور في اصول ابن الحاجب وغيره ان مفهوم الموافقة تنبيه بالادنى على الاعلى ولذلك كان الحكم في المسكوت عنه اولى ويحتمل ان يكون الثبوت بدلالة النص في صورة الاولوية والمساواة ايضا اذا كانت بحيث لا يتوقف معرفة الحكم في المسكوت عنه على الاجتهاد وبالقياس اذا توقفت بناء على ان دلالة النص لا يتوقف على الاولوية كثبوت الرجم في الزاني بدلالة النص الذي ورد في ماعز قوله والا يلزم الكفر والكذب في قول من قال محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وزيد موجود يعني يلزم الامران في كل من القولين لان الاول يدل على ان غير محمد ليس برسول وهو كذب وكفر والثاني يدل على ان غير زيد ليس بموجود وهو ايضا كذب وكفر لوجود الباري تعالى والمقصود خصص الكفر بالاول والكذب بالثاني فان قيل انما يلزم ذلك اذا تحقق شرائط مفهوم المخالفة وههنا لم لا يجوز ان يكون المقتضي للتخصيص بالذكر هو قصد الاخبار برسالة محمد عليه الصلوة والسلام ووجود زيد لا طريق الى ذلك سوى التصريح بالاسم قلنا فح لا يتحقق مفهوم اللقب اصلا لان هذه الفائدة حاصلة في جميع الصور قوله ولاجماع العلماء يعني ان القول بمفهوم اللقب يؤدي الى نفي القياس المجمع عليه وهو تعليل النص واثبات حكم المنصوص عليه فيما يشاركه في العلة وذلك لان الفرع ان تناوله اسم الاصل فلا قياس لثبوت الحكم فيه بالنص وان لم يتناوله فقد دل النص بحسب المفهوم على نفي الحكم عنه فلا يجوز اثباته فيه بالقياس اذ لا عبرة بالقياس المخالف للنص وقد يجاب بان موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة اتفاقا لان من شرط القياس المساواة ومن شرط مفهوم المخالفة عدمها على ما مر واستدل ايضا بان النص لم يتناول غير المنطوق في ايجاب الحكم مع انه

من اللام وهي للاستغراق غير ان الماء انما يثبت مرة عيانا ومرة دلالة) جواب عن اشكال وهو ان يقال لما قلتم ان اللام للاستغراق كان معناه ان جميع افراد الغسل في صورة وجود المني فلا يجب الغسل بالتقاء الختانين بلا ماء فاجاب عن هذا بان الغسل لا يجب بدون الماء الا ان التقاء الختانين دليل الانزال وقد لا نزال الامر خفي فيدور الحكم مع دليل الانزال وهو التقاء الختانين كما يدور الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر (ومنه) اي من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهي (ان تخصيص الشئ بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه عند الشافعي) او نقول تخصيص الشئ مبتدأ ومنه خبره وقوله يدل خبر مبتدأ محذوف اي وهو الراجع الى تخصيص الشئ وقوله عما عداه اي عما عدا ذلك الوصف والمراد نفي الحكم عن ذلك الشئ بدون ذلك الوصف كقوله تعالى من فتياتكم المؤمنات خص الحل بالفتيات المؤمنات فيلزم عندهم عدم حل نكاح الفتيات اي الاماء غير المؤمنات (للعرف فان في قوله الانسان الطويل لا يطير يبادر الفهم منه الى ما ذكرنا ولهذا استقبحه العقلاء) والاستقباح ليس لاجل نسبة عدم الطيران الى الانسان الطويل لانه لو قال الانسان الطويل وغير الطويل لا يطير لا يستقبحه العقلاء فعلم ان الاستقباح لاجل انه يفهم منه ان غير الطويل يطير (ولتكثير الفائدة ولانه لو لم تكن فيه تلك الفائدة لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح) لانه لو لم يدل على نفي الحكم عما عداه لكان الحكم فيما عدا الموصوف ثابتا فتخصيص الحكم بالموصوف يكون ترجيحا من غير مرجح لان التقدير تقدير عدم المرجحات الاخر كالخروج مخرج العادة الى اخره (ولان مثل هذا الكلام يدل على علية هذا الوصف نحو في الابل السائمة زكوة فيقتضي

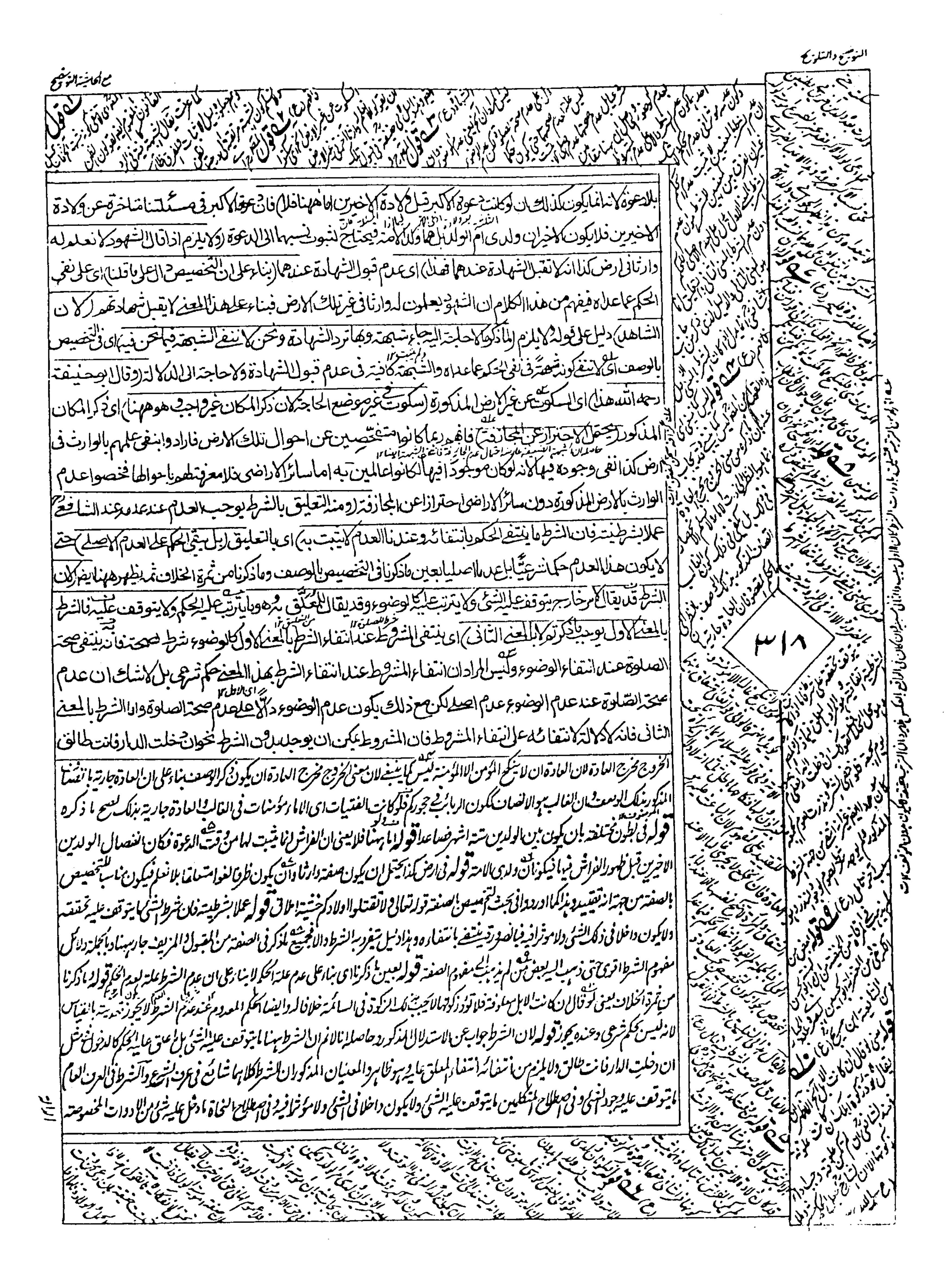
وضع للايجاب فلان لا يتناول غيره لنفي الحكم عنه مع انه لم يوضع للنفي اولى وبانه ما يكون موثرا في اثبات شئ لا يكون موثرا في اثبات ضده ورد كلاهما بانه لم لا يجوز ان يتناول النص ثبوت الحكم في محل المنطوق ونفيه عن محل اخر بالمفهوم ويدل على اثبات شئ في محل واثبات ضده في غير ذلك المحل وعدم تناول النص لغير المنطوق عين النزاع بل يتناوله نفيا لا اثباتا قوله وهو اي اللام للاستغراق بمعنى ان جميع افراد غسل الجنابة ناشئة من وجود المني بقرينة ورود الحديث في غسل الجنابة والاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفاس قوله ومنه تخصيص الشئ بالوصف اي نقص شيوعه وتقليل اشتراكه وذلك بان يكون الشئ مما يطلق على تلك الصفة وعلى غيره فيتقيد بالوصف ليقتصر الدلالة على ما له تلك الصفة دون القسم الاخر ولهذا قد يعبر عن ذلك بتعليق الحكم باحد صفتي الذات استدل على الدلالة على نفي الحكم عما لا يوجد فيه ذلك الوصف بوجوه الاول ان المتبادر الى الفهم عرفا ولهذا استقبح مثل الانسان الطويل لا يطير واجاب بان الاستقباح انما هو لعدم فائدة التخصيص في هذا المثال لكن المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية وفيه نظر لان مرادهم ان كثيرا من اهل اللغة قد فهموا ذلك على ما نقل عنهم في صور جزئية والغرض من المثال التنبيه على ان كل صورة تخلو عن فائدة اخرى يفهم منه اهل اللسان هذا المعنى فلولا انهم عارفون انه لغة لما فهموا الثاني ان الحمل على اثبات المذكور ونفي غيره اكثر فائدة من اثبات المذكور وحده وتكثير الفائدة مما ترجح المصير اليه لكونه ملائما لغرض العقلاء فان قيل فح يتوقف الدلالة على النفي عن الغير على تكثير الفائدة اذ به يثبت وتكثر الفائدة انما يحصل بالدلالة على النفي عن الغير وذلك دور اجيب بان ما يتوقف عليه الدلالة هو تكثر الفائدة عقلا وهو ان يعلم انه لو دل لكثرت الفائدة لا تكثير الفائدة عينا وهو حصولها في الواقع والمتوقف على الدلالة هو تكثير الفائدة عينا لا عقلا اي حصولها في الواقع لا تعقل حصولها عند الدلالة وهو ظاهر وهو ان الوضع لا يثبت بما فيه من الفائدة بل بالنقل فلم يذكره لظهوره الثالث انه لو لم يكن في التخصيص بالوصف الدلالة على نفي الحكم عن الغير لكان ذكر الوصف ترجيحا بلا مرجح لان التقدير عدم الفوائد الاخر واللازم باطل لانه لا يستقيم تخصيص كلام احاد البلغاء من غير فائدة مرجحة فكلام الله تعالى ورسوله احرى وليس هذا اثباتا للوضع بما فيه من الفائدة بل بالاستقراء عنهم ان كل ما ظن ان لا فائدة في اللفظ سواه تعين ان يكون مرادا وهذا كذلك فاندرج في القاعدة الكلية الاستقرائية ولا يجري هذا في مفهوم اللقب لان المرجح هناك تم وهو انه لو لم يعبر عنه بالاسم لاختل المقصود لا يقال المرجح هو نيل ثواب الاجتهاد بان يقاس المسكوت على المنطوق لانا نقول محل القياس ليس بمحل المفهوم المخالفة لما مر الرابع ان تعليق الحكم بالشئ المذكور صفته مشعر بعلية الوصف للحكم

العدم عند عدمه وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر) اعلم ان القائلين بمفهوم المخالفة ذكروا في شرائط ان التخصيص انما يدل على نفي الحكم عما عداه اذا لم يخرج مخرج العادة ولم يكن لسؤال وحادثة او علم المتكلم بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص فجعلوا موجبات التخصيص بالحكم منحصرة في هذه الاربعة وفي نفي الحكم عما عداه اذا لم يوجد هذه الاربعة علم ان التخصيص لنفي الحكم عما عداه فاقول ان موجبات التخصيص لا تنحصر في تلك المذكورات (نحو الجسم الطويل العريض العميق متحيز) فان شيئا من هذه الاشياء لا يوجد فيه ومع ذلك لا يراد منه نفي الحكم عما عداه لانه لو كان لنفي الحكم عما عداه يلزم منه ان الجسم الذي لا يوجد فيه ذلك الوصف لا يكون متحيزا وهذا محال لان الجسم لا يوجد بدون هذه الصفة ولذا وصفه تعريفا للجسم واشارة الى ان علة التحيز هذا الوصف (وكالمدح او الذم) فانه قد يوصف الشئ للمدح او الذم ولا يراد بالوصف نفي الحكم عما عداه مع ان الامور الاربعة المذكورة غير متحققة وقوله وكالمدح عطف على قوله نحو الجسم اي موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر نحو الجسم الى آخره ونحو المدح او الذم فان موجبات التخصيص في هذه الصور اشياء أخر غير ما ذكروا (او التاكيد نحو امس الدابر لا يعود او غيره) اي غير التاكيد (نحو وما من دابة في الارض فلم يوجد الجزم بان كل الموجبات منتفية الا نفي الحكم عما عداه) فقوله تعالى وما من دابة في الارض وصف الدابة بكونها في الارض ولا يراد نفي الحكم بدون ذلك الوصف لان الدابة لا تكون الا في الارض مع انه لم يوجد شئ من موجبات التخصيص المذكورة وقد ذكر في المفتاح انه انما وصفها

فيقتضي عدم الحكم عند عدم ذلك الوصف لانتفاء المعلول بانتفاء العلة **قوله** وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر فان قلت هذا استدلال على اثبات مذهبه بابطال ادلة الخصم بل بعضها فلا يكون موجبا قلت اذا كان مذهب الخصم دعوى ثبوت شئ والمطلوب منع ذلك او نفيه كفى في المطلوب رد ما ذكره الخصم من الادلة لان الحكم منتف ما لم يقم عليه الدليل وانما سكت عن رد البعض لظهوره على ان ما ذكره المص يصح ان يجعل دليلا على مذهبه كما نبينه ان شاء الله تعالى فان قلت اول شرائط مفهوم المخالفة ان لا يظهر اولوية ولا مساواة على ما صرح به المص ايضا فكيف ادعى انهم حصروا موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة وفي نفي الحكم عما عداه قلت لان ظهور الاولوية والمساواة وان شرط عدمه في المفهوم الا انه ليس موجبا للتخصيص على ما لا يخفى **قوله** نحو وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه ذكر صاحب الكشاف ان معنى زيادة في الارض ويطير بجناحيه هو زيادة التعميم والاحاطة كانه قيل وما من دابة قط في جميع الارضين السبع وما من طائر قط في جو السماء من جميع ما يطير بجناحيه الا امم امثالكم محفوظة احوالها غير مهمل امرها وقال صاحب المفتاح ذكر في الارض مع دابة ويطير بجناحيه مع طائر لبيان ان القصد من لفظ دابة ولفظ طائر انما هو الى الجنسين والى تقريرهما يعني ان اسم الجنس حامل لمعنى الجنسية والوحدة فاذا شفع بما هو من خواص الجنس دون الفرد دل على ان القصد به انما هو الى الجنس لا الفرد والمعنى الذي حمل عليه المص كلام المفتاح من انه انما ذكر الوصف ليعلم ان المراد ليس دابة مخصوصة بعيد لان ذلك معلوم قطعا بدون الوصف لان النكرة المنفية لا سيما مع من الاستغراقية قطعية في العموم والاستغراق لا تحتمل الخصوص اصلا باجماع اهل العربية **قوله** فلم يوجد الجزم تقرير الكلام انه لا دلالة

بكونها في الارض ليعلم ان المراد ليس ذا به مخصوص بل المراد كل ما يدب في الارض فعلم ان موجبات التخصيص فوائد وهي اشياء كثيرة غير محصورة فلا يحصل الجزم بان كل موجبات التخصيص منتفية الا نفي الحكم عما عداه وما ذكروا من استقباح العقلاء فلانهم لم يجدوا في هذا المثال لوصف الانسان بالطويل فائدة اصلا لكن المثال الواحد لا يفيد الحكم الكلي على انه كثيرا ما يكون في كتاب الله تعالى وكلام رسوله عليه السلام لكلمة واحدة الف فائدة يعجز عن ادراكها افهام العقلاء وقوله لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح في حيز المنع لان المرجح لا ينحصر فيما ذكر (ولان اقصى درجاته) اي الوصف (ان يكون علة وهي لا تدل على ما ذكرتم لان الحكم يثبت بعلل شتى) جواب عن قوله ولان مثل هذا الكلام يدل اذ نحن نقول ايضا بعدم الحكم) اي عند عدم الوصف (لكن بناء على عدم العلة فيكون عدم الحكم عدما اصليا) لا حكما شرعيا (لا انه علة للعدم) اي لا بناء على ان الوصف علة لعدم الحكم عند عدم الوصف ومن ثمرات الخلاف انه اذا كان الحكم المذكور حكما عدميا لا يثبت الحكم الثبوتي فيما عدا الوصف عندنا كقوله صلى الله عليه وآله وسلم ليس في العلوفة زكوة فانه لا يلزم منه ان الابل اذا لم يكن علوفة كان فيها زكوة عندنا لان الحكم الثبوتي لا يمكن ان يثبت بناء على العدم الاصلي وعنده يثبت فيما عدا الوصف الحكم الثبوتي ومن ثمرات الخلاف ايضا صحة التعدية وعدمها كما في قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة هل تصح تعدية عدم جواز الكافرة في كفارة القتل الى كفارة اليمين وقد مر في فصل المطلق والمقيد ونظيره في قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات هل لا يوجب تحريم نكاح الامة الكتابية عندنا خلافا له مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة) فان العادة ان لا ينكح المؤمن الا المؤمنة ثم اورد مسئلتين يتوهم فيهما انا قائلون بان التخصيص بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه وهما مسئلتا الدعوة والشهادة فقال (ولا يلزم علينا امة ولدت ثلثة في بطون مختلفة فقال المولى الاكبر مني فانه نفي للاخيرين لان هذا ليس بتخصيص) هذا دليل على قوله ولا يلزم والمعنى ان كونه نفيا للاخيرين ليس لاجل ان التخصيص دال على نفي الحكم عما عداه (بل لان السكوت في موضع الحاجة بيان) فانه يحتاج الى البيان اي الى الدعوة لو كان الولد منه فلما سكت عن الدعوة يكون بيانا بانه ليس منه وايضا انما انتفى نسب الاخيرين لان الدعوة شرط لثبوت نسبهما ولم توجد لا لانه نفى نسبهما ولهذا قال في بطون مختلفة حتى لو ولدت في بطن واحد فان دعوة الواحد دعوة الجميع (لا يقال لا حاجة الى البيان لانها صارت بالاول ام ولد فيثبت نسب الاخيرين

التخصيص بالوصف على نفي ما عداه مشروطة بالجزم بانه لا موجب للتخصيص سوى ذلك والشرط منتف دائما فيلزم انتفاء المشروط دائما اما الاشتراط فظاهر واما انتفاء الشرط دائما فلان فوائد الوصف غير محصورة ولا مضبوطة خصوصا في كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه السلام فانه يجوز ان يكون لكلمة واحدة منها فوائد كثيرة يعجز عن ادراكها فهم العقلاء واذا لم تكن محصورة معلومة لم يحصل الجزم بانتفاء الجميع سوى الدلالة على نفي الحكم عما عداه وههنا نظر اما اولا فلان ما نقل من انهم حصروا موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة وفي نفي الحكم عما عداه سهو ظاهر لما ذكر في اصول ابن الحاجب وغيره ان شرطه ان لا يظهر اولوية ولا مساواة ولا خرج مخرج الاغلب ولا السؤال ولا الحادثة ولا تقدير جهالة او خوف او غير ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر ولقد صرحوا بانه انما يحمل على نفي الحكم عما عداه اذا لم يظهر للوصف فائدة اخرى اصلا واما ثانيا فلان الكشف او المدح او الذم او التاكيد ليس من التخصيص بالوصف في شيء لما عرفت فكانه فهم من التخصيص بالوصف ذكر الوصف في الجملة وانما المراد بالوصف الذي يكون للتخصيص نقص الشيوع وتقليل الاشتراك واما ثالثا فلانه لا نزاع لهم في ان المفهوم ظني يعارضه القياس فلا يتوقف على الجزم بانتفاء الموجبات الاخر بل يكفي الظن بذلك وهو حاصل لعدم ظهور شيء من الموجبات بعد التامل والتفحص قوله والا لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح يعني بما ذكرنا من الدليل يظهر الجواب عن تسليم الثالث لان انتفاء الفوائد المذكورة لا يوجب انتفاء المرجح لجواز ان يكون مرجح آخر غيرها قوله لان اقصى درجاته فيه نظر لان القائلين بالمفهوم انما يقولون بذلك اذا لم يظهر للحكم علة اخرى بعد التفحص والاستقصاء وتحصيل الظن وهو كاف لا قائل بان المفهوم قطعي وبهذا يظهر الجواب عما يقال انه لو ثبت لثبت اما بالتواتر وهو منتف اتفاقا او بالآحاد وهو غير مفيد لان المسئلة من الاصول قوله مع انه يحتمل

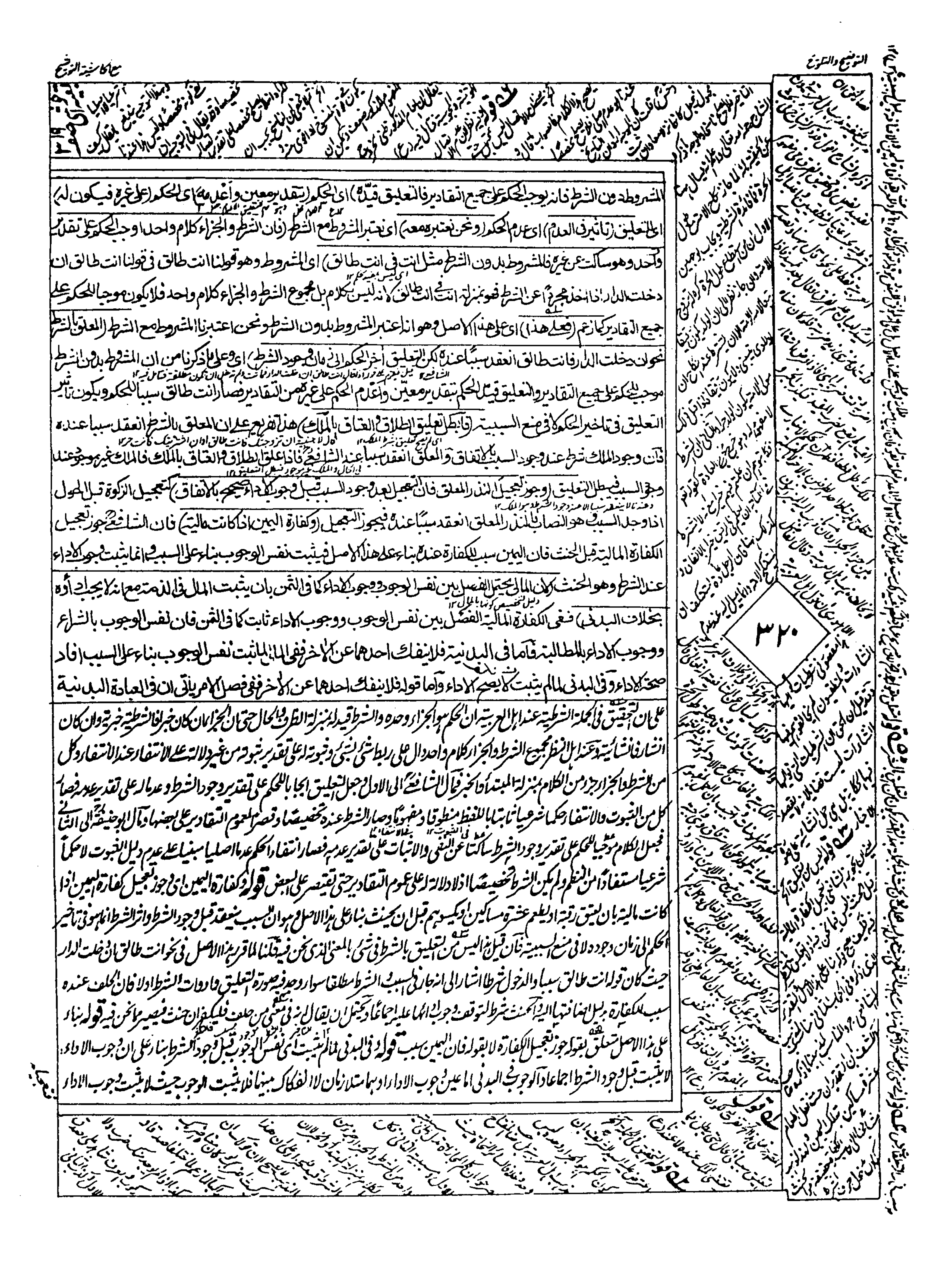


بلادعوة لانه انما يكون كذلك ان لو كانت دعوة الاكبر قبل ولادة الاخيرين اما ههنا فلا) فان دعوة الاكبر فى مسئلتنا متاخرة عن ولادة الاخيرين فلا يكون الاخيران ولدى ام الولد بل هما ولدا الامة فيحتاج لثبوت نسبهما الى الدعوة (ولا يلزم اذا قال الشهود لا نعلم له وارثا فى ارض كذا انه لا تقبل الشهادة عندهما فهذا) اى عدم قبول الشهادة عندهما (بناء على ان التخصيص دال على ما قلنا) اى على نفى الحكم عما عداه فيفهم من هذا الكلام ان الشهود يعلمون له وارثا فى غير تلك الارض فبناء على هذا المعنى لا يقبل شهادتهم (لان الشاهد) دليل على قوله ولا يلزم (لما ذكر ما لا حاجة اليه جاء شبهة وبها ترد الشهادة ونحن لا ننفى الشبهة فيما نحن فيه) اى فى التخصيص بالوصف اى لا ننفى كونه شبهة فى نفى الحكم عما عداه والشبهة كافية فى عدم قبول الشهادة ولا حاجة الى الدلالة (وقال ابو حنيفة رحمه الله هذا) اى السكوت عن غير الارض المذكورة (سكوت فى غير موضع الحاجة لان ذكر المكان غير واجب وهو ههنا) اى ذكر المكان المذكور (يحتمل الاحتراز عن المجازفة) فانهم ربما كانوا متفحصين عن احوال تلك الارض فارادوا بنفى علمهم بالوارث فى ارض كذا نفى وجوده فيها لانه لو كان موجودا فيها لكانوا عالمين به اما سائر الاراضى فلا معرفة لهم باحوالها فخصوا عدم الوارث بالارض المذكورة دون سائر الاراضى احترازا عن المجازفة (ومنه التعليق بالشرط يوجب العدم عند عدمه عند الشافعى عملا بشرطيته فان الشرط ما ينتفى الحكم بانتفائه وعندنا العدم لا يثبت به) اى بالتعليق (بل يبقى الحكم على العدم الاصلى) حتى لا يكون هذا العدم حكما شرعيا بل عدما اصليا بعين ما ذكرنا فى التخصيص بالوصف وما ذكرنا من ثمرة الخلاف ثمة يظهر ههنا ايضا (لان الشرط قد يقال لامر خارج يتوقف عليه الشئ ولا يترتب عليه كالوضوء وقد يقال للمعلق به وما يترتب عليه الحكم ولا يتوقف عليه فالشرط بالمعنى الاول يوجب ما ذكرتم لا بالمعنى الثانى) اى ينتفى المشروط عند انتفاء الشرط بالمعنى الاول كالوضوء شرط صحة الصلوة فانه ينتفى صحة الصلوة عند انتفاء الوضوء وليس المراد ان انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط بهذا المعنى حكم شرعى بل لا شك ان عدم صحة الصلوة عند عدم الوضوء عدم اصلى لكن مع ذلك يكون عدم الوضوء دالا على عدم صحة الصلوة واما الشرط بالمعنى الثانى فانه لا دلالة لانتفائه على انتفاء المشروط فان المشروط يمكن ان يوجد بدون الشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق

الخروج مخرج العادة لان العادة ان لا ينكح المؤمن الا المؤمنة ليس كما ينبغى لان معنى الخروج مخرج العادة ان يكون ذكر الوصف بناء على ان العادة جارية باتصاف المذكور بذلك الوصف ان الغالب هو الاتصاف لكون الربائب فى حجوركم فلو كانت الفتيات اى الاماء مؤمنات فى الغالب والعادة جارية بذلك لصح ما ذكره **قوله** فى بطون مختلفة بان يكون بين الولدين ستة اشهر فصاعدا **قوله** اما ههنا فلا يعنى ان الفراش انما يثبت لها من وقت الدعوة فكان انفصال الولدين الاخيرين قبل ظهور الفراش فيها فيكونان ولدى الامة **قوله** فى ارض كذا يحتمل ان يكون صفة وارثا وان يكون ظرفا لغوا متعلقا بلا نعلم فيكون مناسبا للتخصيص بالصفة من جهة انه تقييد وبهذا كما اوردوا فى بحث تخصيص الصفة قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق **قوله** عملا بشرطيته فان شرط الشئ ما يتوقف عليه تحققه ولا يكون داخلا فى ذلك الشئ ولا موثرا فيه فبالضرورة ينتفى بانتفاءه وهذا دليل يتفرد به الشرط والا فجميع ما ذكر فى الصفة من المعقول والمزيف جار ههنا وبالجملة دلائل مفهوم الشرط اقوى حتى ذهب اليه بعض من لم يذهب الى مفهوم الصفة **قوله** بعين ما ذكرنا اى بناء على عدم علة الحكم لا بناء على ان عدم الشرط علة لعدم الحكم **قوله** ما ذكرنا من ثمرة الخلاف يعنى لو قال ان كانت الابل معلوفة فلا تؤد زكوتها لا يجب لك الزكوة فى السائمة خلافا له وايضا الحكم المعدوم عند عدم الشرط لا يجوز تعديته بالقياس لانه ليس بحكم شرعى وعنده يجوز **قوله** لان الشرط جواب عن الاستدلال المذكور حاصله انا لا نم ان الشرط ههنا ما يتوقف عليه الشئ بل ما علق عليه الحكم كالدخول فى مثل ان دخلت الدار فانت طالق ولا يلزم من انتفائه انتفاء المعلق عليه وهو ظاهر والمعنيان المذكوران للشرط كلاهما شائع فى عرف الشرع والشرط فى العرف العام ما يتوقف عليه وجود الشئ وفى اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشئ ولا يكون داخلا فى الشئ ولا موثرا فيه وفى اصطلاح النحاة ما دخل عليه شئ من الادوات المخصوصة

فعند انتفاء الدخول يمكن ان يقع الطلاق بسبب آخر قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا الآية يوجب عدم جواز نكاح الامة عند طول الحرة عنده ويجوز عندنا قال الله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات علق جواز نكاح الامة بعدم القدرة على نكاح الحرة فلو كانت القدرة على نكاح الحرة ثابتة يثبت عدم جواز نكاح الامة عنده فيصير مفهوم هذه الآية مخصصا عنده لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا لما لم يدل على نفي الجواز لا يصلح مخصصا ولا ناسخا لتلك الآية فيثبت الجواز بتلك الآية (وهذا بناء) اي هذا الخلاف مبني على ان الشافعي اعتبر

الدالة على سببية الاول ومسببية الثاني ذهنا او خارجا سواء كان علة للجزاء مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا مثل ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة او غير ذلك مثل ان دخلت الدار فانت طالق ومحل النزاع هو الشرط النحوي وظاهر انه لا يلزم ان يكون موقوفا عليه الا انه قد يجاب بانه ان اتحد السبب فالحكم ينتفي بانتفائه والا فان ظهر سبب آخر فلا نزاع في عدم المفهوم وان لم يظهر فالاصل عدمه وتحصيل الظن بالمفهوم ولا نزاع في عدم القطع قوله ومن لم يستطع اي من لم يملك زيادة في المال يقدر بها على نكاح الحرة فلينكح مملوكة من الاماء المؤمنات فعنده لا يجوز نكاح الامة عند استطاعة نكاح الحرة ويكون هذا حكما شرعيا ثابتا بطريق المفهوم مخصصا لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا هو عدم اصلي لا حكم شرعي فلا يصلح مخصصا لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم على ما هو مذهب الشافعي في ان المخصص لا يجب ان يكون موصولا بالعام ولا ناسخا على ما هو مذهبنا في المتراخي انه نسخ لا تخصيص وذلك لان الناسخ يجب ان يكون حكما شرعيا لا عدما اصليا وقد يقال ان المراد انه لا يصلح مخصصا اي على تقدير الاتصال ولا ناسخا اي على تقدير عدم الاتصال وفيه نظر لان عدم الاتصال ظاهر لا خفاء فيه واذا لم يكن مخصصا ولا ناسخا يبقى الجواز لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وهذا الخلاف في قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فانه لم يقم دليل على ثبوت هذه الاحكام قبل هذه الشروط فبقيت على العدم الاصلي فان قيل المعلق بالشرط يجب ان يثبت عند ثبوته وهذا ينافي ثبوته قبل الشرط كما في جواز نكاح الامة قلت يجب ان يثبت من حيث دلالة اللفظ وهو لا ينافي ثبوته في الخارج قبل ذلك بنص آخر كما في الآيات المتعددة في وجوب الصلوة مثلا فان الوجوب يجب ان يثبت بالامر مع ان اثبات الثابت محال قوله وهذا بناء


المشروط دون الشرط فانه يوجب الحكم على جميع التقادير فالتعليق قيده) اى الحكم (يتقيد به معين واعدمه) اى الحكم (على غيره فيكون له) اى للتعليق (تاثير فى العدم) اى عدم الحكم (ونحن نعتبره معه) اى نعتبر المشروط مع الشرط (فان الشرط والجزاء كلام واحد اوجب الحكم على تقدير واحد وهو ساكت عن غيره فالمشروط بدون الشرط مثل انت فى انت طالق) اى المشروط وهو قولنا انت طالق فى قولنا انت طالق ان دخلت الدار اذا اخذ مجردا عن الشرط فهو بمنزلة انت فى انت طالق لانه ليس بكلام بل مجموع الشرط والجزاء كلام واحد فلا يكون موجبا للحكم على جميع التقادير كما زعم (فعلى هذا) اى على هذا الاصل وهو انا عتبر المشروط بدون الشرط ونحن اعتبرنا المشروط مع الشرط (المعلق بالشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق انعقد سببا عنده لكن التعليق اخر الحكم الى زمان وجود الشرط) اى وعلى ما ذكرنا من ان المشروط بدون الشرط موجب للحكم على جميع التقادير والتعليق قيد للحكم بتقدير معين واعدام الحكم على غيره من التقادير فصار انت طالق سببا للحكم ويكون تاثير التعليق فى تاخير الحكم لا فى منع السببية (فابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك) هذا تفريع على ان المعلق بالشرط انعقد سببا عنده فان وجود الملك شرط عند وجود السبب بالاتفاق والمعلق انعقد سببا عند الشافعى فاذا علق الطلاق والعتاق بالملك فالملك غير موجود عند وجود السبب فيبطل التعليق (وجوز تعجيل النذر المعلق فان التعجيل بعد وجود السبب قبل وجوب الاداء يصح بالاتفاق) كتعجيل الزكوة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب فالنذر المعلق انعقد سببا عنده فيجوز التعجيل (وكفارة اليمين اذا كانت مالية) فان الشافعى جوز تعجيل الكفارة المالية قبل الحنث فان اليمين سبب للكفارة عنده بناء على هذا الاصل فيثبت نفس الوجوب بناء على السبب وانما يثبت وجوب الاداء عند الشرط وهو الحنث (لان المالى يحتمل الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء كما فى الثمن بان يثبت المال فى الذمة مع انه لا يجب اداؤه بخلاف البدنى) ففى الكفارة المالية الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ثابت كما فى الثمن فان نفس الوجوب بالشرع ووجوب الاداء بالمطالبة فاما فى البدنية فلا ينفك احدهما عن الاخر ففى المالى لما ثبت نفس الوجوب بناء على السبب افاد صحة الاداء وفى البدنى لما لم يثبت لا يصح الاداء واما قوله فلا ينفك احدهما عن الاخر ففى فصل الامر يأتى ان فى العبادة البدنية

على ان التحقيق فى الجملة الشرطية عند اهل العربية ان الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزاء ان كان خبرا فالشرطية خبرية وان كان انشاء فانشائية وعند اهل النظر مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شئ بشئ وثبوته له على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر فمال الشافعى الى الاول وجعل التعليق ايجابا للحكم على تقدير وجود الشرط وعدما له على تقدير عدمه فصار كل من الثبوت والانتفاء حكما شرعيا ثابتا باللفظ منطوقا ومفهوما وصار الشرط عنده تخصيصا وقصرا لعموم التقادير على بعضها ومال ابو حنيفة الى الثانى فجعل الكلام موجبا للحكم على تقدير وجود الشرط ساكتا عن النفى والاثبات على تقدير عدمه فصار انتفاء الحكم عدما اصليا مبنيا على عدم دليل الثبوت لا حكما شرعيا مستفادا من النظم ولم يكن الشرط تخصيصا اذ لا دلالة له على عموم التقادير حتى تقتصر على البعض **قوله** وكفارة اليمين اى جوز تعجيل كفارة اليمين اذا كانت مالية بان يعتق رقبة او يطعم عشرة مساكين او يكسوهم قبل ان يحنث بناء على هذا الاصل وهو ان السبب ينعقد قبل وجود الشرط واثر الشرط انما هو فى تاخير الحكم الى زمان وجوده لا فى منع السببية فان قيل هذا ليس من التعليق بالشرط فى شئ بالمعنى الذى نحن فيه قلنا المقرر هذا الاصل فى نحو انت طالق ان دخلت الدار حيث كان قوله انت طالق سببا والدخول شرطا اشار الى انه جار فى السبب والشرط مطلقا سواء وجد فيه صورة التعليق او دوات الشرط اولا فان الحلف عنده سبب للكفارة بدليل اضافتها اليه والحنث شرط لتوقف وجوب ادائها عليه اجماعا ويحتمل ان يقال انه فى معنى من حلف فليكفر ان حنث فيصير مما نحن فيه **قوله** بناء على هذا الاصل متعلق بقوله جوز تعجيل الكفارة لا بقوله فان اليمين سبب **قوله** وفى البدنى لما لم يثبت اى نفس الوجوب قبل وجود الشرط بناء على ان وجوب الاداء لا يثبت قبل وجود الشرط اجماعا والوجوب فى البدنى اما عين وجوب الاداء او هما متلازمان لا انفكاك بينهما فلا يثبت الوجوب حيث لا يثبت وجوب الاداء

٣٢٠

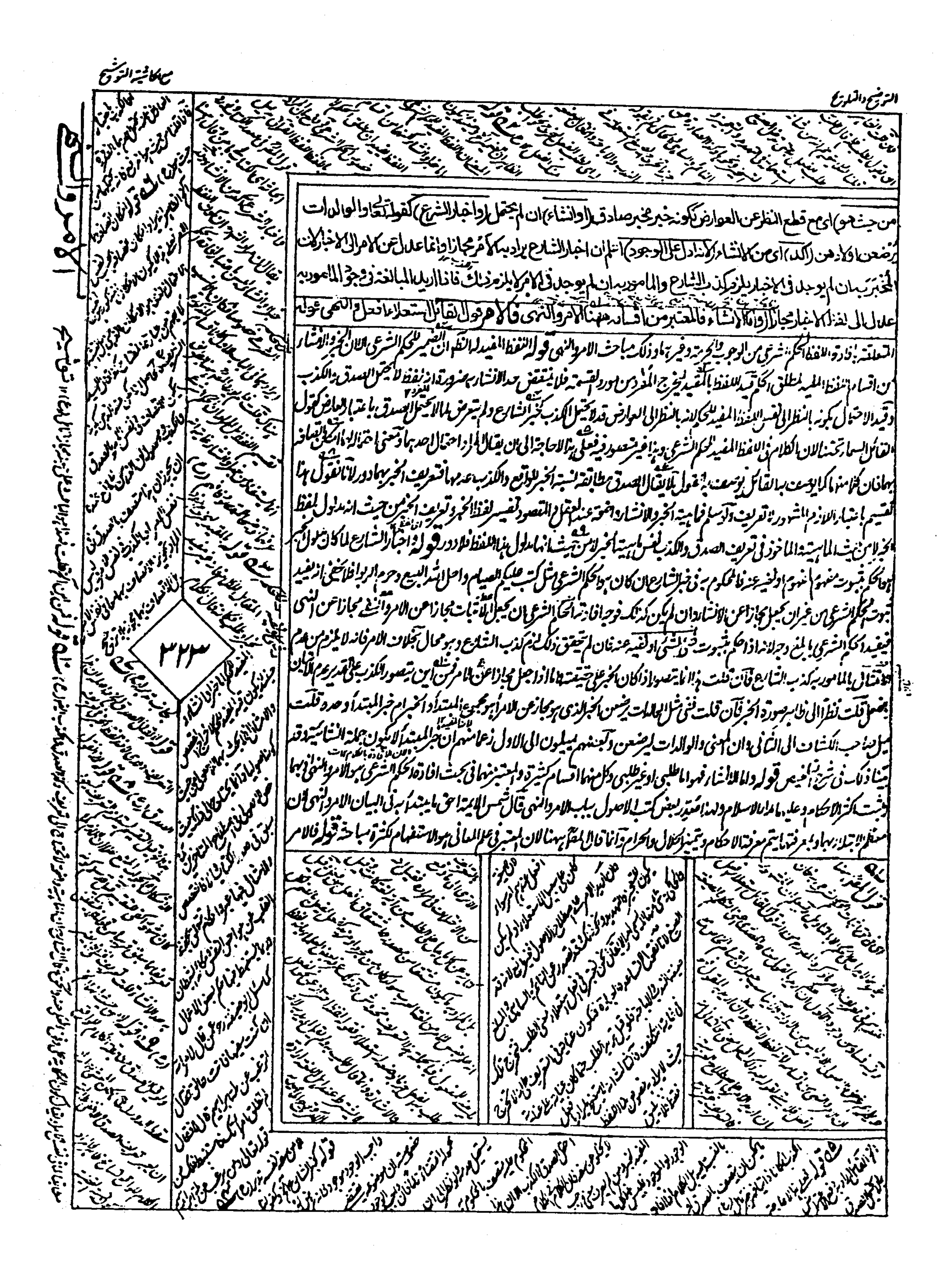
نفس الوجوب عن وجوب الاداء وعندنا لا ينعقد سببا الا عند وجود الشرط لان السبب ما يكون طريقا الى الحكم وقبل وجود الشرط ليس كذلك على ما مهدنا من الاصل وهو انا نعتبر المشروط مع الشرط فلا يكون موجبا للوقوع لما ذكرنا ان الجزاء بمنزلة انت فى انت طالق فلا ينعقد سببا للحكم بل انما يصير سببا عند وجود الشرط فيختلف الحكم فى المسائل المذكورة على ان اليمين انعقدت للبر فكيف تكون سببا للكفارة بل سببها الحنث لما لم ينعقد سببا عندنا اختلف الحكم فى المسائل المذكورة فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان الملك متحقق عند وجود السبب قطعا ولا يجوز تعجيل النذر والكفارة عندنا لان التعجيل قبل السبب لا يجوز بالاتفاق والسبب انما يصير سببا عند وجود الشرط فى باب النذر والسبب للكفارة هو الحنث عندنا فان اليمين لم ينعقد سببا للكفارة لانها انعقدت

للبر فتعجيله قبل وجود الشرط يكون تعجيلا قبل الوجوب فلا يصح كما لا يصح الصلوة قبل الوقت بخلاف الزكوة قبل الحول واعلم ان المذكور فى اصول الشافعية ان نفس الوجوب قد ينفصل عن وجوب الاداء كما فى صلوة النائم والناسى فانها واجبة لوجود السبب وتعلق الخطاب ليست بواجبة الاداء بل يطلب الاثر فى حق القضاء وتحقيقه انه يجب عليه فى الوقت ان يصلى بعد زوال العذر واما تعلق الوجوب بنفس المال فلا يطابق اصولهم لان الحكم لا يتعلق الا بفعل المكلف بل لا معنى له الا الخطاب المتعلق بفعل المكلف ولهذا اصروا فى نحو حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم انه من باب الحذف بقرينة دلالة العقل على ان الاحكام انما تتعلق بالافعال دون الاعيان وذهب شمس الائمة السرخسى وفخر الاسلام ومن تابعهما الى ان الحكم يتعلق بالعين كما يتعلق بالفعل ومعنى حرمة العين خروجها من ان يكون محلا للفعل شرعا كما ان حرمة الفعل خروجه من الاعتبار شرعا فلا ضرورة الى اعتبار الحذف والمجاز وايضا معنى الحرمة المنع فمعنى حرمة الفعل ان العبد منع عن اكتسابه وتحصيله فالعبد ممنوع والفعل ممنوع عنه وهذا كما يقال لا تشرب هذا الماء وهو بين يديه ومعنى حرمة العين انها منعت عن العبد تصرفا فيها فالعين ممنوعة والعبد ممنوع عنه وذلك كما اذا انصب الماء الذى بين يديه فهذا اوكد وابلغ وذكر فى الميزان ان المعتزلة انما انكروا حرمة الاعيان لئلا يلزمهم نسبة خلق القبيح الى الله تعالى بناء على ان كل محرم قبيح والاقرب ما ذكر فى الاسرار ان الحل والحرمة اذا كانا لمعنى فى العين اضيف اليها لانه سببه كما يقال جرى النهر فيقال حرمت الميتة لان تحريمها لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان حرمتها لاحترام المالك **قوله** وعندنا لا ينعقد اى المعلق سببا للحكم الا عند وجود الشرط ولهم فى بيان ذلك طريقان احدهما ان المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب لما مر من ان انت طالق قبل الدخول بمنزلة انت من انت طالق وجزء السبب لا يكون سببا الثانى ان التعليق مانع للمعلق من الوصول الى المحل والاسباب الشرعية لا تصير اسبابا قبل الوصول الى المحال لانها عبارة عما يكون طريقا الى الشىء ومفضيا اليه فكما لا يكون شطر البيع علة للبيع لعدم التمام كذلك بيع الحر لعدم الوصول الى المحل واورد على الاول ان الاضافة ايضا ينبغى ان تكون مانعة من انعقاد المضاف سببا فانه ايضا جزء من السبب مثل انت طالق غدا فاجيب بان التعليق يمين وهى لتحقيق البر وفيه اعدام موجب المعلق ووجوده فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بخلاف الاضافة فانها لثبوت الحكم بالايجاب وقته لا لمنع الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع واورد على الثانى بانه لما لم يصل الى المحل كان ينبغى ان يلغو كما اذا قال للاجنبية انت طالق واجيب بانه لما كان مرجو الوصول لوجود الشرط والخلال التعليق جعل كلاما صحيحا له عرضية ان يصير سببا كشطر البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله تعالى **قوله** فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك ويشكل بما روى عن عبد الله بن عمرو ابن العاص انه خطب امرأة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهى طالق ثلثا فبلغ ذلك رسول الله عليه الصلوة والسلام فقال لا طلاق قبل النكاح فان الحديث مفسر لا يقبل التاويل فلا بد من ان يبين نسخه او عدم صحته **قوله** والسبب للكفارة هو الحنث عندنا لوجهين الاول ان اليمين انعقدت للبر وضعت للافضاء اليه والكفارة انما تجب على تقدير عدم البر فلا يكون اليمين مفضيا اليها لامتناع افضاء الشىء الى ما لا يتحقق الا عند عدم ذلك الشىء والثانى ان السبب يجب تقرره عند وجود المسبب واليمين لا يبقى عند وجود الكفارة لانها انما تكون بعد الحنث الذى هو نقض لليمين



للبر والكفارة انما تجب على تقدير الحنث فلا تكون اليمين سببًا للكفارة بل هو شرط لها والحنث سبب وفرق بين المالي والبدني غير صحيح اذ المال غير مقصود في حقوق الله تعالى وانما المقصود هو الاداء فيصير كالبدنية (وبين الفرق) اي على مذهبنا (بين الشرط وبين الاجل وشرط الخيار فان هذين داخلان على الحكم اما الاجل فظاهر) فانه داخل على الثمن لا على البيع (واما خيار الشرط فلان البيع لا يحتمل الخطر وانما يثبت الخيار بخلاف القياس فدخوله على الحكم دون السبب اسهل من دخوله عليهما فاما الطلاق والعتاق فيحتملان الخطر) اي الشرط والبيع لا يحتمله لانه يصير بالشرط قمارًا فشرط الخيار شرع مع المنافي فان كان الشرط داخلا على السبب يكون داخلا على السبب والحكم معًا فدخوله على الحكم فقط اسهل من دخوله عليهما فاما الطلاق والعتاق فيحتملان الشرط والاصل ان يدخل التعليق في السبب كيلا يتخلف الحكم عن السبب ولا مانع من دخوله على السبب فيدخل عليه بخلاف البيع (الباب الثاني) في افادة الحكم الشرعي) اي افادة اللفظ الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة ونحوهما (اللفظ المفيد له اما خبر ان احتمل الصدق والكذب

بل السبب هو الحنث لانه مفضيا الى الكفارة من حيث انه جناية وهتك لكنها لا توجد بدون اليمين فيكون شرطا وللقائل ان يقول على الاول لم لا يجوز ان يفضي اليمين الى الكفارة بطريق الانقلاب والخلفية عن البر كالصوم والاحرام فانهما يمنعان عن ارتكاب محظوريهما وبعد الارتكاب يصيران سببين لوجوب الكفارة بطريق الانقلاب وعلى الثاني لم لا يجوز ان يبقى الخلف اعني الكفارة بعد انقطاع العلة كالمهر يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق وذلك لان العلة علة لايجاب الاصل لا للبقاء والخلف يخلفه في البقاء وفي كون سبب الكفارة هو الاحرام او الصوم نظر بل السبب هو الجناية عليهما **قوله** وفرق اي فرق الشافعي بين الحقوق المالية والبدنية بانه ينفصل في المالية الوجوب عن وجوب الاداء فينعقد السبب وان لم يجب الاداء بخلاف البدنية باطل لان الحق الواجب لله تعالى على العباد هو العبادة وهو فعل شرعي يباشره العبد بخلاف هوى نفسه ابتغاء لمرضات الله تعالى فالمال لا يكون مقصودا في ذلك بل آلة يتادى به الواجب بمنزلة منافع البدن فيصير الحقوق المالية كالبدنية في ان المقصود بالوجوب هو الاداء وان تعليق وجوب الاداء بالشرط يمنع تمام السببية فيهما جميعا وانما جازت النيابة في المالية لحصول المقصود وهو المشقة ومخالفة هوى النفس بخلافه في البدنية وسيجئ في باب الامر ان الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء في البدنية وانما قال في حقوق الله تعالى لان المال هو المقصود في حقوق العباد اذ به ينتفع الانسان ويندفع الخسران **قوله** وتبيين الفرق لما جعل الشافعي التعليق بالشرط بمنزلة التاجيل وشرط الخيار في انه لا يمنع السبب عن الانعقاد وانما يؤخر الحكم فقط اشار الى الفرق بان التاجيل انما دخل على الثمن فيفيد تاخير لزوم المطالبة ولا معنى لمنعه السبب عن الانعقاد والملك عن الثبوت اذ لا حاجة لتاخير الشيء فيما لم يدخل فيه وشرط الخيار دخل في الحكم فقط لانه ثبت على خلاف القياس لضرورة دفع الغبن والضرورة تندفع بدخوله في مجرد الحكم بان ينعقد السبب ويتاخر الحكم لحصول المقصود بذلك حيث يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضاء صاحبه ولا يجوز ذلك في السبب الا ان دخوله على السبب دخول على الحكم وتاخير لضرورة انه تابع للسبب ثابت به واما الطلاق والعتاق فهما من الاسقاطات دون الاثباتات فيحتملان الشرط فيعمل بالاصل وهو ان يدخل التعليق على السبب لئلا يلزم تاخير الحكم عن سببه وان يحمل الشيء على كماله وكمال التعليق ان يدخل على السبب اذ لا ضرورة ههنا في الاقتصار على مجرد الحكم وحمل التعليق على الناقص منه بخلاف البيع فانه لا يحتمل الخطر اي الشرط لكونه من الاثباتات فيصير بالشرط قمارا وهو حرام محض وللقائل ان يقول العتاق ايضا من الاثباتات دون الاسقاطات على ما سبق من انه اثبات القوة الحكمية لازالة الرق **قوله** الباب الثاني من البابين الذين اورد فيهما ابحاث الكتاب في المباحث

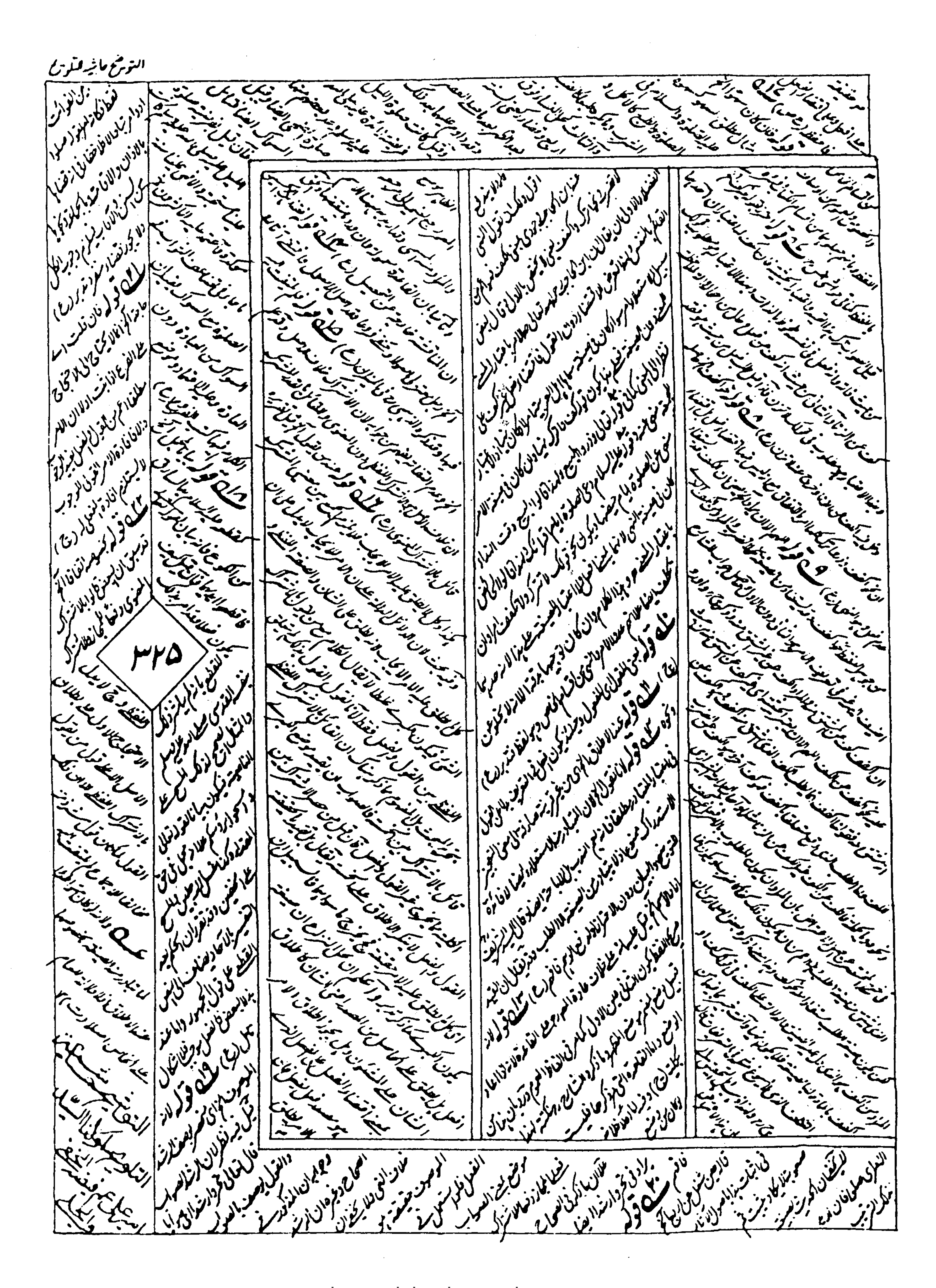


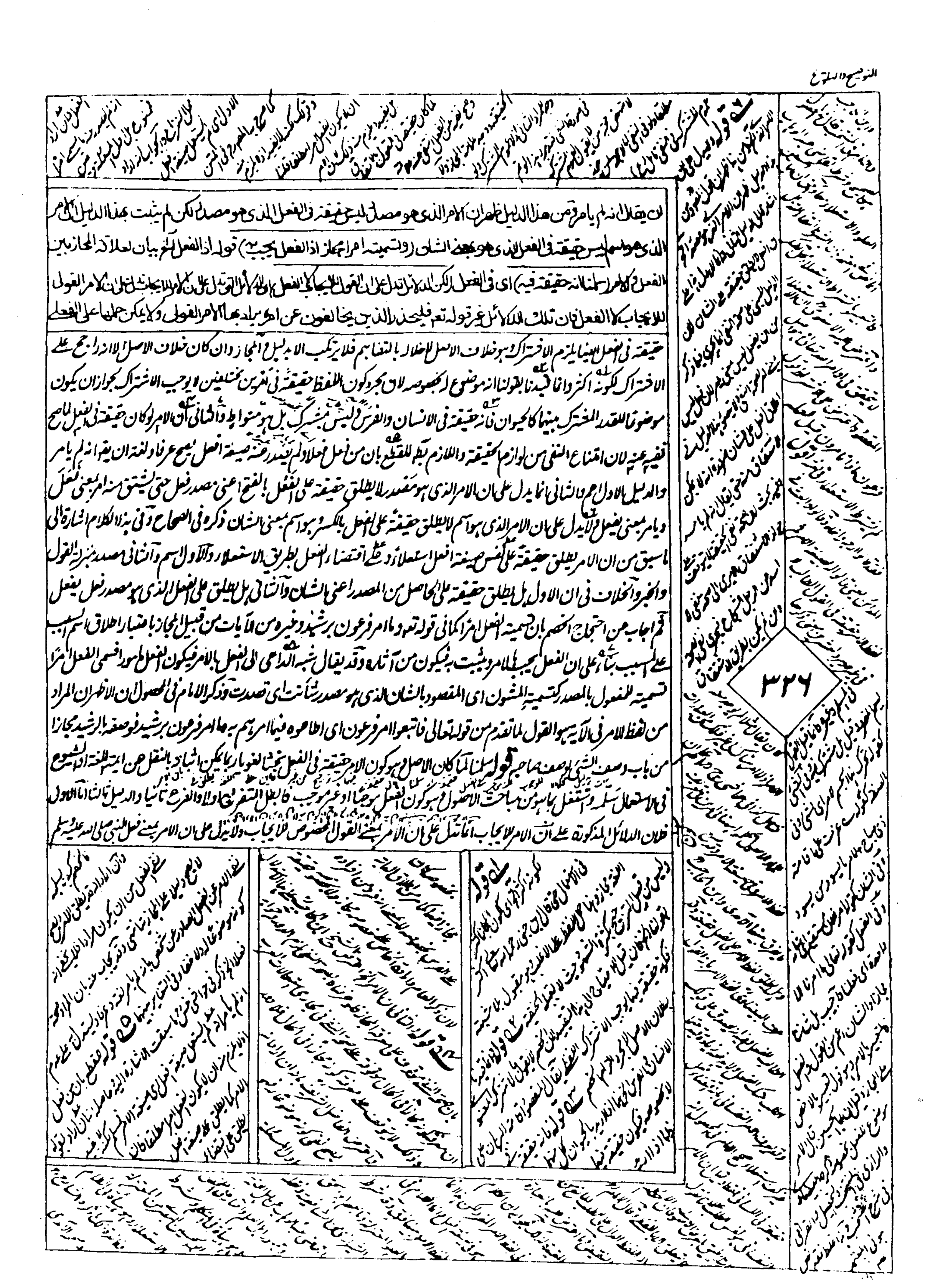
من حيث هو) اى مع قطع النظر عن العوارض لكونه خبر مخبر صادق (او انشاء) ان لم يحتمل (واخبار الشرع) كقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن (الخ) اى من الانشاء (لانه دال على الوجود) اعلم ان اخبار الشارع يراد به الامر مجازا وانما عدل عن الامر الى الاخبار لان المخبر به ان لم يوجد في الاخبار يلزم كذب الشارع والمامور به ان لم يوجد في الامر لا يلزم ذلك فاذا اريد المبالغة في وجود المامور به عدل الى لفظ الاخبار مجازا (واما الانشاء فالمعتبر من اقسامه ههنا الامر والنهي فالامر قول القائل استعلاء افعل والنهي قوله

المتعلقة بافادة الافادة الحكم الشرعي من الوجوب والحرمة وغيرهما وذلك مباحث الامر والنهي قوله اللفظ المفيد له الظاهر ان الضمير للحكم الشرعي الا ان الخبر والانشاء من اقسام اللفظ المفيد لمطلق الحكم قيد اللفظ بالتقييد ليخرج المفرد من مورد القسمة فلا ينتقض حد الانشاء بصورة انه لفظ لا يحتمل الصدق والكذب وقيد الاحتمال بكونه بالنظر الى نفس اللفظ المفيد للحكم لانه بالنظر الى العوارض قد لا يحتمل الكذب كخبر الشارع ولم يتعرض لما لا يحتمل الصدق باعتبار العارض كقول القائل السماء تحتنا لان الكلام في اللفظ المفيد للحكم الشرعي وهذا غير مقصود فيه فعلى هذا لا حاجة الى ان يقال المراد احتمال احدهما ومعنى احتماله انه يمكن العقل ان يحكم بهما ان كلا منهما كما يوهمه قول القائل بوصف بالصدق او الكذب لا يقال الصدق مطابقة نسبة الخبر للواقع والكذب عدمها فتعريف الخبر بهما دور لانا نقول هذا التقسيم باعتبار الاذهان المشهورة تعريف ولو سلم فماهية الخبر والانشاء واضحة عند العقل والمقصود تفسير لفظ الخبر وتعريف الخبر من حيث انه مدلول لفظ الخبر لا من حيث الماهية الماخوذ في تعريف الصدق والكذب نفس ماهية الخبر لا من حيث انه مدلول هذا اللفظ فلا دور قوله واخبار الشارع لما كان مدلول الخبر هو الحكم بثبوت مفهوم لمفهوم او نفيه عنه فالمحكوم به في خبر الشارع ان كان هو الحكم الشرعي مثل كتب عليكم الصيام واحل الله البيع وحرم الربوا فلا خفاء انه يفيد ثبوت الحكم الشرعي من غير ان يجعل مجازا عن الانشاء وان لم يكن كذلك فوجه افادته الحكم الشرعي ان يجعل الاثبات مجازا عن الامر والنفي مجازا عن النهي فيفيد الحكم الشرعي بالمنع وجه انه اذا حكم بثبوت شيء لشيء او نفيه عنه فان لم يتحقق ذلك لزم كذب الشارع وهو محال بخلاف الامر فانه لا يلزم من عدم الاتيان بالمامور به كذب الشارع فان قلت هذا انما يتصور اذا كان الخبر على حقيقته واما اذا جعل مجازا عن الامر فمن اين يتصور الكذب على تقدير عدم الاتيان به قلت نظرا الى ظاهر صورة الخبر فان قلت ففي مثل الوالدات يرضعن الخبر الذي هو مجاز عن الامر هو مجموع المبتدأ والخبر ام خبر المبتدأ وحده قلت ميل صاحب الكشاف الى الثاني وان المعنى والوالدات ليرضعن وبعضهم يميلون الى الاول زعما منهم ان خبر المبتدأ لا يكون جملة انشائية وقد بينا ذلك في شرح التلخيص قوله واما الانشاء فهو اما طلبي او غير طلبي وكل منهما اقسام كثيرة والمعتبر منها في بحث افادة الحكم الشرعي هو الامر والنهي اذ بهما ثبت اكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام ولهذا صدر بعض كتب الاصول بباب الامر والنهي قال شمس الائمة احق ما يبتدأ به في البيان الامر والنهي لان معظم الابتلاء بهما وبمعرفتهما تتم معرفة الاحكام وتمييز الحلال والحرام وانما قال المعتبر ههنا لان المعتبر في علم المعاني هو الاستفهام لكثرة مباحثه قوله فالامر

استعلاء افعل والامر حقيقة في هذا القول اتفاقا مجاز في الفعل عند الجمهور وعند البعض حقيقة فيه فيدل على انه) اى على ان الامر (للايجاب يدل على ايجاب فعل الرسول عليه السلام لان فعله امر حقيقة وكل امر للايجاب احتجوا على الاصل) وهو ان الامر حقيقة في الفعل (بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اى فعله وعلى الفرع) وهو ان فعله عليه السلام للايجاب (بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي قلنا ليس حقيقة في الفعل لان الاشتراك خلاف الاصل ولانه اذا فعل ولم يقل افعل يصح نفيه) اى نفى الامر اى يصح لغة وعرفا

قوله القائل استعلاء اى على سبيل طلب العلو وعد نفسه عاليا الفعل واحترز بقيد الاستعلاء عن الدعاء والالتماس مطلوبا بطريق الخضوع او التساوي ولم يشترط العلو ليدخل فيه قول الادنى للاعلى افعل على سبيل الاستعلاء ولهذا ينسب الى سوء الادب وعلى هذا يكون قول فرعون لقومه ماذا تامرون مجازا اى تشيرون والمراد بقوله افعل ما يكون مشتقا من مصدره على طريقة اشتقاق افعل من الفعل ثم لا نزاع في ان الامر يطلق على نفس صيغة افعل صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى التكلم بالصيغة وطلب الفعل على طريق الاستعلاء ولهذا قال ابن الحاجب الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء واحترز بقوله غير كف عن النهي و يرد عليه نحو كف اللهم الا ان يراد غير كف عن الفعل الذي اشتقت منه صيغة الاقتضاء وبالاعتبار الثاني وهو كون الامر بمعنى المصدر يشتق منه الفعل وغيره مثل امر يامر والآمر والمامور وغير ذلك وكذا القول يطلق بمعنى القول وبمعنى المصدر فالتعريف المذكور يمكن تطبيقه على الاعتبارين لكن بالاول انسب لانه جعل الامر والنهي من اقسام الاشارة والانشاء قسما من اللفظ المفيد لكن يرد عليه انه ان اريد اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان على طريقة الاستعلاء او غيره وان اريد اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل على طريق الاستعلاء قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وليست بامر لا يقال المراد صيغة افعل مرادا بها ما يتبادر منها عند الاطلاق لانا نقول فحينئذ يكون قيد الاستعلاء مستدركا وهو ظاهر فان قيل قد يرد على عكس التعريف قول الادنى للاعلى تبليغا او حكاية عن الآمر المستعلي فانه امر وليس على طريق الاستعلاء من القائل قلنا مثله لا يعد في العرف مقول هذا القائل الادنى بل مقول المبلغ عنه وفيه استعلاء من جهته قوله والامر عام صريح اللفظ دون الكناية والاشارة والاسم دون المسمى كما يقال الاسد حقيقة في السبع مجاز في غيره يعني ان الامر اى ا م ر حقيقة في صيغة افعل استعلاء بالاتفاق ويطلق على الفعل مجازا عند الجمهور وحقيقة عند البعض حتى يكون مشتركا فقد ذهب ابو الحسين البصري الى ان لفظ الامر مشترك بين القول المخصوص والشيء والفعل والصفة والشأن لتردد الذهن عند اطلاقه الى هذه الامور ورد بالمنع بل يتبادر الى القول المخصوص وقيل هو حقيقة في القدر المشترك بين القول والفعل اعني مفهوم احدهما دفعا للمجاز والاشتراك وهو قول حادث مخالف للاجماع فلم يلتفت اليه واذا كان الامر حقيقة في الفعل ايضا فالادلة الدالة على كون الامر للايجاب تدل على ان فعل النبي عليه الصلوة والسلام ايضا يدل على الايجاب ضرورة انه امر وكل امر للايجاب ولا يخفى انه انما يستقيم عند من يقول بعموم المشترك ليكون قولنا كل امر شاملا للقول والفعل فالقول بكون فعله عليه السلام للايجاب فرع على كونه امرا فان الحاصل ان ما نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم فعل فان كان سهوا او طبعا او خاصا به فلا ايجاب اجماعا وان كان بيانا لمجمل الكتاب يجب اتباعه اجماعا وان كان غير ذلك فهل يجوز ان نقول حقيقة امرنا الرسول عليه الصلوة والسلام بكذا وهل يجب اتباعه علينا ام لا فقال البعض نعم وقال الاكثرون لا وهو المختار ولا يخفى ان مقامان احدهما الاصل وهو ان الفعل امر والثاني متفرع عليه وهو ان فعل النبي عليه الصلوة والسلام للايجاب فاحتجوا على الاصل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اى فعله لانه الموصوف بالرشد وكذا قوله تعالى وامرهم شورى بينهم فان تنازعتم في الامر اعجبين من امر الله وامثال ذلك واحتجوا على الفرع بقوله عليه الصلوة والسلام صلوا كما رأيتموني اصلي قاله حين شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاها مرتبة فثبت بهذا النص ان فعله واجب الاتباع وهو معنى كونه للايجاب كما ثبت بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول ان قوله موجب فان قلت اى حاجة الى الاحتجاج على الفرع بعد اثبات الاصل قلت فيه تنبيه على ان الفرع ابتناءه على الاصل وتمهيده بل هو ثابت بدليل مستقل قوله قلنا لما احتج الخصم على كل من الاصل والفرع على حدة احتج المصنف على بطلان كل منهما مع الاشارة الى الجواب عن احتجاجه واحتجاج على بطلان الاصل من وجهين الاول ان الامر حقيقة في القول المخصوص بمعنى انه موضوع له بخصوصه اتفاقا فلو كان

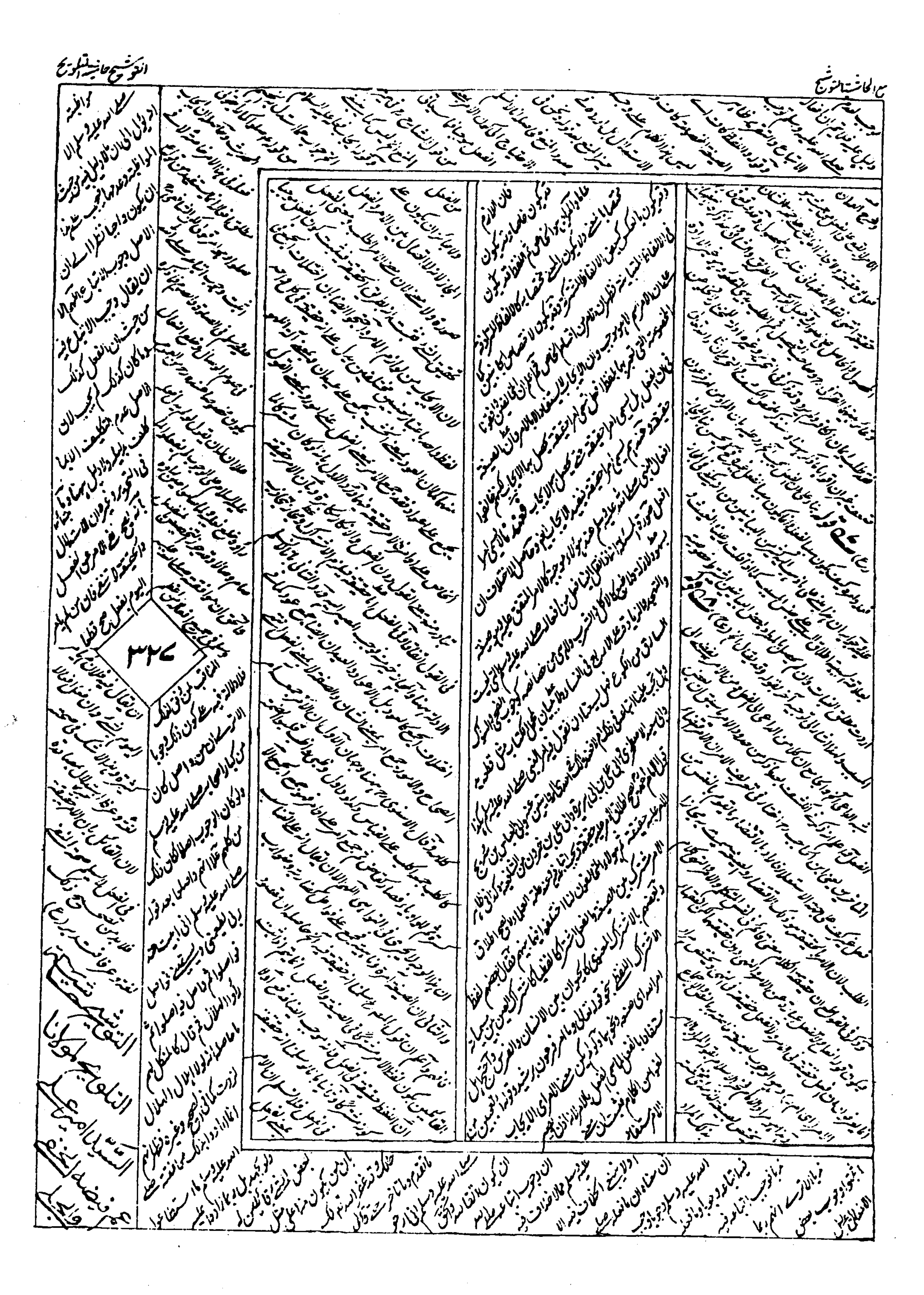


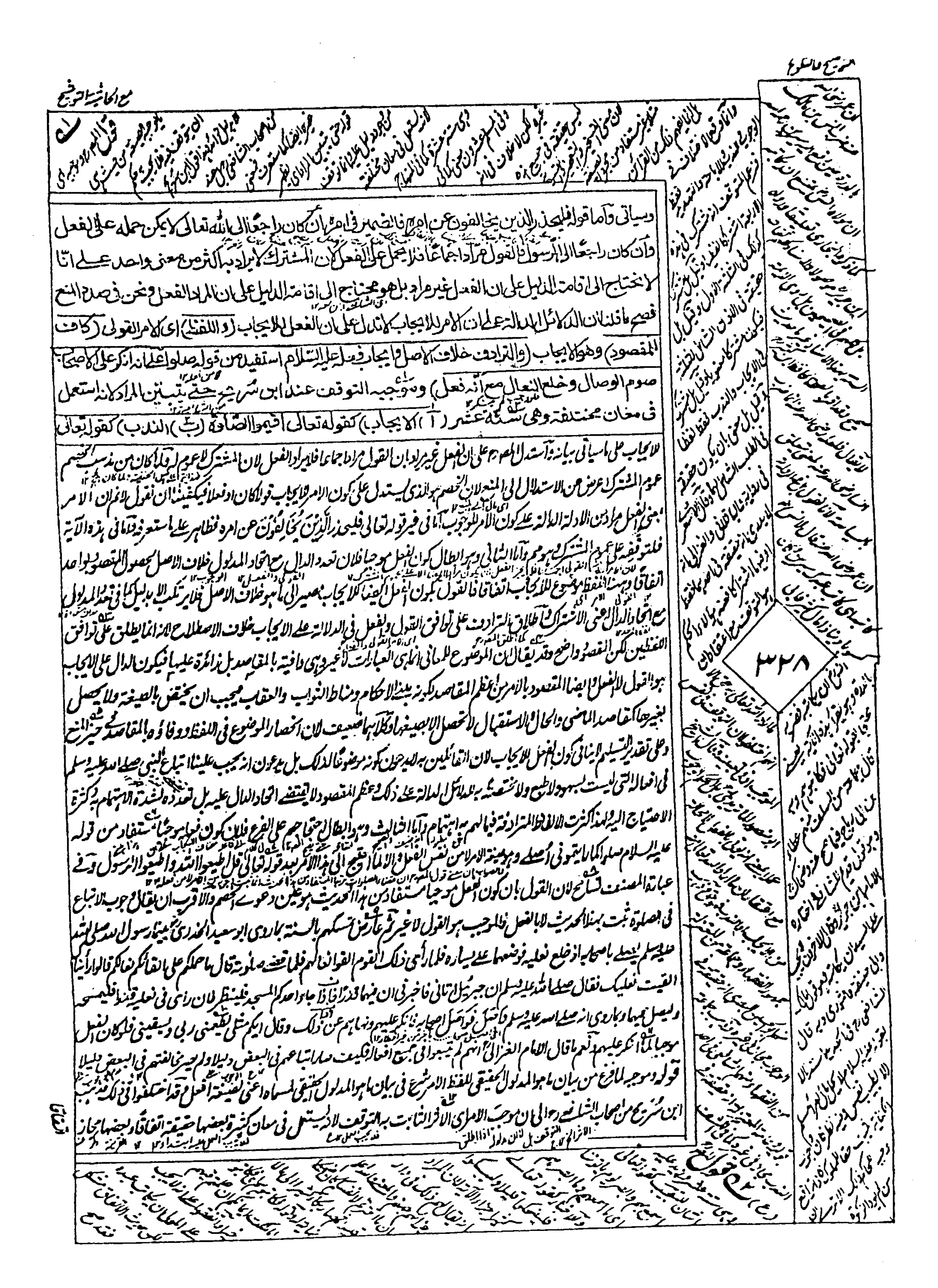


ان يقال انه لم يامر فمن هذا الدليل ظهر ان الامر الذي هو مصدر ليس حقيقة في الفعل الذي هو مصدر لكن لم يثبت بهذا الدليل ان الامر الذي هو واسم ليس حقيقة في الفعل الذي هو بمعنى الشان (وتسميته امرا مجاز اذ الفعل يجب به) قوله اذ الفعل الخ بيان لعلاقة المجاز بين الفعل والامر (سلمنا انه حقيقة فيه) اي في الفعل (لكن الدلائل تدل على ان القول للايجاب لا الفعل) والدلائل التي تدل على ان الامر للايجاب تدل على ان الامر القولي للايجاب لا الفعل فان تلك الدلائل غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره يراد بها الامر القولي ولا يمكن حملها على الفعلي

حقيقة في الفعل ايضا يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل لاخلاله بالتفاهم فلا يرتكب الا بدليل والمجاز وان كان خلاف الاصل لانه راجح على الاشتراك لكونه اكثر وانما قيدنا بقولنا انه موضوع لخصوصه لان مجرد كون اللفظ حقيقة في امرين مختلفين لا يوجب الاشتراك لجواز ان يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما كالحيوان فانه حقيقة في الانسان والفرس وليس بمشترك بل هو متواطئ والثاني ان الامر لو كان حقيقة في الفعل لما صح نفيه عنه لان امتناع النفي من لوازم الحقيقة واللازم باطل للقطع بان من فعل فعلا ولم يصدر عنه صيغة افعل يصح عرفا ولغة ان يقال انه لم يامر والدليل الاول والثاني انما يدل على ان الامر الذي هو مصدر لا يطلق حقيقة على الفعل بالفتح اعني مصدر فعل حتى يشتق منه امر بمعنى فعل ويامر بمعنى يفعل ولا يدل على ان الامر الذي هو اسم لا يطلق حقيقة على الفعل بالكسر وهو اسم بمعنى الشان ذكره في الصحاح وفي هذا الكلام اشارة الى ما سبق من ان الامر يطلق حقيقة على نفس صيغة افعل استعلاء وعلى اقتضاء الفعل بطريق الاستعلاء والاول الاسم والثاني مصدر بمنزلة القول والخبر والخلاف في ان الاول هل يطلق حقيقة على الحاصل من المصدر اعني بالشان والثاني هل يطلق على الفعل الذي هو مصدر فعل يفعل ثم اجاب عن احتجاج الخصم بان تسمية الفعل امرا كما في قوله تعالى وما امر فرعون برشيد وغيره من الآيات من قبيل المجاز باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب بناء على ان الفعل يجب بالامر ويثبت به فيكون من آثاره وقد يقال شبه الداعي الى الفعل بالامر فيكون الفعل ماموراً فسمي الفعل امرا تسمية للمفعول بالمصدر كتسمية المشئون اي المقصود بالشان الذي هو مصدر شأنت اي قصدت وذكر الامام في المحصول ان الاظهر ان المراد من لفظ الامر في الآية هو القول لما تقدم من قوله تعالى فاتبعوا امر فرعون اي اطاعوه فيما امرهم به وما امر فرعون برشيد فوصفه بالرشيد مجازا من باب وصف الشيء بوصف صاحبه **قوله** سلمنا لما كان الاصل وهو كون الامر حقيقة في الفعل مختلفا فيه ربما يمكن اثباته بالنقل عن ائمة اللغة او شيوع في الاستعمال سلمه واشتغل بما هو من مباحث الاصول وهو كون الفعل موجبا او غير موجب فابطل التفريع اولا والفرع ثانيا والدليل ثالثا اما الاول فلان الدلائل المذكورة على ان الامر للايجاب انما تدل على ان الامر بمعنى القول المخصوص للايجاب ولا تدل على ان الامر بمعنى فعل النبي صلى الله عليه وسلم

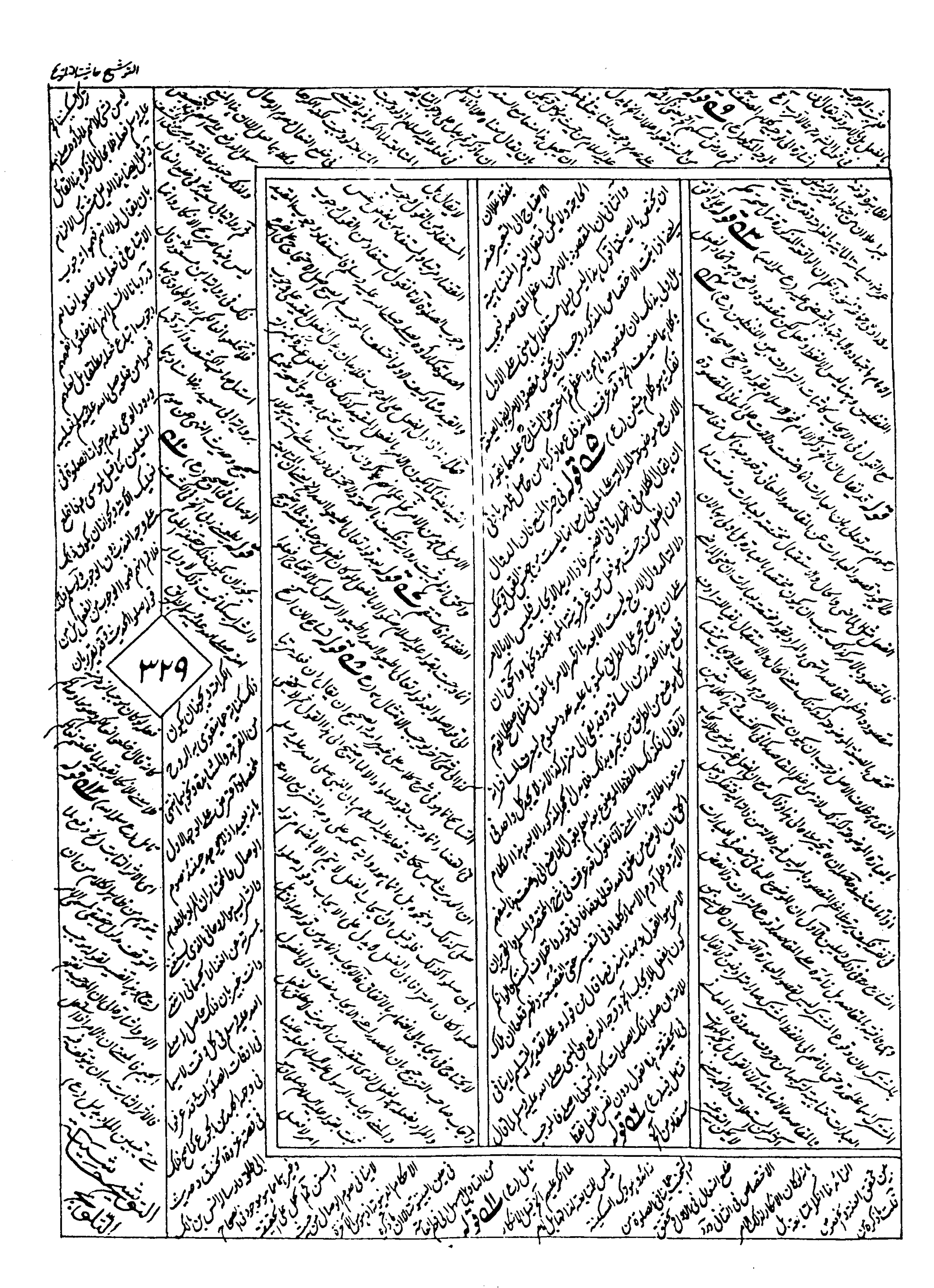
٣٢٦





وسياتى وَاَما قوله فليحذر الذين يخالفون عن امره فالضمير فى امره ان كان راجعًا الى الله تعالى لا يمكن حمله على الفعل وان كان راجعًا الى الرسول فالقول مراد اجماعًا فلا يحمل على الفعل لان المشترك لا يراد به اكثر من معنى واحد على انا لا نحتاج الى اقامة الدليل على ان الفعل غير مراد بل هو محتاج الى اقامة الدليل على ان المراد الفعل ونحن فى صدد المنع فصح ما قلنا ان الدلائل الدالة على ان الامر للايجاب لا تدل على ان الفعل للايجاب (و اللفظ) اى الامر القولى (كاف) المقصود) وهو الايجاب (والترادف خلاف الاصل وايجاب فعله عليه السلام استفيد من قوله صلوا على انه انكر على الاصحاب صوم الوصال وخلع النعال مع انه فعل) ومُوجِبه التوقف عند ابن سريج حتى يتبين المراد لانه استعمل فى معان مختلفة وهى ستة عشر (ا) الايجاب) كقوله تعالى اقيموا الصلوة (ب) الندب) كقوله تعالى

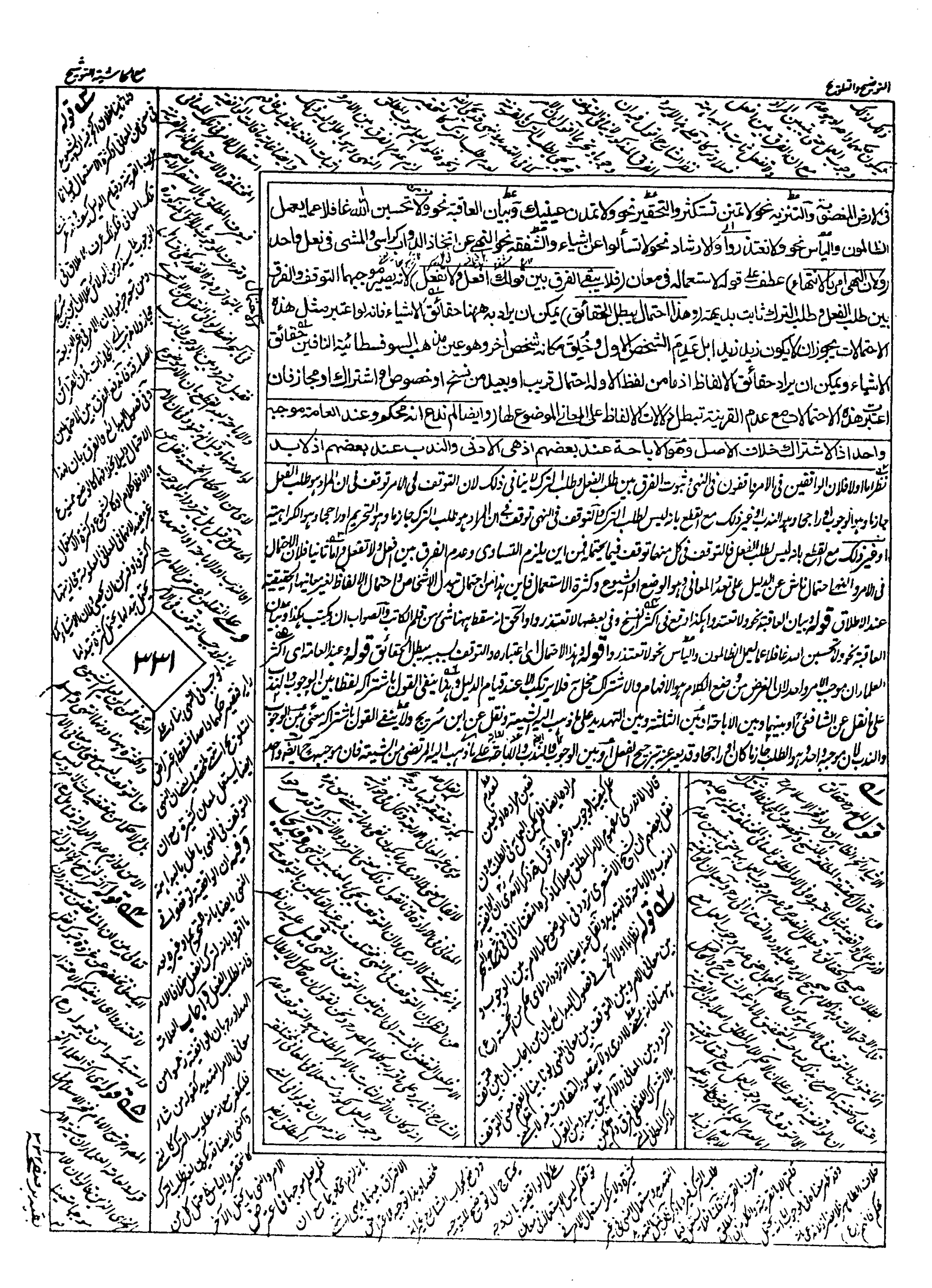
للايجاب على ما سياتى بيانه واستدل الخصم على ان الفعل غير مراد بان القول مراد اجماعا فلا يراد الفعل لان المشترك لا عموم له ولما كان من مذهب الخصم عموم المشترك اعرض عن الاستدلال الى المنع لان الخصم هو الذى يستدل على كون الامر للايجاب قولا كان او فعلا فيكفينا ان نقول لا نم ان الامر بمعنى الفعل مراد من الادلة الدالة على كون الامر للوجوب اما فى غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فظاهر على ما سنعرفه واما فى هذه الاية فلتوقفه على عموم المشترك وهو ممنوع واما الثانى وهو ابطال كون الفعل موجبا فلان تعدد الدال مع اتحاد المدلول خلاف الاصل لحصول المقصود بواحد اتفاقا وهٰهنا اللفظ موضوع للايجاب اتفاقا فالقول بكون الفعل ايضا للايجاب مصير الى ما هو خلاف الاصل فلا يرتكب الا بدليل كما فى تعدد المدلول مع اتحاد الدال اعنى الاشتراك واطلاق الترادف على توافق القول والفعل فى الدلالة على الايجاب خلاف الاصطلاح لانه انما يطلق على توافق اللفظين لكن المقصود واضح وقد يقال ان الموضوع للمعانى انما هى العبارات لا غير وهى وافية بالمقاصد بل زائدة عليها فيكون الدال على الايجاب هو القول لا الفعل وايضا المقصود بالامر من اعظم المقاصد لكونه مبنى الاحكام ومناط الثواب والعقاب فيجب ان يختص بالصيغة ولا يحصل بغيرها كمقاصد الماضى والحال والاستقبال لا تحصل الا بالصيغة وكلاهما ضعيف لان انحصار الموضوع فى اللفظ وفاؤه بالمقاصد ممنوع وعلى تقدير التسليم اى لا نم كون الفعل للايجاب لان القائلين به لا يدعون كونه موضوعا لذلك بل يدعون انه يجب علينا اتباع النبى صلى الله عليه وسلم فى افعاله التى ليست بسهو ولا طبع ولا مختصة به بالدلائل الدالة على ذلك وعظم المقصود لا يقتضى اتحاد الدال عليه بل تعدده لشدة الاهتمام به وكثرة الاحتياج اليه ولهذا كثرت الالفاظ المترادفة فيما لهم به اهتمام واما الثالث وهو ابطال احتجاجهم على الفرع فلان كون فعله موجبا مستفاد من قوله عليه السلام صلوا كما رايتمونى اصلى وهو بمنزلة الامر من نفس الفعل والاما احتيج الى هذا الامر بعد قوله تعالى قل اطيعوا الله واطيعوا الرسول وفى عبارة المصنف تسامح لان القول بان كون الفعل موجبا مستفاد من هذا الحديث هو عين دعوى الخصم والاقرب ان يقال وجوب الاتباع فى الصلوة ثبت بهذا الحديث لا بالفعل فالموجب هو القول لا غير ثم عارض تمسكهم بالسنة بما روى ابو سعيد الخدرى بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى باصحابه اذ خلع نعليه فوضعهما على يساره فلما راى ذلك القوم القوا نعالهم فلما قضى صلوته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رأيناك القيت نعليك فقال صلى الله عليه وسلم ان جبرئيل اتانى فاخبرنى ان فيهما قذرا فاذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان راى فى نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما وبما روى انه صلى الله عليه وسلم واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال ايكم مثلى يطعمنى ربى ويسقينى فلو كان الفعل موجبا لما انكر عليهم نعم ما قال الامام الغزالى انهم لم يتبعوا فى جميع افعاله فكيف صار اتباعهم فى البعض دليلا ولم يصر مخالفتهم فى البعض دليلا قوله وموجبه لما فرغ من بيان ما هو المدلول الحقيقى للفظ الامر شرع فى بيان ما هو المدلول الحقيقى لمسماه اعنى لصيغة افعل وقد اختلفوا فى ذلك فذهب ابن سريج من اصحاب الشافعى رح الى ان موجب الامر اى الاثر الثابت به التوقف لانه يستعمل فى معان كثيرة وبعضها حقيقة اتفاقا وبعضها مجاز





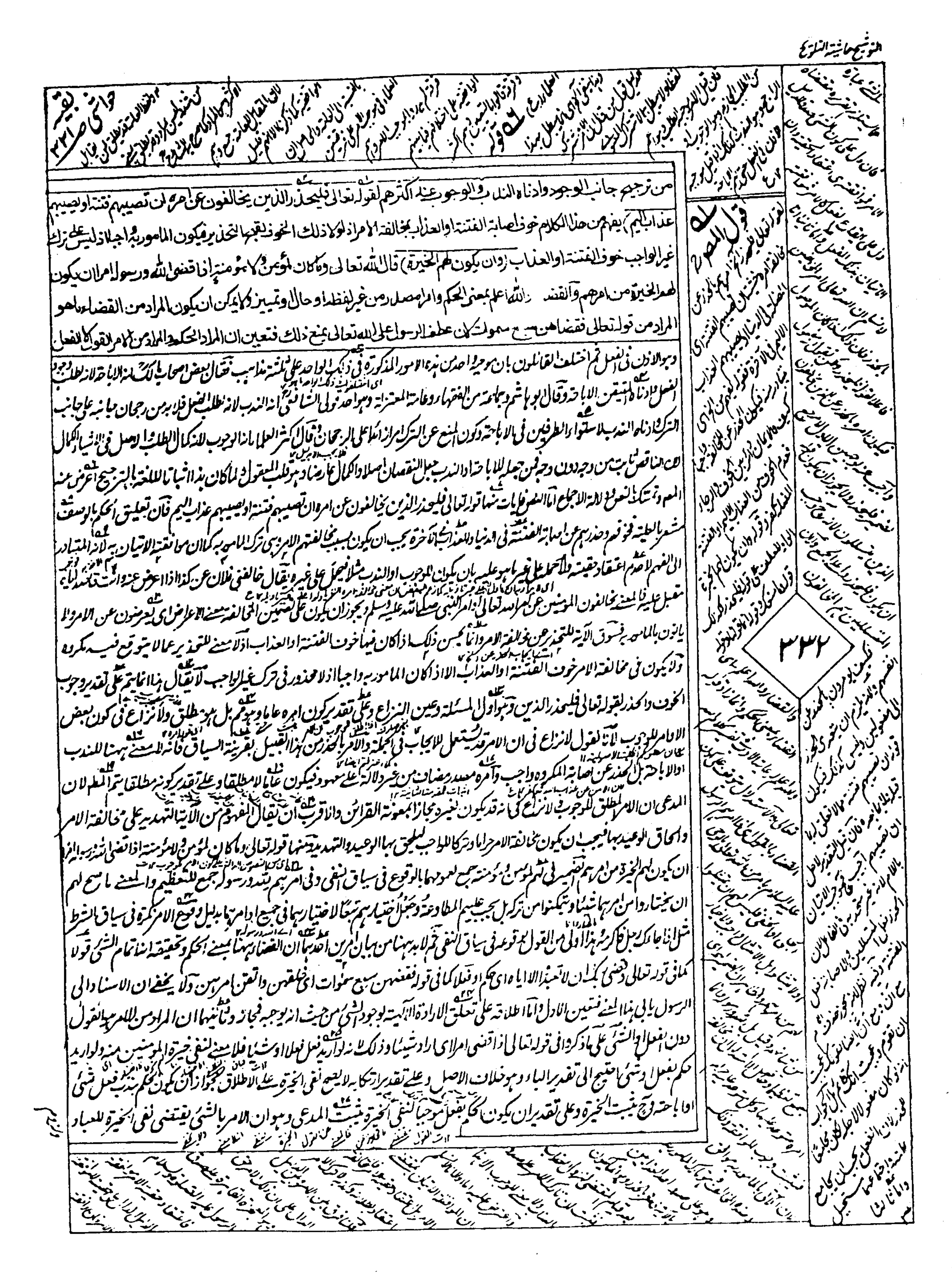
فكاتبوهم (ج) التاديب كقوله عليه السلام كل مما يليك (د) الارشاد كقوله تعالى واستشهدوا واذا تبايعتم (ه) الاباحة نحو كلوا (و) التهديد نحو اعملوا ما شئتم (ز) الامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله (ح) الاكرام نحو ادخلوها بسلام (ط) التعجيز نحو فاتوا بسورة (ى) التسخير نحو كونوا قردة (يا) الاهانة نحو ذق انك انت العزيز الكريم (يب) التسوية نحو اصبروا اولا تصبروا (يج) الدعاء نحو اللهم اغفر لي (يد) التمني نحو الا ايها الليل الطويل الا انجلي (يه) الاحتقار نحو القوا ما انتم ملقون (يو) التكوين نحو كن فيكون قلنا الوجب التوقف هنا لوجب في النهي لاستعماله في معان وهي التحريم كقوله تعالى لا تاكلوا الربوا والكراهة كالنهي عن الصلوٰة

اتفاقي فعند الاطلاق يكون محتملا لمعان كثيرة والاحتمال يوجب التوقف الى ان يتبين المراد فالتوقف عنده في تعيين المراد عند الاستعمال لا في تعيين الموضوع له لانه عنده موضوع بالاشتراك اللفظي للوجوب والندب والاباحة والتهديد وذهب الغزالي وجماعة من المحققين الى ان التوقف في تعيين الموضوع له انه للوجوب فقط او الندب فقط او مشترك بينهما لفظا **قوله** التاديب هو قريب من الندب الا ان الندب لثواب الآخرة والتاديب لتهذيب الاخلاق واصلاح العادات وكذا الارشاد قريب منه الا انه يتعلق بالمصالح الدنيوية والتهديد هو التخويف ويقرب منه الانذار مثل قوله تعالى قل تمتع بكفرك قليلا فانه ابلاغ مع تخويف وقوله كلوا للامتنان على العباد بقرينة قوله مما رزقكم الله وقوله ادخلوها اي الجنة للاكرام بقرينة قوله بسلام آمنين وقوله انجلي اي انكشف جعله للتمني لانه استطال تلك الليلة حتى كان انجلاءها بالصبح من قبيل المحالات التي لا رجاء في حصولها وقوله القوا احتقار لسحر السحرة في مقابلة المعجزة الباهرة بدلالة الحال والتكوين هو الايجاد **قوله** قلنا ابطل دليل التوقف بانه منقوض بالنهي فانه ايضا يستعمل لمعان مع ان موجبه ليس التوقف للعلم الضروري بانه ليس موجب افعل ولا تفعل واحدا ثم عارضه بانه لو كان موجب الامر هو التوقف لكان موجب النهي ايضا التوقف لانه امر بالانتهاء وكف النفس عن الفعل ثم ابطل المقدمة القائلة بان الاحتمال يوجب التوقف بوجهين الاول انه يستلزم بطلان حقائق الاشياء لاحتمال تبدلها في الساعات او بطلان حقائق الالفاظ بان لا يتحقق حملها على معانيها لاحتمال نسخ او خصوص او مجاز او اشتراك الثاني ان الاحتمال انما ينافي القطع باحد المعاني لا الظهور فيه ونحن لا ندعي ان الامر محكم في احد المعاني بحيث لا يحتمل غيره اصلا بل ندعي انه ظاهر في الوجوب مثلا ويحتمل الغير وعند ظهور البعض لا وجه للتوقف بل يحمل عليه حتى يوجد ما يصرف عنه وههنا



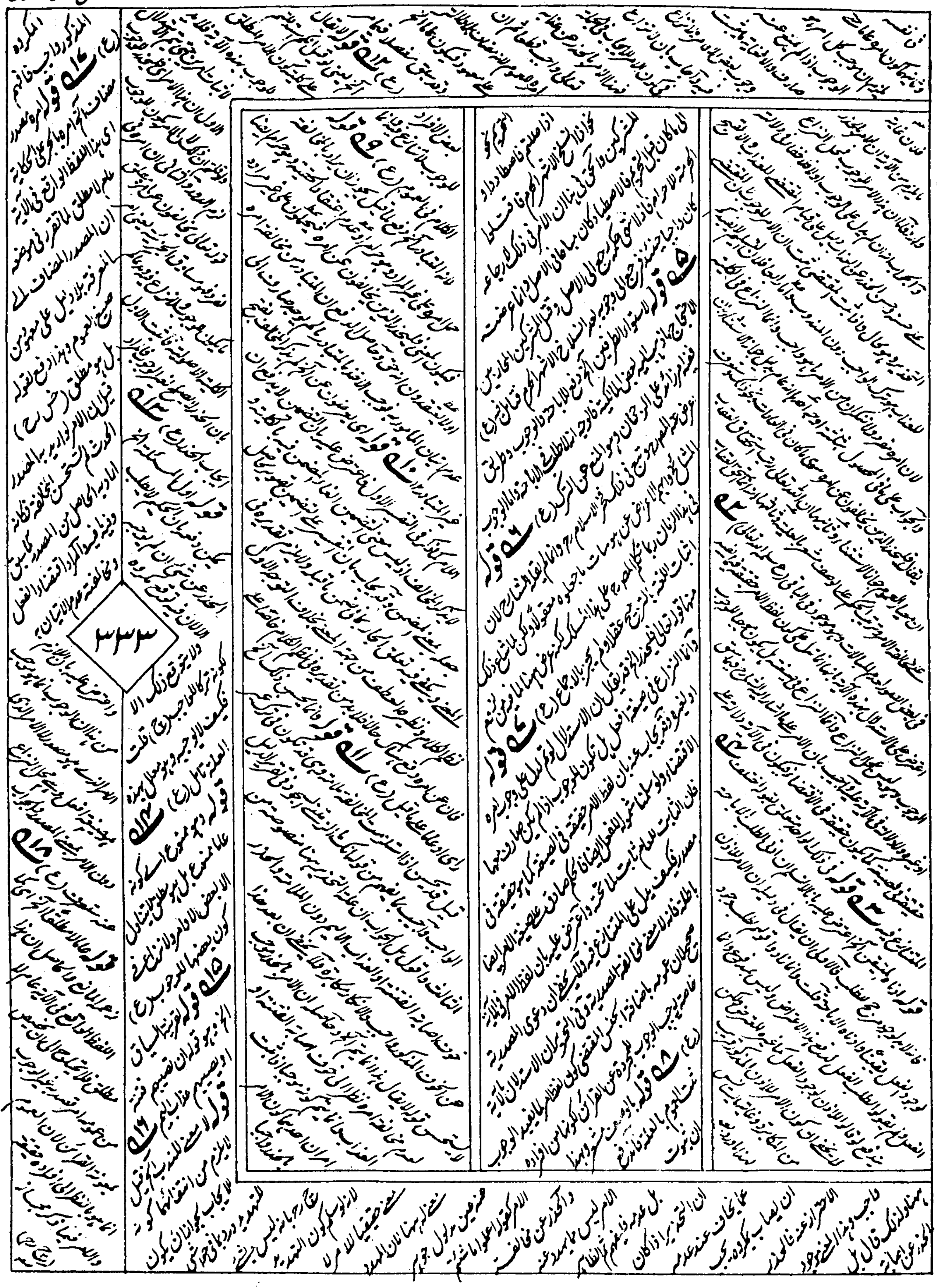
فی الارض المضیق والتنزیہ نحو لا تمنن تستکثر والتحقیر نحو ولا تمدن عینیک وبیان العاقبۃ نحو ولا تحسبن اللہ غافلا عما یعمل
الظالمون والیاس نحو لا تعتذروا والارشاد نحو لا تسألوا عن اشیاء والشفقۃ نحو النہی عن اتخاذ الدواب کراسی والمشی فی نعل واحد
(ولان النہی امر بالانتہاء) عطف علی قولہ لاستعمالہ فی معان (فلا یبقی الفرق بین قولک افعل ولا تفعل) لانہ یصیر موجبہما التوقف والفرق
بین طلب الفعل وطلب الترک ثابت بدیہۃ (وہذا احتمال یبطل الحقائق) یمکن ان یراد بہ ہہنا حقائق الاشیاء فانہ لو اعتبر مثل ہذہ
الاحتمالات یجوز ان لا یکون زید زیدا بل عدم الشخص الاول وخلق مکانہ شخص آخر وہو عین مذہب السوفسطائیۃ النافین حقائق
الاشیاء ویمکن ان یراد حقائق الالفاظ اذ ما من لفظ الا ولہ احتمال قریب او بعید من نسخ او خصوص او اشتراک او مجاز فان
اعتبر ہذہ الاحتمالات مع عدم القرینۃ تبطل دلالات الالفاظ علی المعانی الموضوع لہا (وایضا لم ندع انہ محکم وعند العامۃ موجبہ
واحد اذ الاشتراک خلاف الاصل وہو الاباحۃ عند بعضہم اذ ہی الادنی والندب عند بعضہم اذ لا بد

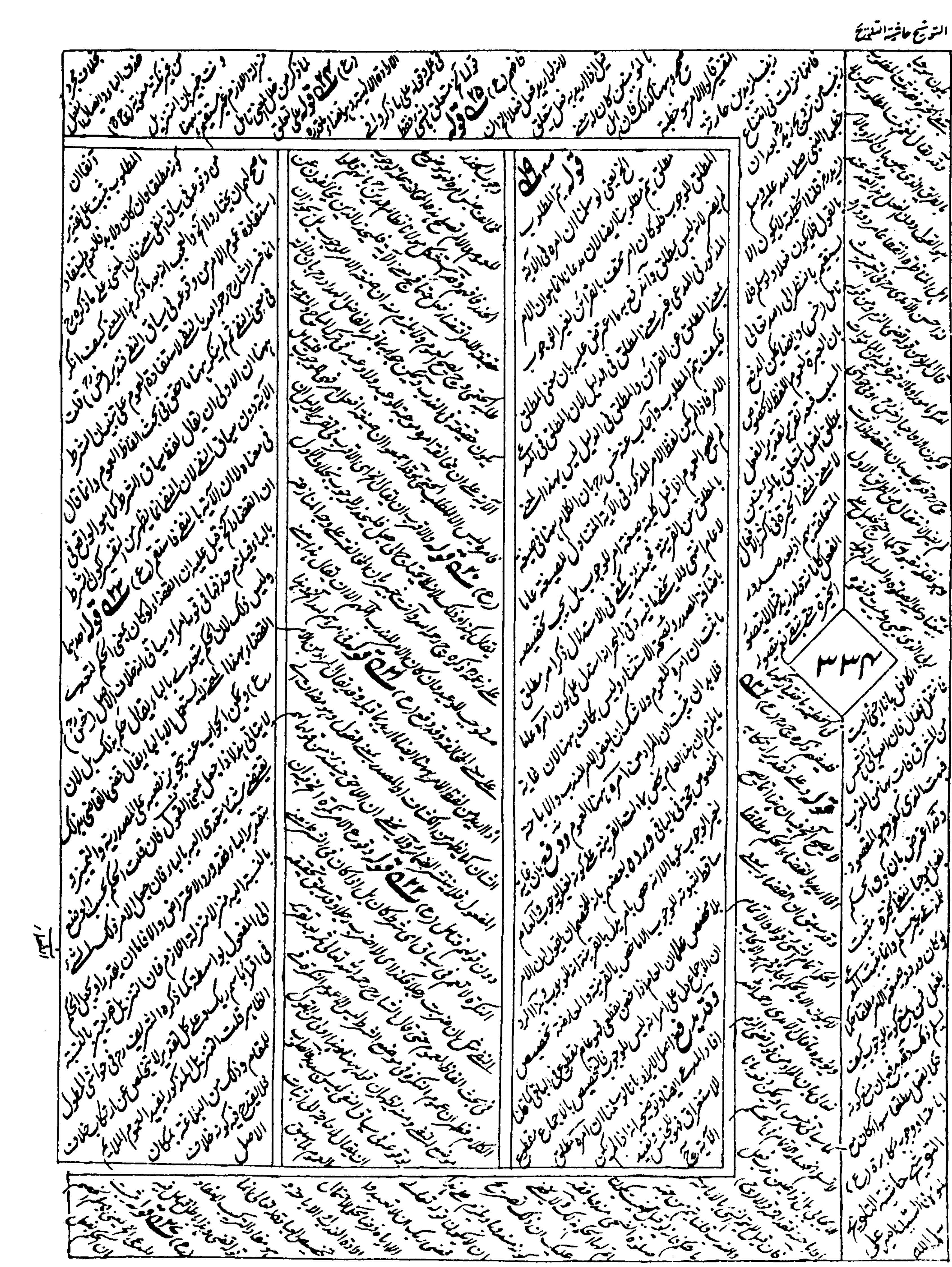
نظرا اما اولا فلان الواقفین فی الامر یقفون فی النہی وثبوت الفرق بین طلب الفعل وطلب الترک لا ینافی ذلک لان التوقف فی الامر توقف فی ان المراد ہو طلب الفعل
جازما وہو الوجوب او راجحا وہو الندب او غیر ذلک مع القطع بانہ لیس لطلب الترک والتوقف فی النہی توقف فی ان المراد ہو طلب الترک جازما وہو التحریم او راجحا وہو الکراہیۃ
او غیر ذلک مع القطع بانہ لیس لطلب الفعل فالتوقف فی کل منہما توقف فیما یحتملہ فمن این یلزم التساوی وعدم الفرق بین افعل ولا تفعل واما ثانیا فلان الاحتمال
فی الامر والنہی احتمال ناش عن الدلیل علی تعدد المعانی وہو الوضع او الشیوع وکثرۃ الاستعمال فاین ہذا من احتمال تبدل الاشخاص واحتمال الالفاظ لغیر معانیہا الحقیقیۃ
عند الاطلاق **قولہ** وبیان العاقبۃ نحو ولا تعتذروا ہکذا وقع فی اکثر النسخ وفی بعضہا لا تعتذروا والحق انہ سقط ہہنا شیء من قلم الکاتب والصواب ان یکتب ہکذا وبیان
العاقبۃ نحو ولا تحسبن اللہ غافلا عما یعمل الظالمون والیاس نحو لا تعتذروا **قولہ** ہذا الاحتمال ای اعتبارہ والتوقف بسببہ یبطل الحقائق **قولہ** وعند العامۃ ای اکثر
العلماء ان موجب الامر واحد لان الغرض من وضع الکلام ہو الافہام والاشتراک مخل بہ فلا یرتکب الا عند قیام الدلیل وہذا ینفی القول باشتراکہ لفظا بین الوجوب والندب
علی ما نقل عن الشافعی او بینہما وبین الاباحۃ او بین الثلثۃ وبین التہدید علی ما ذہب الیہ الشیعۃ ونقل عن ابن سریج ولا ینفی القول باشتراکہ معنی بین الوجوب
والندب لان موجبہ احد ہو الطلب جازما کان او راجحا وقد یعبر عنہ بترجیح الفعل او بین الوجوب والندب والاباحۃ علی ما ذہب الیہ المرتضی من الشیعۃ فان موجبہ ایضا واحد

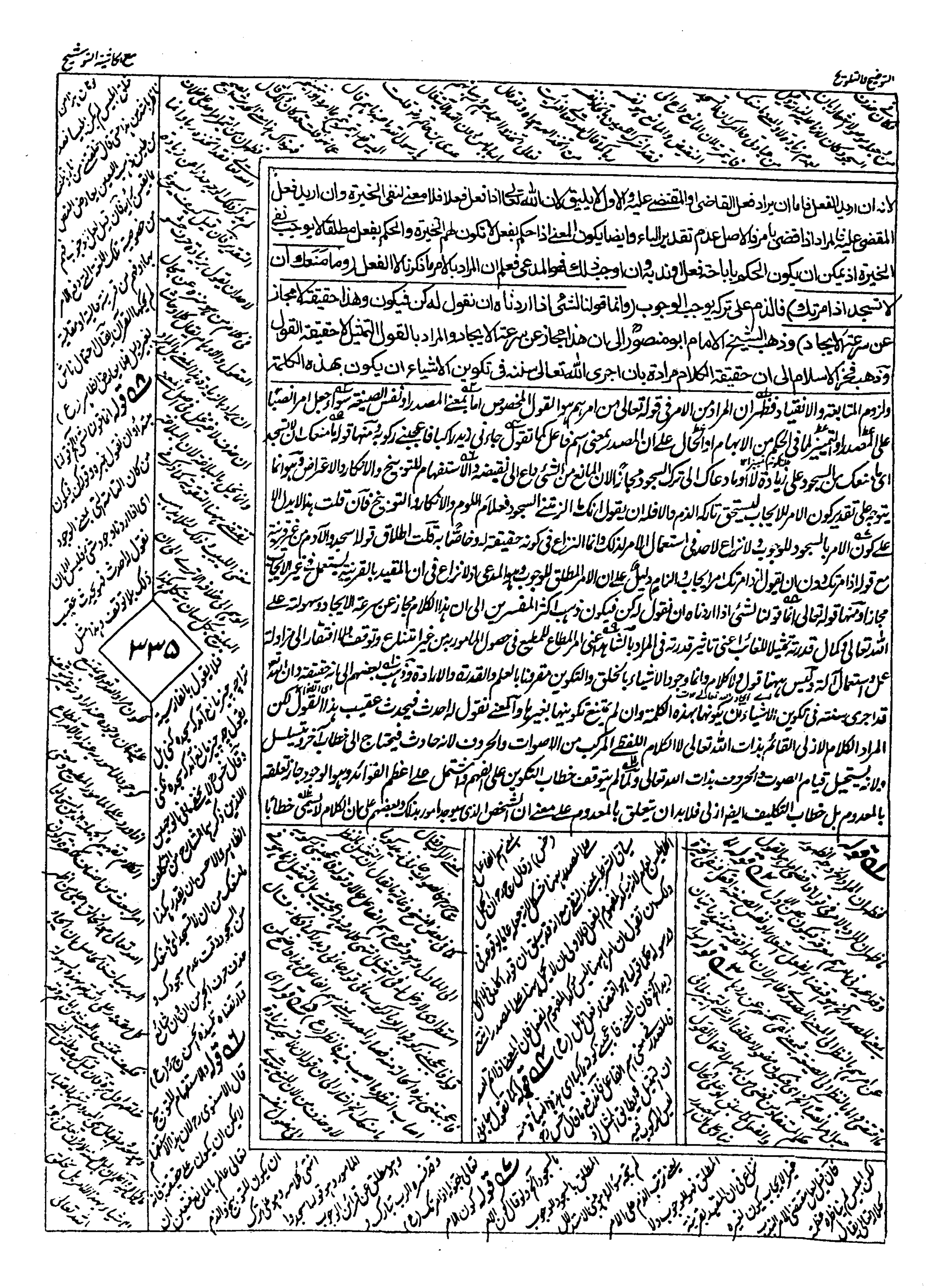


من ترجيح جانب الوجود وادناه الندب والوجوب عند اكثرهم لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم) يفهم من هذا الكلام خوف اصابة الفتنة او العذاب بمخالفة الامر اذ لولا ذلك الخوف لقبح التحذير فيكون المامور به واجبا اذ ليس على ترك غير الواجب خوف الفتنة او العذاب (وان يكون لهم الخيرة) قال الله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم والقضاء ههنا والله اعلم بمعنى الحكم والامر مصدر من غير لفظه او حال او تمييز ولا يمكن ان يكون المراد من القضاء ما هو المراد من قوله تعالى فقضاهن سبع سموات لان عطف الرسول على الله تعالى يمنع ذلك فتعين ان المراد الحكم والمراد من الامر القول لا الفعل

وهو الاذن في الفعل ثم اختلف القائلون بان موجبه احد من هذه الامور المذكورة في ذهاب الواحد على ثلثة مذاهب فقال بعض اصحابنا انه الاباحة لانه لطلب وجود الفعل وادناه المتيقن الاباحة وقال ابو هاشم وجماعة من الفقهاء وعامة المعتزلة وهو احد قولي الشافعي انه الندب لانه لطلب الفعل فلا بد من رجحان جانبه على جانب الترك وادناه الندب لاستواء الطرفين في الاباحة وكون المنع عن الترك امرا زائدا على الرجحان وقال اكثر العلماء انه الوجوب لان كمال الطلب اصل في الاشياء والكمال لا الناقص ثابت من وجه دون وجه فمن جعله للاباحة او الندب جعل النقصان اصلا والكمال عارضا وهو قلب المعقول ولما كان هذا اثباتا للغة بالترجيح اعرض عنه المصنف وتمسك بالنصوص الدالة على الاجماع اما النصوص فآيات منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية فخوفهم وحذرهم عن اصابة الفتنة في الدنيا والعذاب في الآخرة يجب ان يكون بسبب مخالفتهم الامر وهي ترك المامور به كما ان موافقته الاتيان به لانه المتبادر الى الفهم لا عدم اعتقاد حقيته ولا حمله على غير ما هو عليه بان يكون للوجوب او الندب مثلا فيحمل على غيره يقال خالفني فلان عن كذا اذا اعرض عنه وانت قاصد اياه مقبل عليه فالمعنى يخالفون المؤمنين عن امر الله تعالى او امر النبي صلى الله عليه وسلم ويجوز ان يكون على تضمين المخالفة معنى الاعراض اي يعرضون عن الامر ولا يأتون بالمامور به فسوق الآية للتحذير عن مخالفة الامر وانما يحسن ذلك اذا كان فيها خوف الفتنة او العذاب اذ لا معنى للتحذير عما لا يتوقع فيه مكروه ولا يكون في مخالفة الامر خوف الفتنة او العذاب الا اذا كان المامور به واجبا اذ لا محذور في ترك غير الواجب لا يقال هذا انما يتم على تقدير وجوب الخوف والحذر لقوله تعالى فليحذر الذين وهو اول المسئلة وعين النزاع وعلى تقدير كون امره عاما وهو ممنوع بل هو مطلق ولا نزاع في كون بعض الاوامر للوجوب لانا نقول لا نزاع في ان الامر قد يستعمل للايجاب في الجملة والامر بالحذر من هذا القبيل بقرينة السياق فانه لا معنى ههنا للندب او الاباحة بل الحذر عن اصابة المكروه واجب وامره مصدر مضاف من غير دلالة على معهود فيكون عاما لا مطلقا وعلى تقدير كونه مطلقا يتم المطلوب لان المدعى ان الامر المطلق للوجوب ولا نزاع في انه قد يكون لغيره مجازا بمعونة القرائن والاقرب ان يقال المفهوم من الآية التهديد على مخالفة الامر والحاق الوعيد بها فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما وتركا للواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد ومنها قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم الضمير في لهم لمؤمن ومؤمنة جمع لعمومهما بالوقوع في سياق النفي وفي امرهم لله ورسوله جمع للتعظيم والمعنى ما صح لهم ان يختاروا من امرهما شيئا ويتمكنوا من تركه بل يجب عليهم المطاوعة وجعل اختيارهم تبعا لاختيارهما في جميع اوامرهما بدليل وقوع الامر نكرة في سياق الشرط مثل ان جاءك رجل فاكرمه هذا اولى من القول بوقوعه في سياق النفي ثم لا بد ههنا من بيان امرين احدهما ان القضاء ههنا بمعنى الحكم وحقيقته اتمام الشيء قولا كما في قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه اي حكم او فعلا كما في قوله فقضاهن سبع سموات اي خلقهن واتقن امرهن ولا يخفى ان الاسناد الى الرسول يأبى هذا المعنى فتعين الاول واما اطلاقه على تعلق الارادة في الآية بوجود الشيء من حيث انه يوجبه فمجاز وثانيهما ان المراد من الامر ههنا القول دون الفعل والشيء على ما ذكروا في قوله تعالى اذا قضى امرا اي اراد شيئا وذلك لانه لو اريد فعلا او شيئا فلا معنى لنفي خيرة المؤمنين منه ولو اريد حكم بفعل وشيء احتيج الى تقدير الباء وهو خلاف الاصل وعلى تقدير ارتكابه لا يصح نفي الخيرة على الاطلاق لجواز ان يكون الحكم بندب فعل شيء او اباحته فتثبت الخيرة وعلى تقدير ان يكون الحكم بفعل موجبا لنفي الخيرة يثبت المدعى وهو ان الامر بالشيء يقتضي نفي الخيرة للعباد



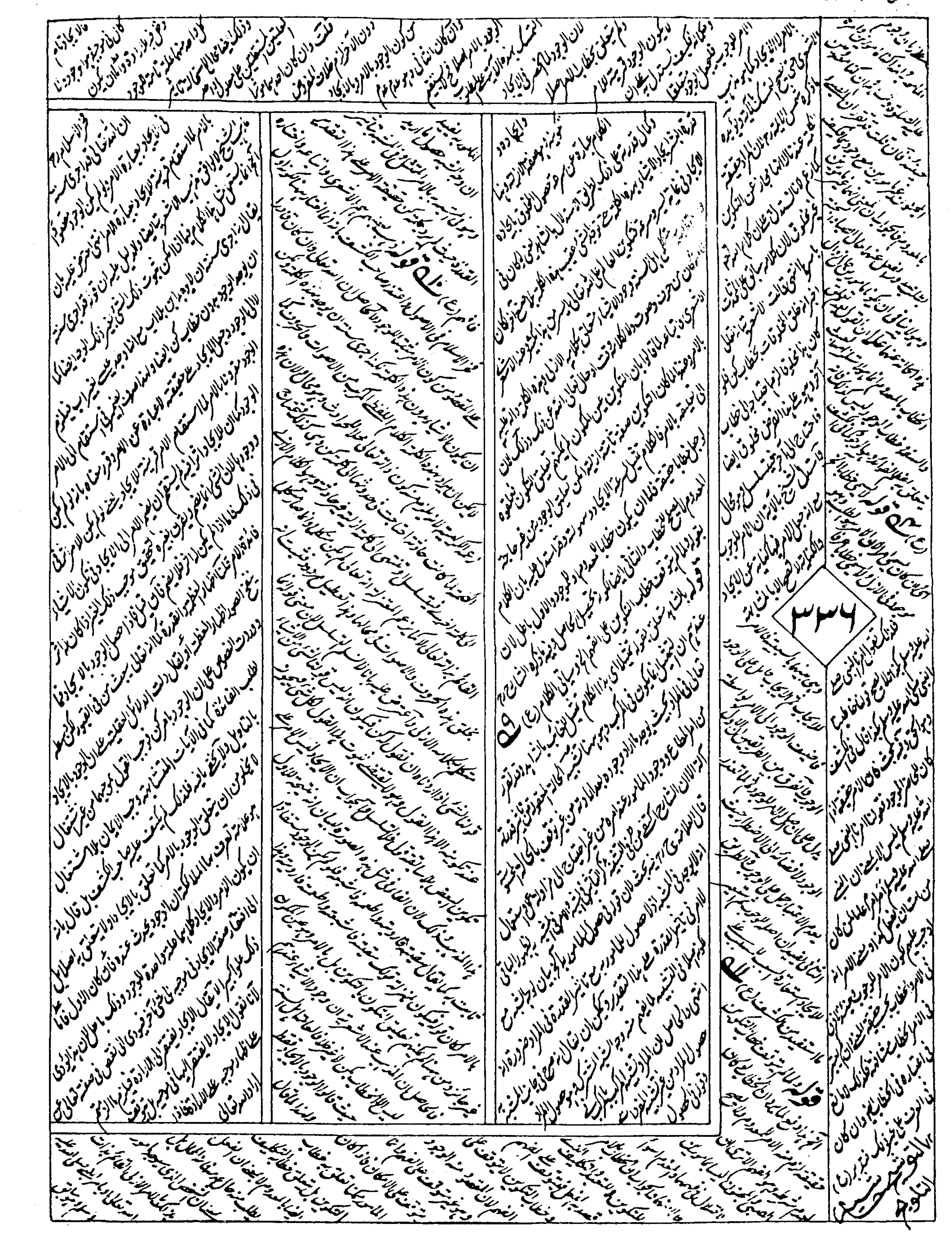


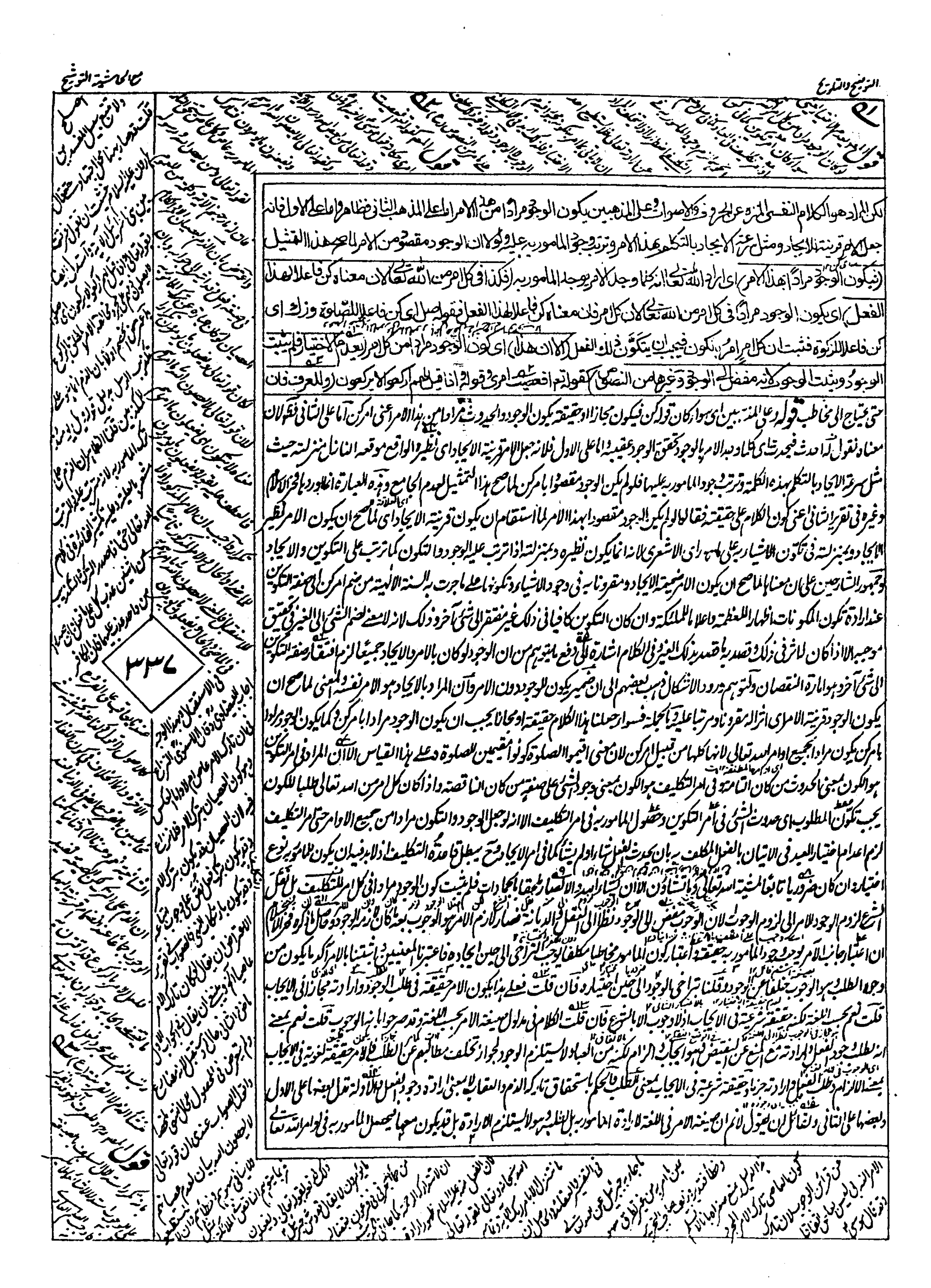


لانه ان اريد الفعل فاما ان يراد فعل القاضي او المقضي عليه والاول لايليق لان الله تعالى اذا فعل فعلا فلا معنى لنفي الخيرة وان اريد فعل المقضي عليه فالمراد اذا قضى بامر فالاصل عدم تقدير الباء وايضا يكون المعنى اذا حكم بفعل لا تكون لهم الخيرة والحكم بفعل مطلقا لا يوجب نفي الخيرة اذ يمكن ان يكون الحكم باباحة فعل وندبه وان اوجب ذلك فهو المدعى فعلم ان المراد بالامر ما ذكرنا لا الفعل (وما منعك ان لا تسجد اذ امرتك) فالذم على تركه يوجب الوجوب (وانما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وهذا حقيقة لا مجاز عن سرعة الايجاد) وذهب الشيخ الامام ابو منصور الى ان هذا مجاز عن سرعة الايجاد والمراد بالقول التمثيل لا حقيقة القول وذهب فخر الاسلام الى ان حقيقة الكلام مرادة بان اجرى الله تعالى سنته في تكوين الاشياء ان يكون بهذه الكلمة

ولزوم المتابعة والانقياد فظهر ان المراد من الامر في قوله تعالى من امرهم هو القول المخصوص اما بمعنى المصدر او نفس الصيغة سواء حمل امر انصبابا على المصدر او التمييز لما في الحكم من الابهام او الحال على ان المصدر بمعنى اسم فاعل كما تقول جاءني زيد راكبا فاعجبني ركوبه منها قوله ما منعك ان لا تسجد اي ما منعك من السجود على زيادة لا او ما دعاك الى ترك السجود مجازا لان المانع من الشيء داع الى نقيضه والاستفهام للتوبيخ والانكار والاعتراض وهو انما يتوجه على تقدير كون الامر للايجاب ليستحق تاركه الذم والافله ان يقول انك ما الزمتني السجود فعلام اللوم والانكار والتوبيخ فان قلت هذا لا يدل الا على كون الامر بالسجود للوجوب لا نزاع لاصحي في استعمال الامر لذلك وانما النزاع في كونه حقيقة له وخاصا به قلت اطلاق قوله اسجدوا لآدم من غير قرينة مع قوله اذ امرتك دون ان يقول اذ امرتك امر ايجاب الزام دليل على ان الامر المطلق للوجوب وهو المدعى اذ لا نزاع في ان المقيد بالقرينة يستعمل في غير الايجاب مجازا ومنها قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ذهب اكثر المفسرين الى ان هذا الكلام مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا للغائب اعني تاثير قدرته في المراد بالشاهد اعني امر المطاع للمطيع في حصول المامور به من غير امتناع وتوقف ولا افتقار الى مزاولة عمل واستعمال آلة وليس ههنا قول ولا كلام وانما وجود الاشياء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة وذهب بعضهم الى انه حقيقة وان الله تعالى قد اجرى سنته في تكوين الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكوينها بغيرها والمعنى نقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلي القائم بذات الله تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات والحروف لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر ويتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحروف بذات الله تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على اعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم بل خطاب التكليف ايضا ازلي فلا بد ان يتعلق بالمعدوم على معنى ان الشخص الذي سيوجد مامور بذلك وبعضهم على ان الكلام لا يسمى خطابا

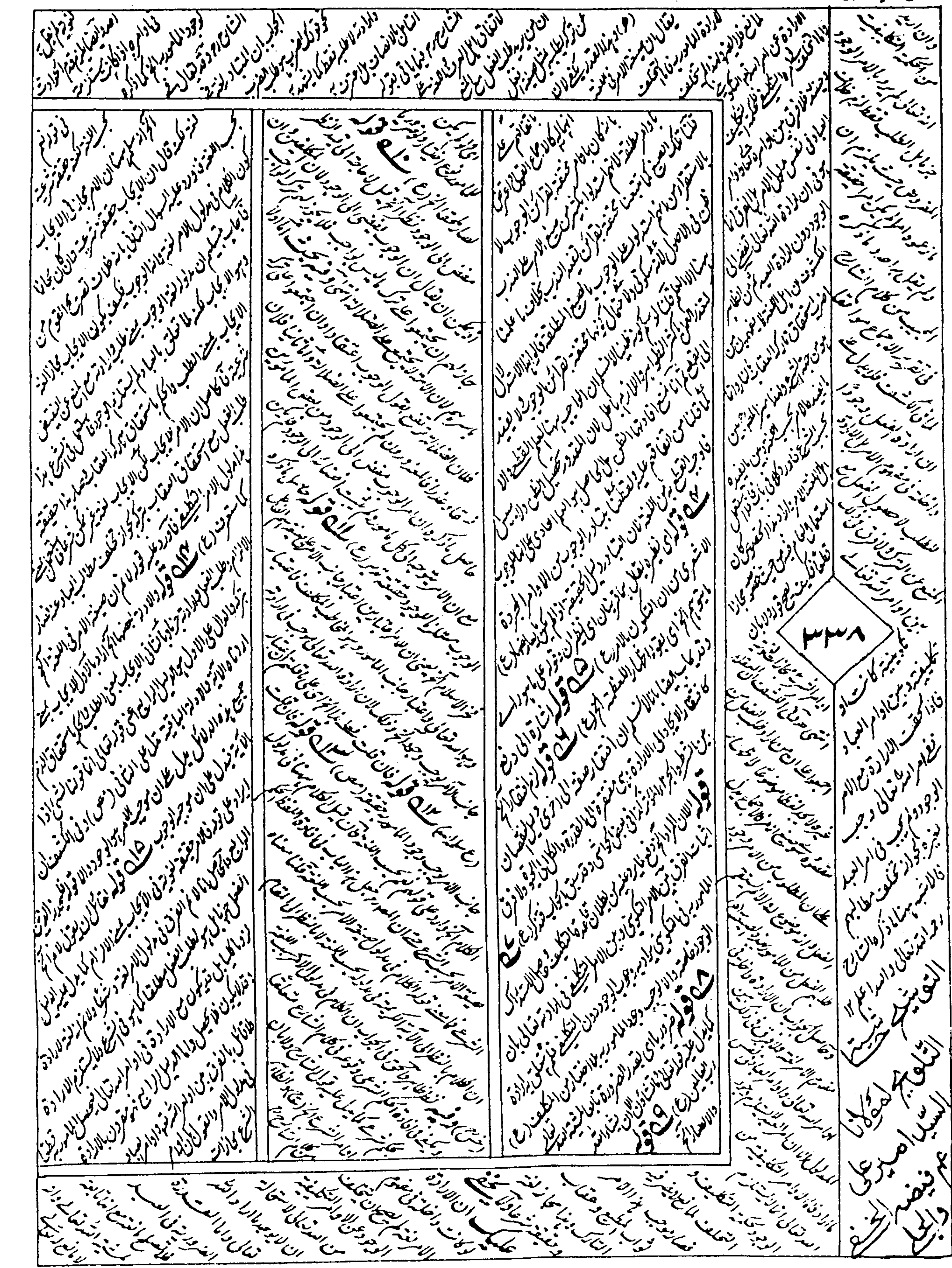
٣٣٥





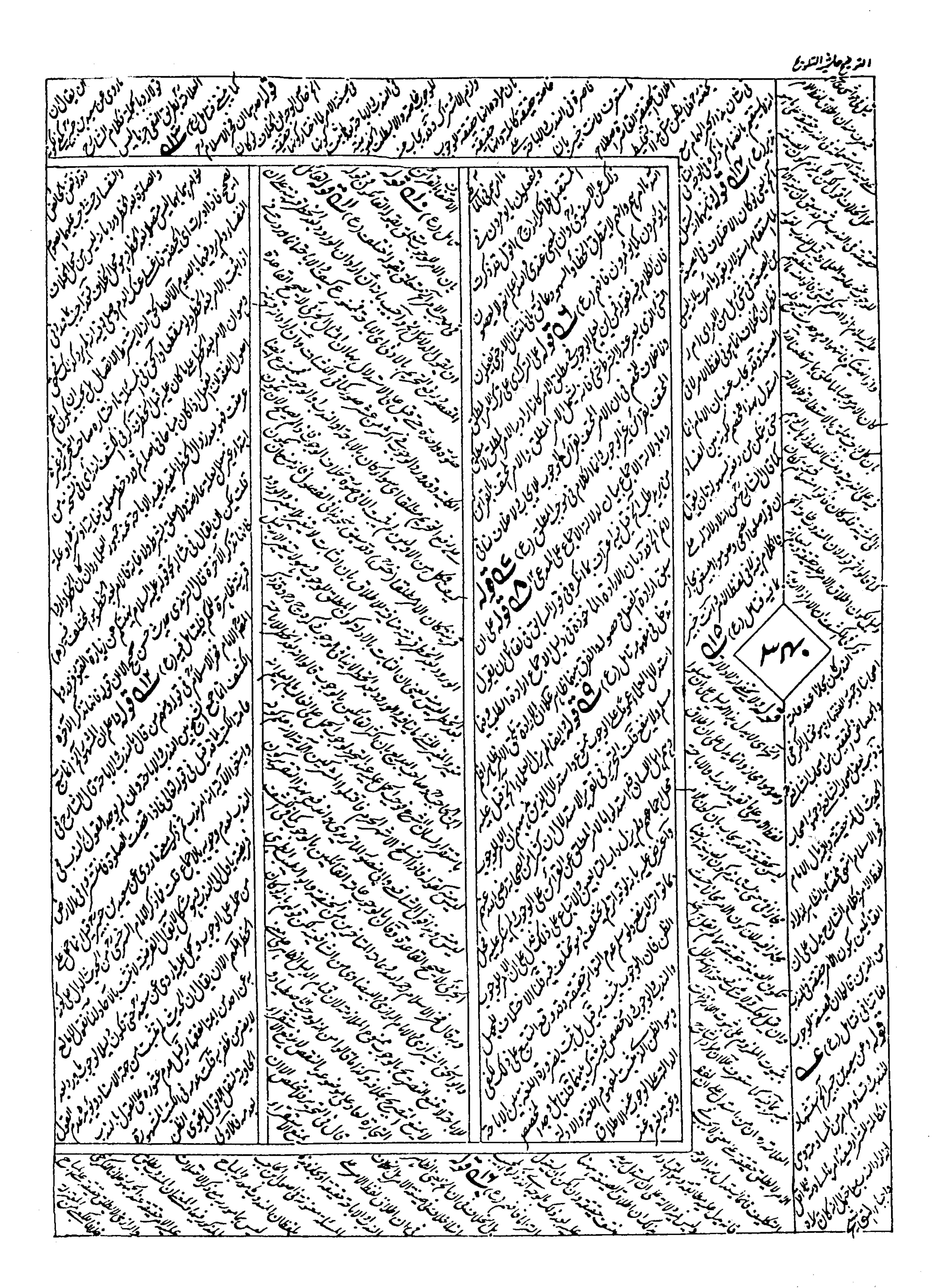
لكن المراد هو الكلام النفسي المنزه عن الحروف والاصوات وعلى المذهبين يكون الوجود مرادا من هذا الامر اما على المذهب الثاني فظاهر واما على الاول فانه جعل الامر قرينة للايجاد ومثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذا الامر وترتب وجود المامور به عليه ولو لا ان الوجود مقصود من الامر لما صح هذا التمثيل (فيكون الوجود مرادا بهذا الامر) اي اراد الله تعالى انه كلما وجد الامر يوجد المامور به (فكذا في كل امر من الله تعالى لان معناه كن فاعلا لهذا الفعل) اي يكون الوجود مرادا في كل امر من الله تعالى لان كل امر فان معناه كن فاعلا لهذا الفعل فقوله صل اي كن فاعلا للصلوة وزك اي كن فاعلا للزكوة فثبت ان كل امر امر بكن فيجب ان يكون ذلك الفعل (الا ان هذا) اي كون الوجود مرادا من كل امر (بعدم الاختيار فلم يثبت الوجوب وثبت الوجوب لانه مفض الى الوجود وغيرها من النصوص) كقوله تعالى افعصيت امري وقوله اذا قيل لهم اركعوا لا يركعون (وللعرف فان

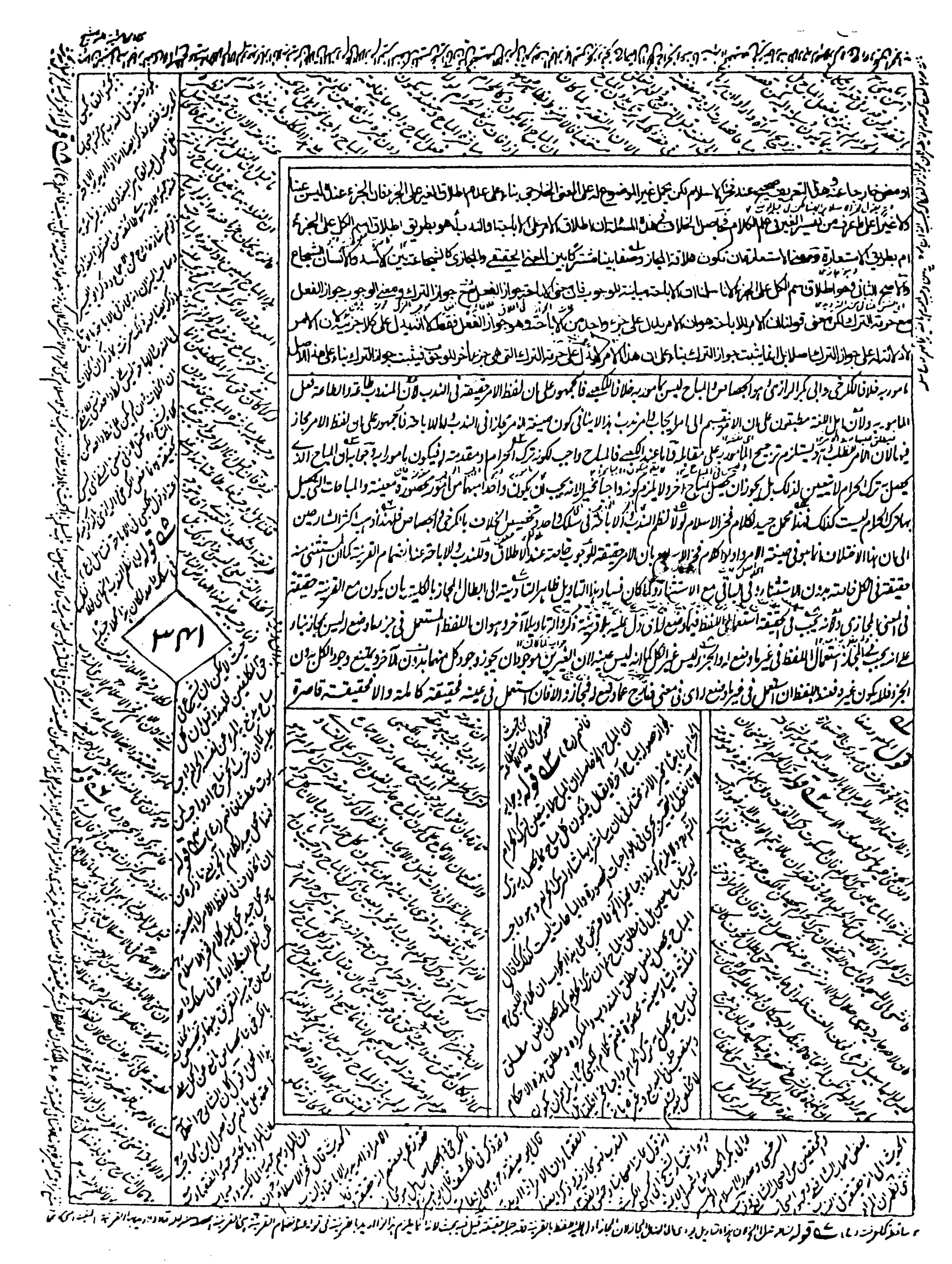
حتى يحتاج الى مخاطب قوله وعلى المذهبين اي سواء كان قوله كن فيكون مجازا او حقيقة يكون الوجود والحدوث مرادا من هذا الامر اعني امر كن اما على الثاني فلان معناه نقول له احدث فيحدث شيء كلما وجد الامر يوجد الوجود تحقق الوجود عقيبه واما على الاول فلانه جعل الامر قرينة الايجاد اي نظيره والواقع موقعه النازل منزلته حيث مثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذه الكلمة وترتب وجود المامور به عليها فلو لم يكن الوجود مقصودا بامر كن لما صح هذا التمثيل لعدم الجامع وهذه العبارة انما اوردها فخر الاسلام وغيره في تقرير الثاني اعني كون الكلام على حقيقته فقالوا لو لم يكن الوجود مقصودا بهذا الامر لما استقام ان يكون قرينة الايجاد اي لما صح ان يكون الامر نظير الايجاد وبمنزلته في تكون الاشياء على ما هو راي الاشعري لانه انما يكون نظيره وبمنزلته اذا ترتب عليه الوجود والتكون كما ترتب على التكوين والايجاد وجمهور الشارحين على ان معناه لما صح ان يكون الامر صيغة الايجاد ومقرونا به في وجود الاشياء وتكونها على ما جرت به السنة الالهية من ضم امر كن الى صفة التكوين عند ارادة تكون المكونات اظهارا للعظمة واعلاما للملائكة وان كان التكوين كافيا في ذلك غير مفتقر الى شيء آخر وذلك لانه لا معنى لضم الشيء الى الغير في تحقيق موجبه الا اذا كان له اثر في ذلك وقصد به ما قصد بذلك الغير في الكلام اشارة الى دفع ما يتوهم من ان الوجود لو كان بالامر والايجاد جميعا لزم افتقار صفة التكوين الى شيء آخر وهو امارة النقصان ولتوهم ورود الاشكال ذهب بعضهم الى ان ضمير يكون للوجود دون الامر وان المراد بالايجاد هو الامر نفسه والمعنى لما صح ان يكون الوجود قرينة الامر اي اثره مقرونا ومرتبا عليه بالجملة فسواء حملنا هذا الكلام حقيقة او مجازا يجب ان يكون الوجود مرادا بامر كن وكما يكون الوجود مرادا بامر كن يكون مرادا بجميع اوامر الله تعالى لانها كلها من قبيل امر كن لان معنى اقيموا الصلوة كونوا مقيمين للصلوة وعلى هذا القياس الا ان المراد في امر التكوين هو الكون بمعنى الحدوث من كان التامة وفي امر التكليف هو الكون بمعنى وجود الشيء على صفة من كان الناقصة واذا كان كل امر من الله تعالى طلبا للكون يجب تكون المطلوب اي حدوث الشيء في امر التكوين وحصول المامور به في امر التكليف الا انه لو جعل الوجود والتكون مرادا من جميع الاوامر حتى امر التكليف لزم انعدام اختيار العبد في الاتيان بالفعل المكلف به بان يحدث الفعل شاء او لم يشا كما في امر الايجاد وح يبطل قاعدة التكليف اذ لا بد فيه ان يكون للمامور به نوع اختيار ان كان ضروريا تابعا لمشية الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله الا اختيار ملحقا بالجمادات فلم يثبت كون الوجود مرادا في كل امر للتكليف بل نقل الشرع لزوم الوجود للامر الى لزوم الوجوب لان الوجوب مفض الى الوجود ونظرا الى الفعل في الديانة فصار لازم الامر هو الوجوب بعد ما كان لازمه الوجود وحاصل ما ذكره فخر الاسلام ان اعتبار جانب الامر يوجب وجود المامور به حقيقة واعتبار كون المامور مخاطبا مكلفا يوجب التراخي الى حين ايجاده فاعتبرنا المعنيين واثبتنا بالامر آكد ما يكون من وجوه الطلب وهو الوجوب خلفا عن الوجود وقلنا بتراخي الوجود الى حين اختياره فان قلت فعلى هذا يكون الامر حقيقة في طلب الوجود وارادته مجازا في الايجاب قلت نعم بحسب اللغة لكنه حقيقة شرعية في الايجاب اذ لا وجوب الا بالشرع فان قلت الكلام في مدلول صيغة الامر بحسب اللغة وقد صرحوا بانه الوجوب قلت نعم بمعنى انه طلب وجود الفعل والمراد ترتب المنع عن النقيض فهو ايجاب والزام لكنه من العباد لا يستلزم الوجود لجواز تخلف مطالبهم عن الطلب فالامر حقيقة لغوية في الايجاب بمعنى الالزام وطلب الفعل مع ارادته جزما وحقيقة شرعية في الايجاب بمعنى الطلب والحكم باستحقاق تاركه الذم والعقاب لا بمعنى ارادة وجود الفعل وهذا اولى بتنزيل ما نقل عن بعضهم على الاول وبعضهم على الثاني وللقائل ان يقول لا نم ان صيغة الامر في اللغة للارادة انما هو للطلب وهو لا يستلزم الارادة بل قد يكون معها فيحصل المامور به في اوامر الله تعالى



كمن يريد طلب الفعل جزما يطلب بهذا اللفظ **مسئلة** وكذا بعد الحظر لما قلنا وقيل للندب كما في وابتغوا من فضل الله اى اطلبوا الرزق
وقيل للاباحة كما في فاصطادوا وقلنا ثبت ذلك بالقرينة) اى الندب والاباحة في الايتين ثبتا بالقرينة فان الابتغاء والاصطياد انما
امر بهما لحق العباد ومنفعتهم فلا ينبغي ان يثبتا على وجه تنقلب المنفعة مضرة بان يجب عليهم (**مسئلة** واذا اريد به الاباحة
او الندب فاستعارة عند البعض وفي الجامع جواز الفعل كالاطلاق اسم الكل على البعض لان الاباحة مباينة للوجوب لا جزؤه) اعلم ان الامر اذا كان حقيقة
في الوجوب فاذا اريد به الاباحة او الندب يكون بطريق المجاز لا محالة لانه اريد به غير ما وضع له وقد ذكر فخر الاسلام في هذه المسئلة اختلافا فعند الكرخي
والجصاص مجاز فيهما وعند البعض حقيقة فيهما وقد اختار فخر الاسلام هذا وتاويله ان المجاز في اصطلاحه لفظ اريد به معنى خارج عن الموضوع له
اما اذا اريد به جزء الموضوع له فلا يسميه مجازا بل يسميه حقيقة قاصرة والذي يدل على هذا الاصطلاح قوله في هذا الموضع ان معنى الاباحة
والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير اما في اصطلاح غيره من العلماء فالمجاز لفظ اريد به غير ما وضع له سواء كان جزءه

او لم يكون به دونها فلا يحصل ولا قائل بالفرق بين اوامر الله واوامر العباد في نفس مدلول اللفظ ولا بان اوامر الشرع مجازات لغوية وايضا لو كان امر كن لطلب وجود
الحادث والارادة تكونه من غير تخلف وتراخ وكان ازليا يلزم قدم الحوادث وايضا اذ لكان ازليا لم يصح ترتبه على تعلق الارادة بوجود الشئ على ما ينبئ عنه
الاية فالاولى ان الكلام مجاز وتمثيل لسرعة التكوين من غير قول وكلام ومنها قوله تعالى افعصيت امري اى اتركت موجبه دل على ان تارك المامور به عاص
وكل عاص يستحق الوعيد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها اى ماكثا المكث الطويل والوعيد على الترك دليل الوجوب ومنها قوله تعالى اذا
قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفة الامر المطلق وهو معنى الوجوب فان قيل من اين يعلم ان الوعيد والذم على ترك المامور به ولو سلم فمن اين يعلم
الوجوب في مطلق الامر قلنا من ترتب الوعيد والذم على نفس مخالفة الامر المطلق واما دلالة الاجماع على ان موجب الامر المطلق هو الوجوب فلاتفاق اهل اللغة
والعرف على ان من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه يطلبه بمثل صيغة افعل ليدل على انه يطلب الفعل جزما وهو الوجوب وايضا لم يزل العلماء يستدلون
بصيغة الامر على الوجوب من غير نكير وهذا القدر كاف في اثبات مدلولات الالفاظ **قوله مسئلة** اختلف القائلون بان الامر للوجوب في موجب الامر بالشئ
بعد حظره وتحريمه فالمختار انه ايضا للوجوب بالدلائل المذكورة فانها لا تفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره وللقائل ان يقول الدلائل انما هي في الامر المطلق
والورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب او الندب زيادة لا بد لهما من دليل وقيل للندب كالامر
بطلب الرزق وكسب المعيشة بعد الانصراف عن الجمعة وعن سعيد بن جبير اذا انصرفت عن الجمعة فساوم بشئ وان لم تشتره وقيل للاباحة كالامر بالاصطياد بعد
الاحلال واجيب بان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية لجواز ان يثبت الندب او الاباحة من الايتين بمعونة القرينة وهي ان مثل الكسب والاصطياد انما
شرع حقا للعبد فلو وجب لصار حقا عليه فيعود على موضوعه بالنقض وذكر الامام السرخسي ان قوله تعالى وابتغوا من فضل الله للايجاب لما روي عن رسول الله عليه السلام
انه قال طلب الكسب بعد الصلوة هو الفريضة بعد الفريضة وتلا قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة واعلم ان المشهور في كتب الاصول ان الامر المطلق بعد الحظر للاباحة
عند الاكثرين وللوجوب عند البعض وذهب البعض الى التوقف وليس القول بكونه للندب مما ذهب اليه البعض ولا نزاع في الحمل على ما يقتضيه المقام وعند انضمام القرينة **قوله**
مسئلة قال فخر الاسلام اذا اريد بالامر الاباحة او الندب فقد زعم بعضهم انه حقيقة وقال الكرخي والجصاص انه مجاز والظاهر ان هذا الاختلاف ليس في
صيغة الامر من وجهين احدهما ان فخر الاسلام بعدما اثبت كونها حقيقة للوجوب خاصة ونفى الاشتراك اختار القول الاول وهو ان الامر حقيقة اذا اريد به الاباحة
او الندب وقال هذا اصح وثانيهما انه استدل على كونه مجازا بصحة النفي مثل ما امرت بصلوة الضحى وصوم ايام البيض ولا يخفى انه لا دلالة له في هذا على كون صلوا
صلوة الضحى او صوموا ايام البيض مجازا وانما يدل على ان اطلاق لفظ الامر على هذه الصيغة ليس بحقيقة بل الخلاف في ان اطلاق لفظ امر على الصيغة
المستعملة في الاباحة او الندب كما في قوله تعالى كلوا واشربوا وقوله تعالى فكاتبوهم ونحو ذلك حقيقة او مجاز وهذا ما ذكر في اصول ابن الحاجب وغيره ان المندوب



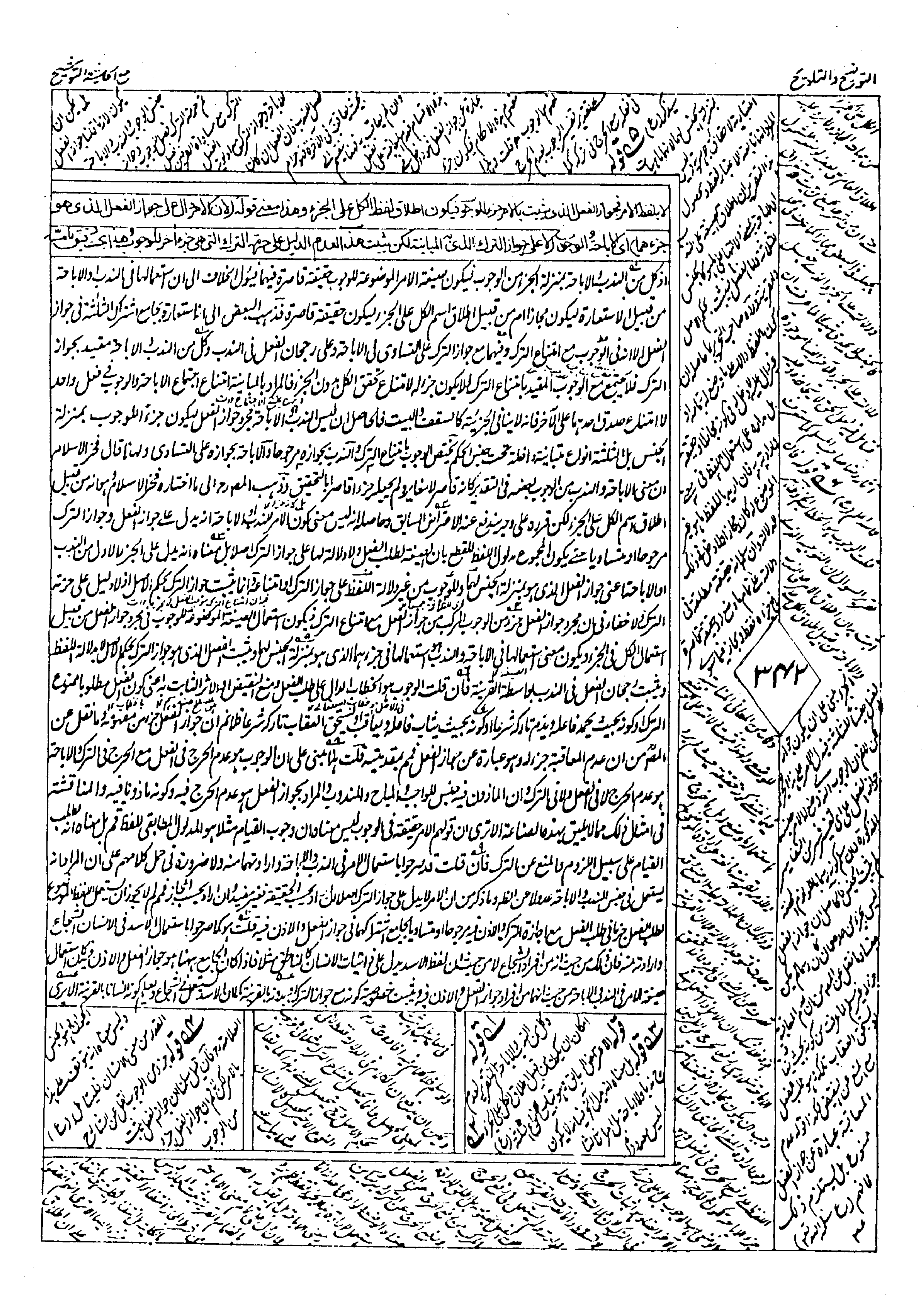


او معنى خارج عنه وهذا التعريف صحيح عند فخر الاسلام لكن يحمل غير الموضوع له على المعنى الخارجي بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء فان الجزء عنده ليس عينا
ولا غيرا على ما عرف من تفسير الغيرين في علم الكلام فيحصل الخلاف في هذه المسئلة ان اطلاق الامر على الاباحة والندب هو بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء
ام بطريق الاستعارة ومعناها استعارة ان تكون علاقة المجاز وصفا بينا مشتركا بين المعنى الحقيقي والمجازي كالشجاعة بين الاسد والانسان الشجاع
والاصح الثاني وهو اطلاق اسم الكل على الجزء لان الاباحة مباينة للوجوب فان معنى الاباحة جواز الفعل مع جواز الترك ومعنى الوجوب جواز الفعل
مع حرمة الترك لكن معنى قولنا ان الامر للاباحة هو ان الامر يدل على جزء واحد من الاباحة وهو جواز الفعل فقط لا انه يدل على كلا جزئيها لان الامر
لا دلالة له على جواز الترك اصلا بل انما يثبت جواز الترك بناء على ان هذا الامر لا يدل على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب فيثبت جواز الترك بناء على ان الاصل

مامور به خلافا للكرخي وابي بكر الرازي هو الجصاص والمباح ليس بمامور به خلافا للكعبي فالجمهور على ان لفظ الامر حقيقة في الندب لان المندوب طاعة والطاعة فعل
المامور به ولان اهل اللغة متفقون على ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر ندب هذا لا ينافي كون صيغة الامر مجازا في الندب واما الاباحة فالجمهور على ان لفظ الامر مجاز
فيها لان الامر يتطلب ويستلزم ترجيح المامور به على مقابله واما عند الكعبي فالمباح واجب لكونه ترك الحرام ومقدمته فيكون مامورا به وجوابه ان المباح الذي
يحصل به ترك الحرام لا يتعين لذلك بل يجوز ان يحصل بمباح آخر ولا يلزم كونه واجبا مخيرا لانه يجب ان يكون واحدا مبهما من امور محصورة معينة والمباحات التي يحصل
بها ترك الحرام ليست كذلك فهذا محمل جيد لكلام فخر الاسلام لو لا نظم الندب والاباحة في سلك واحد وتخصيص الخلاف بالكرخي والجصاص فلهذا ذهب اكثر الشارحين
الى ان هذا الاختلاف انما هو في صيغة الامر واولوا كلام فخر الاسلام بان الامر حقيقة للوجوب خاصة عند الاطلاق وللندب والاباحة عند انضمام القرينة كما ان المستثنى منه
حقيقة في الكل خاصة بدون الاستثناء وفي الباقي مع الاستثناء ورد بما كان فساد هذا التاويل ظاهر لتاديته الى ابطال المجاز بالكلية بان يكون مع القرينة حقيقة
في المعنى المجازي ولانه يجب في الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له لا في ما دل عليه بقرينة وذكروا تاويلا آخر وهو ان اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له ليس بمجاز بناء
على انه يجب في المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل لانه ليس معناه ان الغيرين موجودان يجوز وجود كل منهما بدون الآخر ويمتنع وجود الكل بدون
الجزء فلا يكون غيره فعنده اللفظ ان استعمل في غير ما وضع له اي في معنى خارج عما وضع له فمجاز والا فان استعمل في عينه فحقيقة كاملة والا فحقيقة قاصرة

٣٤١

2



لا بلفظ الامر فجواز الفعل الذي يثبت بالامر جزء للوجوب فيكون اطلاق لفظ الكل على الجزء وهذا معنى قوله (لان كلا منهما لا يحرا الى جواز الفعل الذي هو

جزءهما) اي الاباحة والوجوب (الا على جواز الترك الذي به المباينة لكن يثبت هذا العدم بالدليل على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب هذا اي تمامه

اذ كل من الندب والاباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فيكون صيغة الامر الموضوعة للوجوب حقيقة قاصرة فيهما فيؤول الخلاف الى ان استعمالها في الندب والاباحة

من قبيل الاستعارة فيكون مجازا ام من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء فيكون حقيقة قاصرة فذهب البعض الى انها استعارة بجامع اشتراك الثلاثة في جواز

الفعل الا ان في الوجوب مع امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك على التساوي في الاباحة وعلى رجحان الفعل في الندب وكل من الندب والاباحة مقيد بجواز

الترك فلا يجتمع مع الوجوب المقيد بامتناع الترك فلا يكون جزءا له لامتناع تحقق الكل بدون الجزء فالمراد بالمباينة امتناع اجتماع الاباحة والوجوب في فعل واحد

لا امتناع صدق احدهما على الآخر فانه لا ينافي الجزئية كالسقف والبيت فالحاصل ان ليس الندب او الاباحة مجرد جواز الفعل ليكون جزء الوجوب بمنزلة

الجنس بل الثلاثة انواع متباينة داخلة تحت جنس الحكم تختص الوجوب بامتناع الترك والندب بجوازه مرجوحا والاباحة بجوازه على التساوي ولهذا قال فخر الاسلام

ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير ولم يجعله جزءا قاصرا بالتحقيق وذهب المصنف رحمه الله الى ما اختاره فخر الاسلام من انه من قبيل

اطلاق اسم الكل على الجزء لكن قرره على وجه يندفع عنه الاعتراض السابق وحاصله انه ليس معنى كون الامر للندب او الاباحة انه يدل على جواز الفعل وجواز الترك

مرجوحا او متساويا حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انه يدل على الجزء الاول من الندب

او الاباحة اعني جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك او امتناعه وانما يثبت جواز الترك بحكم الاصل اذ لا دليل على حرمته

الترك او الاختيار في ان مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك فيكون استعمال الصيغة الموضوعة للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل

استعمال الكل في الجزء ويكون معنى استعمالها في الاباحة والندب استعمالها في جزءهما الذي هو بمنزلة الجنس لها ويثبت الفصل الذي هو جواز الترك بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ

ويثبت رجحان الفعل في الندب بواسطة القرينة فان قلت الوجوب هو الخطاب الدال على طلب الفعل ومنع النقيض او الاثر الثابت به اعني كون الفعل مطلوبا ممنوع

الترك او كونه بحيث يحمد فاعله ويذم تاركه شرعا او كونه بحيث يثاب فاعله ويعاقب او يستحق العقاب تاركه شرعا فلا نم ان جواز الفعل جزء من مفهومه وما نقل عن

المصنف من ان عدم المعاقبة جزء له وهو عبارة عن جواز الفعل فمم بمقدمتيه قلت هذا مبني على ان الوجوب هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك والاباحة

هو عدمها الحرج لا في الفعل ولا في الترك وان المأذون فيه جنس للواجب والمباح والمندوب والمراد بجواز الفعل هو عدم الحرج فيه وكونه مأذونا فيه والمناقشة

في امثال ذلك مما لا يليق بهذه الصناعة الا ترى ان قولهم الامر حقيقة في الوجوب ليس معناه ان وجوب القيام مثلا هو المدلول المطابقي للفظ قم بل معناه انه لطلب

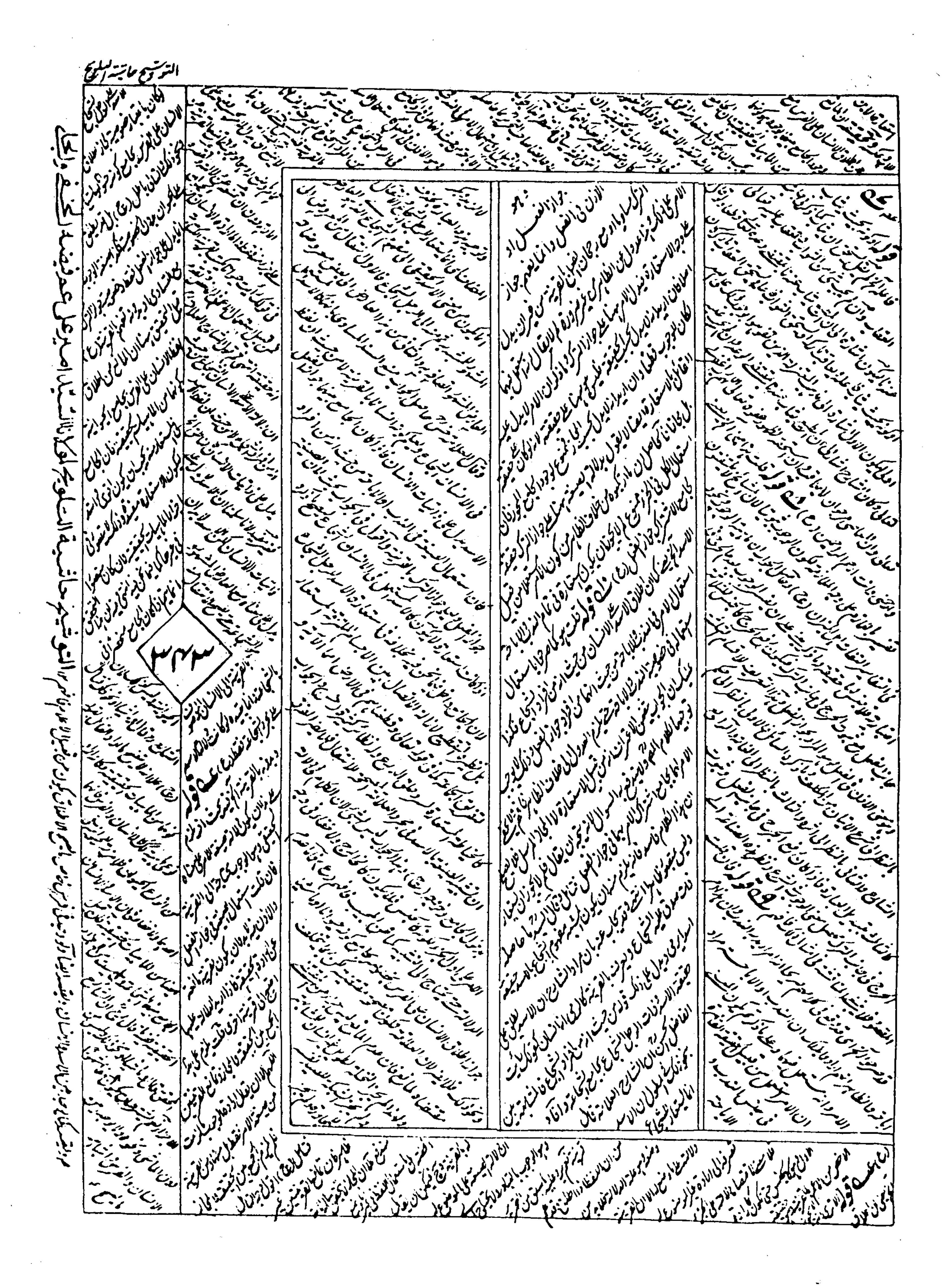
القيام على سبيل اللزوم والمنع عن الترك فان قلت قد صرحوا باستعمال الامر في الندب والاباحة وارادتهما منه ولا ضرورة في حمل كلامهم على ان المراد انه

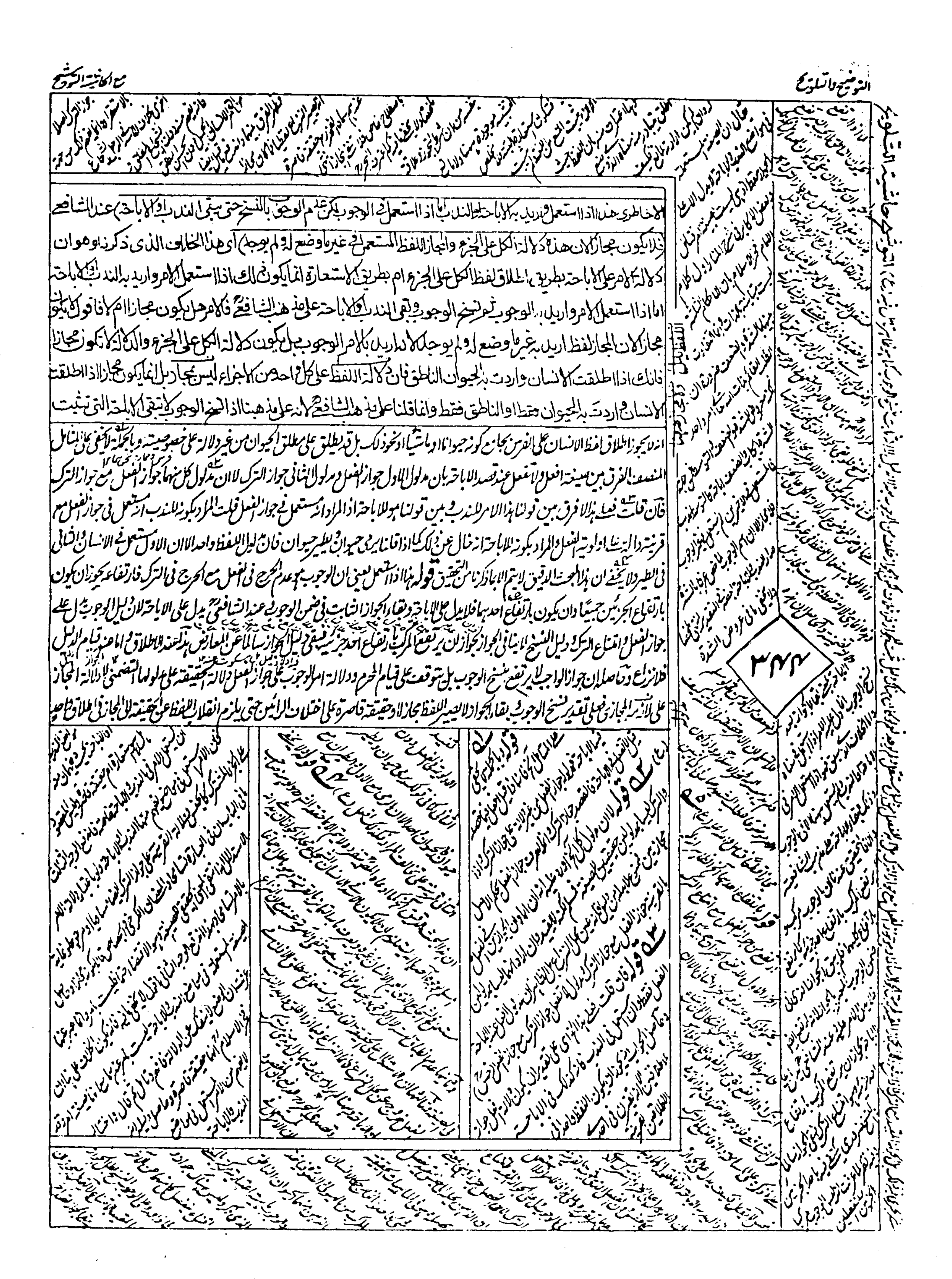
يستعمل في جنس الندب والاباحة فضلا عن النظر وما ذكر من ان الامر لا يدل على جواز الترك اصلا ان اريد بحسب الحقيقة فغير مفيد وان اريد بحسب المجاز فمم لم لا يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع

لطلب الفعل جزما في طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا او متساويا بجامع اشتراكهما في جواز الفعل والاذن فيه قلت هو كما صرحوا باستعمال الاسد في الانسان الشجاع

وارادته منه فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع لا من حيث ان لفظ الاسد يدل على اثبات الانسان كالناطق مثلا فاذا كان الجامع ههنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال

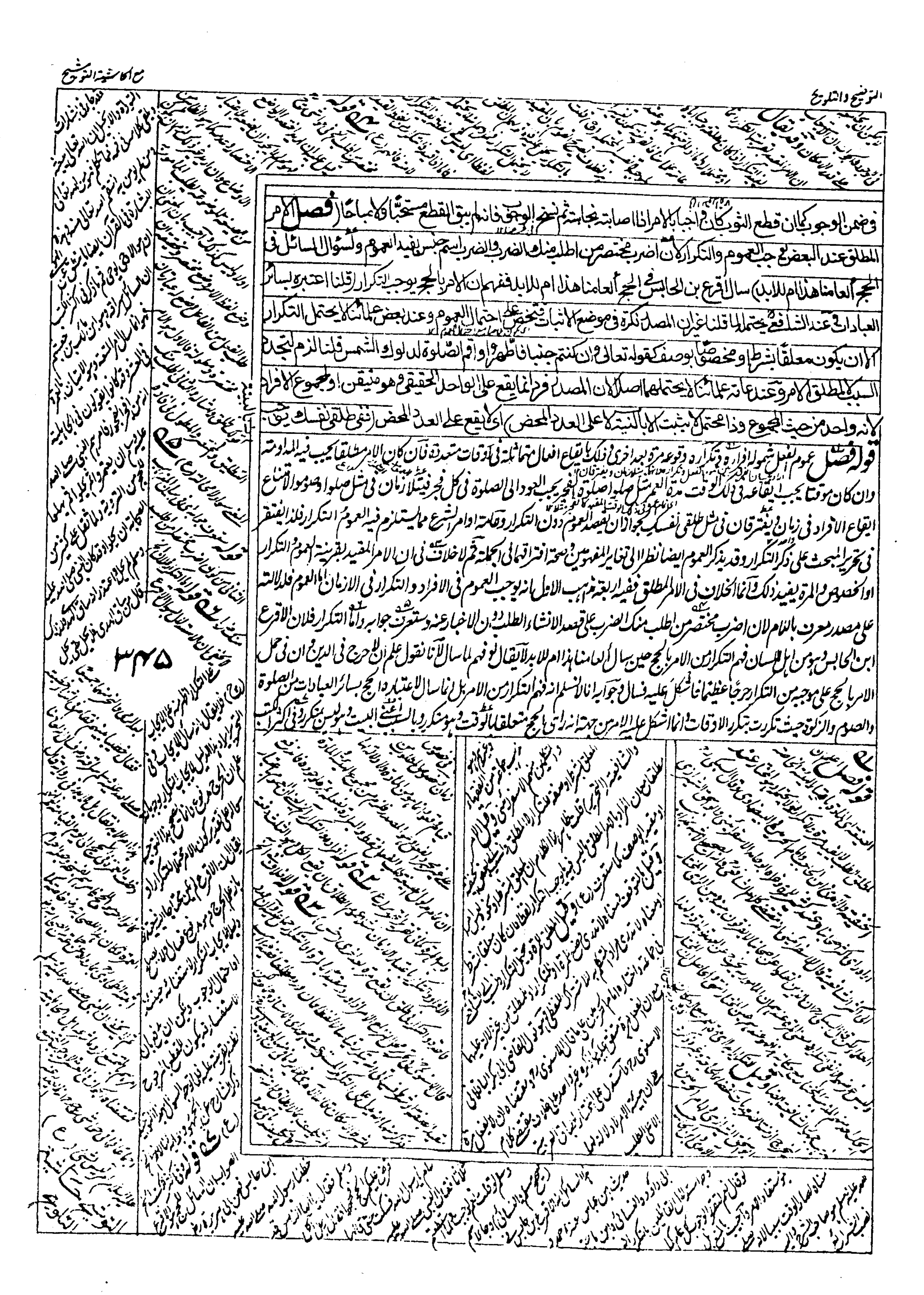
صيغة الامر في الندب والاباحة من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه ويثبت خصوصية كونه مع جواز الترك بدلالة القرينة كما ان الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة الا ترى





الاخاطري هذا اذا استعمل وهو يريد به الاباحة او الندب اما اذا استعمل في الوجوب لكن علم الوجوب بالنسخ حتى يبقى الندب او الاباحة عند الشافعي
فلا يكون مجازا لان هذه دلالة الكل على الجزء وانما المجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له ولم يوجد) اي هذا الخلاف الذي ذكرنا وهو ان
دلالة الامر على الاباحة بطريق اطلاق لفظ الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة انما يكون في ذلك اذا استعمل الامر واريد به الندب او الاباحة
اما اذا استعمل الامر واريد به الوجوب ثم نسخ الوجوب وبقي الندب او الاباحة على مذهب الشافعي فالامر هل يكون مجازا ام لا فاقول لا يكون
مجازا لان المجاز لفظ اريد به غير ما وضع له ولم يوجد لانه اريد بالامر الوجوب بل يكون دلالة الكل على الجزء والدلالة لا تكون مجازا
فانك اذا اطلقت الانسان واردت به الحيوان الناطق فان دلالة اللفظ على كل واحد من الاجزاء ليس بمجاز بل انما يكون مجازا اذا اطلقت
الانسان واردت به الحيوان فقط او الناطق فقط وانما قلنا على مذهب الشافعي لانه على مذهبنا اذا نسخ الوجوب لا تبقى الاباحة التي تثبت

انه لا يجوز اطلاق لفظ الانسان على الفرس بجامع كونه حيوانا او ماشيا او نحو ذلك بل قد يطلق على مطلق الحيوان من غير دلالة على خصوصيته وبالجملة لا يخفى على المتأمل
المنصف الفرق بين صيغة افعل ولا تفعل عند قصد الاباحة بان مدلول الاول جواز الفعل ومدلول الثاني جواز الترك لا ان مدلول كل منهما جواز الفعل مع جواز الترك
فان قلت فعلى هذا لا فرق بين قولنا هذا الامر للندب وبين قولنا هو للاباحة اذ المراد انه مستعمل في جواز الفعل قلت المراد بكونه للندب انه مستعمل في جواز الفعل مع
قرينة دالة على اولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا قلنا يرى حيوان ويطير حيوان فان مدلول اللفظ واحد الا ان الاول مستعمل في الانسان والثاني
في الطير ولا يخفى ان هذا البحث الدقيق لا يتم الا بما ذكرنا من التحقيق **قوله** هذا اذا استعمل يعني ان الوجوب هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك فارتفاعه يجوز ان يكون
بارتفاع الجزئين جميعا وان يكون بارتفاع احدهما فلا يدل على الاباحة وبقاء الجواز الثابت في ضمن الوجوب عند الشافعي يدل على الاباحة لان دليل الوجوب يدل على
جواز الفعل وامتناع الترك ودليل النسخ لا ينافي الجواز لجواز ان يرتفع المركب بارتفاع احد جزئيه فيبقى دليل الجواز سالما عن المعارض هذا تلخيص الاطلاق واما في قيام الدليل
فلا نزاع وحاصله ان جواز الواجب لا يرتفع بنسخ الوجوب بل يتوقف على قيام المحرم ودلالة امر الوجوب على جواز الفعل دلالة حقيقية على مدلولها التضمني لا دلالة المجاز
على الاثر المجازي فعلى تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا او حقيقة قاصرة على اختلاف الرأيين حتى يلزم انقلاب اللفظ عن الحقيقة الى المجاز في اطلاق واحد



فصل الامر بعد الحظر للاباحة اى اذا ورد الامر بعد الحظر يكون للاباحة اما مستحبا او لا اما مستحبا فانه لم يبق القطع مستحبا ثم نسخ الوجوب فانه امر ايجاب بالامر اذا اصابته نجاسة كما ان قطع الثوب كان فى ضمن الوجوب

المطلق عند البعض يوجب العموم والتكرار لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب والضرب اسم جنس يفيد العموم ولسؤال السائل فى

الحج العامنا هذا ام للابد) سال الاقرع بن الحابس فى الحج العامنا هذا ام للابد ففهم ان الامر بالحج يوجب التكرار (قلنا اعتبره بسائر

العبادات فى عند الشافعى يحتمله لما قلنا غير ان المصدر نكرة فى موضع الاثبات فتخص على احتمال العموم وعند بعض علمائنا لا يحتمل التكرار

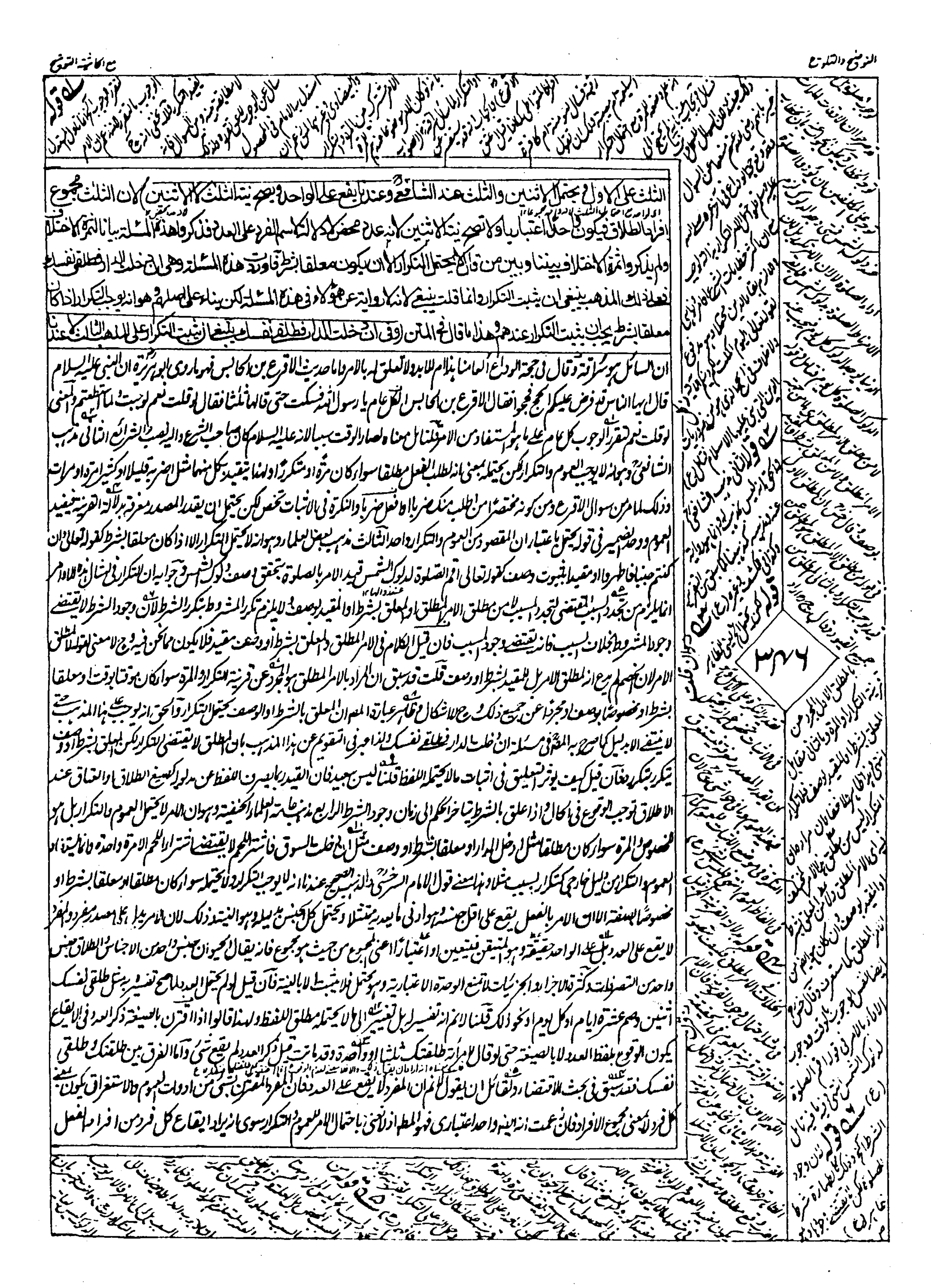
الا ان يكون معلقا بشرط او مخصوصا بوصف كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا واقم الصلوة لدلوك الشمس قلنا الزم لتجدد

السبب لا لمطلق الامر وعند عامة علمائنا لا يحتملهما اصلا لان المصدر فرد انما يقع على الواحد الحقيقى وهو متيقن او المجموع الافراد

لانه واحد من حيث المجموع وذا محتمل لا يثبت الا بالنية لا على العدد المحض) اى لا يقع على العدد المحض (ففى طلقى نفسك يقع

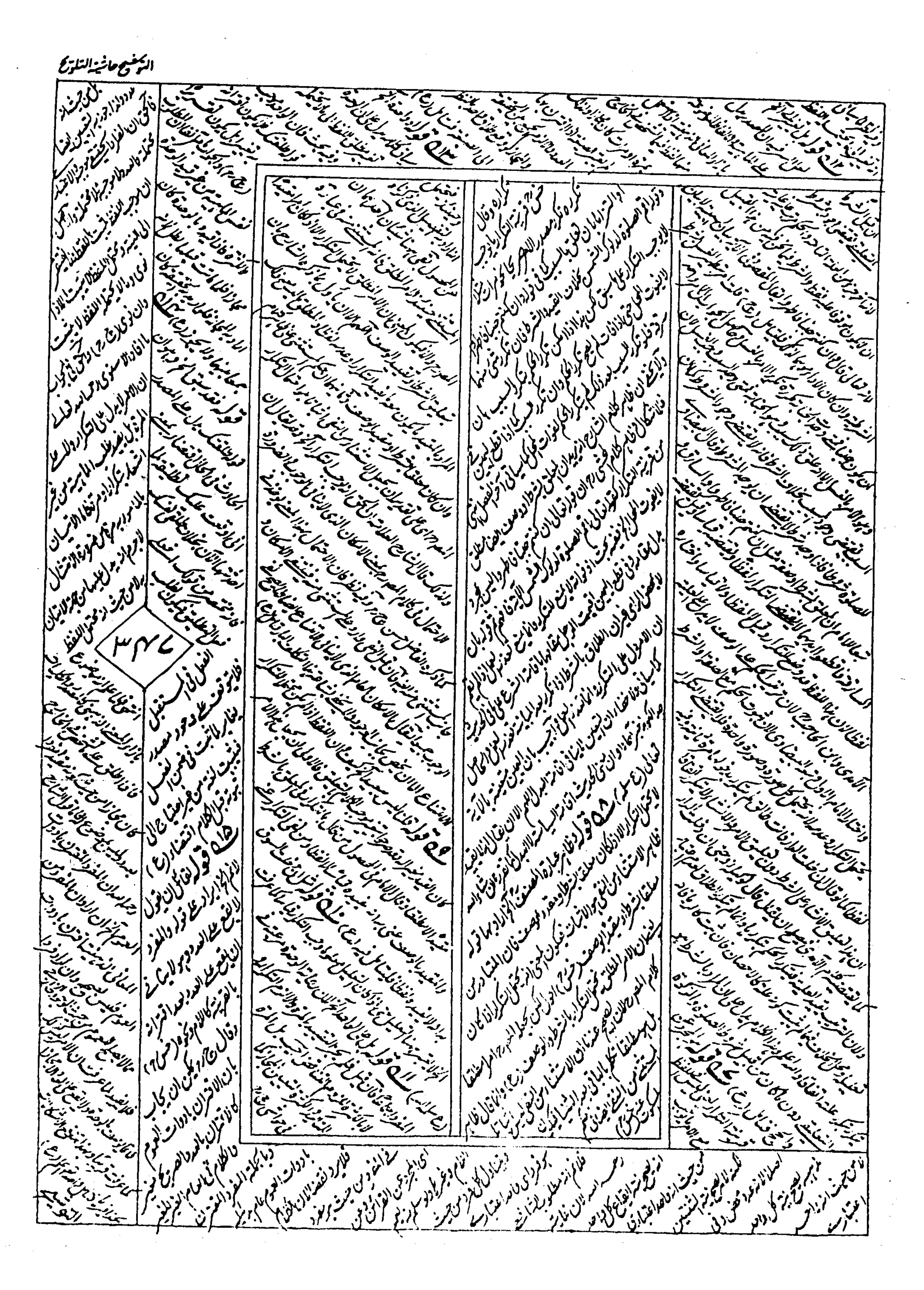
قوله فصل عموم الفعل شموله الافراد وتكراره وقوعه مرة بعد اخرى فى ذلك بايقاع افعال متماثلة فى اوقات متعددة فان كان الامر مطلقا يجب فيه المداومة وان كان موقتا يجب ايقاعه فى ذلك الوقت مدة العمر مثل صلوا الصلوة الفجر يجب العود الى الصلوة فى كل فجر فيستلزم زمان فى مثل صلوا وصوموا الاتباع ايقاع الافراد فى زمان ويفترقان فى مثل طلقى نفسك لجواز ان يقصد العموم دون التكرار وعامة اوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار فلذا اقتصر فى تحرير المبحث على ذكر التكرار وقد يذكر العموم ايضا نظرا الى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما فى الجملة ثم لا خلاف فى ان الامر المقيد بقرينة العموم والتكرار او الخصوص والمرة يفيد ذلك وانما الخلاف فى الامر المطلق ففيه اربعة مذاهب الاول انه يوجب العموم فى الافراد والتكرار فى الازمان اما العموم فلدلالته على مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب على قصد الانشاء الطلب دون الاخبار عنه وستعرف جوابه واما التكرار فلان الاقرع ابن الحابس وهو من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حين سال العامنا هذا ام للابد لا يقال لو فهم لما سال لانا نقول علم ان لا حرج فى الدين وان فى حمل الامر بالحج على موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسال وجوابه انا لا نسلم انه فهم التكرار من الامر بل انما سال لاعتباره الحج بسائر العبادات من الصلوة والصوم والزكوة حيث تكررت بتكرر الاوقات وانما اشكل عليه الامر من جهة انه راى الحج متعلقا بالوقت وهو متكرر وبالسبب اعنى البيت وهو ليس بمتكرر فى اكثر الكتب

٣٤٥



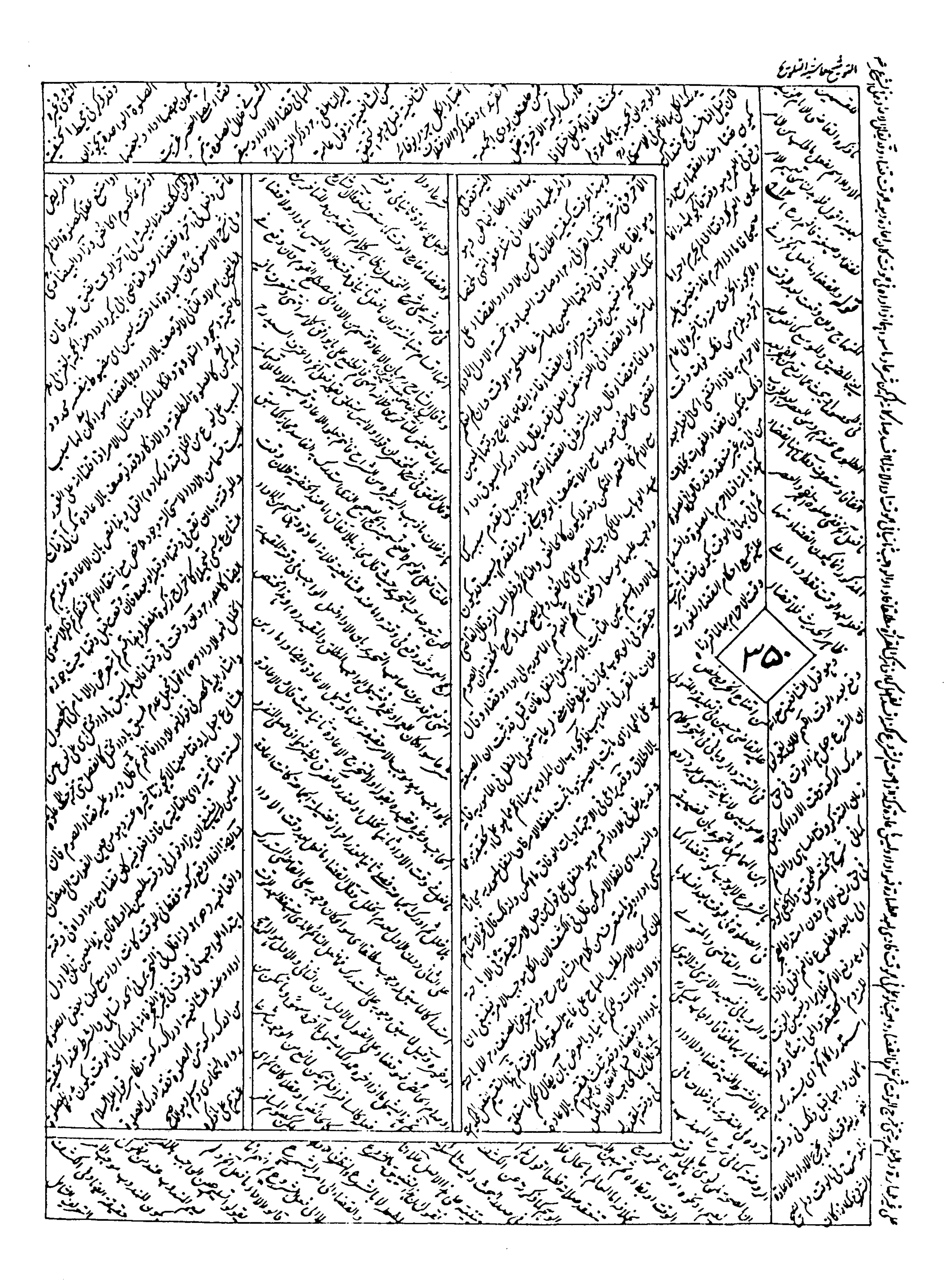
الثلث على الاول يحتمل الاثنين والثلث عند الشافعي وعندنا يقع على الواحد ويصح نية الثلث لا الاثنين) لان الثلث مجموع افراد الطلاق فيكون فردا حكما اعتباريا ولا تصح نية الاثنين لانه عدد محض لا دلالة لاسم الفرد على العدد فذكروا هذه المسئلة بيانا لثمرة الاختلاف ولم يذكروا ثمرة الاختلاف بيننا وبين من قال لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط فاوردت هذه المسئلة وهي ان دخلت الدار فطلقي نفسك فعلى ذلك المذهب ينبغي ان يثبت التكرار وانما قلت ينبغي لانه لا رواية عن هؤلاء في هذه المسئلة لكن بنائه على اصلهم وهو انه يوجب التكرار اذا كان معلقا بشرط يجب ان يثبت التكرار عندهم وهذا ما قال في المتن (وفي ان دخلت الدار فطلقي نفسك ينبغي ان يثبت التكرار على المذهب الثالث لا عندنا

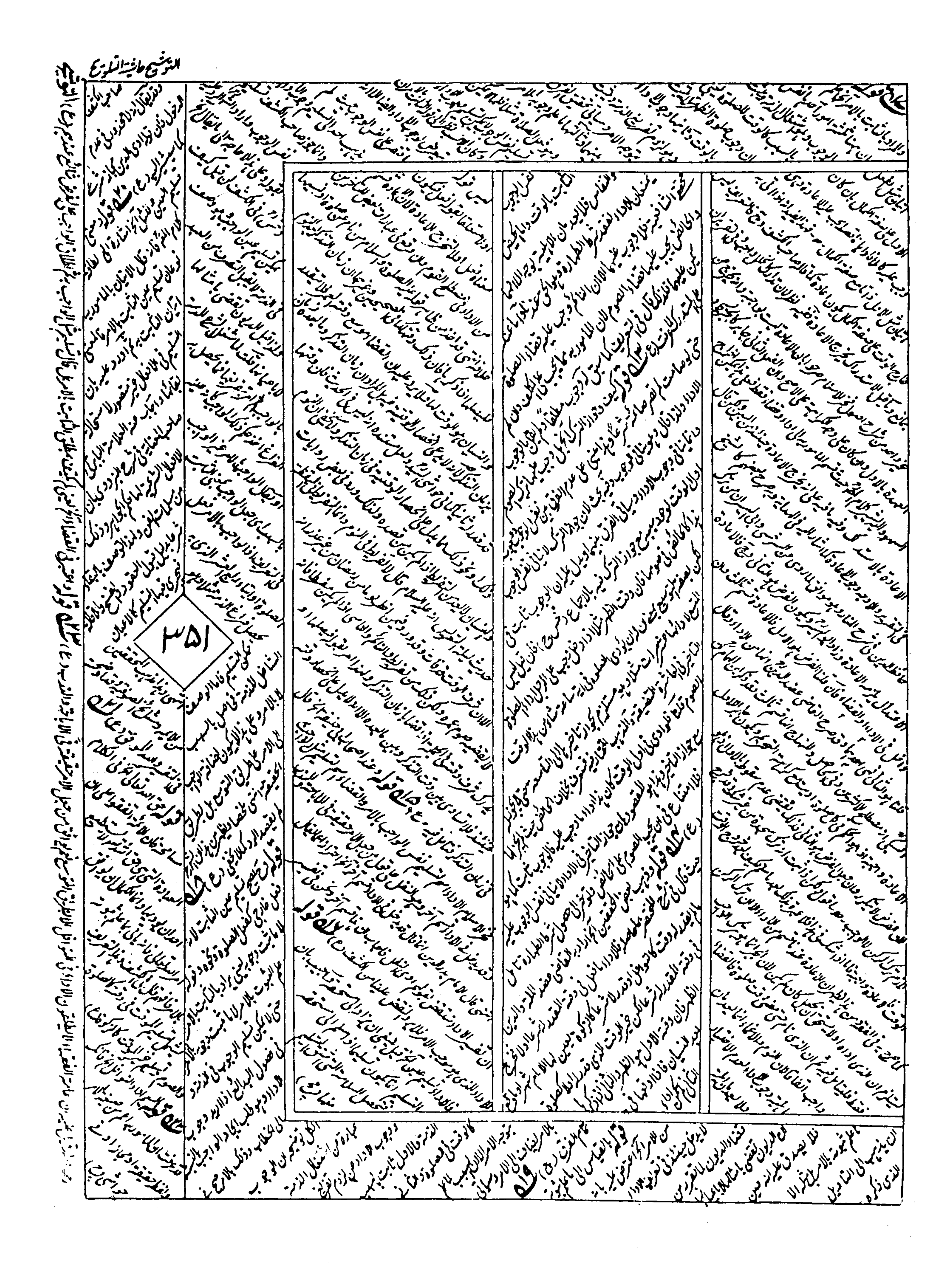
ان السائل هو سراقة وقال في حجة الوداع العامنا هذا ام للابد ولا تعلق له بالامر واما حديث الاقرع بن الحابس فهو ما روى ابو هريرة ان النبي عليه السلام قال يا ايها الناس قد فرض عليكم الحج فحجوا فقال الاقرع بن الحابس اكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلثا فقال لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم والمعنى لو قلت نعم لتقرر الوجوب كل عام على ما هو المستفاد من الامر فلتاسل معناه لصار الوقت سببا لانه عليه السلام كان صاحب الشرع واليه نصب الشرائع الثاني مذهب الشافعي وهو انه لا يوجب العموم والتكرار لكن يحتمله بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا سواء كان مرة او متكررا ولهذا يتقيد بكل منهما مثل اضرب قليلا او كثيرا مرة او مرات وذلك لما مر من سؤال الاقرع ومن كونه مختصرا من اطلب منك ضربا او افعل ضربا والنكرة في الاثبات تخص لكن يحتمل ان يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم ووحد الضمير في قوله يحتمل باعتبار ان المقصود من العموم والتكرار واحد الثالث مذهب بعض العلماء وهو انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بالشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او مقيدا بثبوت وصف كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس قيد الامر بالصلوة بتحقق وصف دلوك الشمس وجوابه ان التكرار في الشرائع ثابت لا من الامر انما يلزم من تجدد السبب المقتضي لتجدد المسبب لا من مطلق الامر المطلق او المعلق بشرط او المقيد بوصف لا يلزم تكرر المشروط بتكرر الشرط لان وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط بخلاف السبب فانه يقتضي وجود المسبب فان قيل الكلام في الامر المطلق والمعلق بشرط او وصف مقيد فلا يكون مما نحن فيه وح لا معنى لقوله لا المطلق الامر ان خصصه مع انه المطلق الامر بل المقيد بشرط او وصف قلت قد سبق ان المراد بالامر المطلق هو المجرد عن قرينة التكرار والمرة سواء كان موقتا بوقت ومعلقا بشرط او مخصوصا بوصف او مجردا عن جميع ذلك وح لا اشكال وظاهر عبارة المتن ان المعلق بالشرط او الوصف يحتمل التكرار والحق انه لو وجب هذا المذهب حتى لا يتقضى الا بدليل كما صرح به المص في مسئلة ان دخلت الدار فطلقي نفسك والذاهبين في التقويم عن هذا المذهب بان المطلق لا يقتضي التكرار لكن المعلق بشرط او وصف يتكرر بتكرره فان قيل كيف يوثر التعليق في اثبات ما لا يحتمله اللفظ قلنا ليس بعيد فان القيد ربما يصرف اللفظ عن مدلوله كصيغ الطلاق والعتاق عند الاطلاق توجب الوقوع في الحال واذا علق بالشرط يتاخر الحكم الى زمان وجود الشرط الرابع مذهب جماعة العلماء الحنفية وهو ان الامر لا يحتمل العموم والتكرار بل هو لخصوص المرة سواء كان مطلقا مثل ادخل الدار او معلقا بشرط او وصف مثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم لا يقتضي اشتراء اللحم الا مرة واحدة وانما يثبت العموم والتكرار من دليل خارجي كتكرار السبب مثلا وهذا معنى قول الامام السرخسي والمذهب الصحيح عندنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا او معلقا بشرط او مخصوصا بصفة الا ان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه وهو ادنى ما يعد به ممتثلا ويحتمل كل الجنس بدليله وهو النية وذلك لان الامر بدل على المصدر المفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة وهو المتيقن فيتعين او اعتبارا اعني المجموع من حيث هو مجموع فانه يقال الحيوان جنس واحد من الاجناس والطلاق جنس واحد من التصرفات وكثرة الاجزاء والجزئيات لا تمنع الوحدة الاعتبارية وهو محتمل فلا يثبت الا بالنية فان قيل لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلقي نفسك اثنين وصم عشرة ايام او كل يوم او نحو ذلك قلنا لا نم انه تفسير بل تغيير الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذا اقترن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لامرأته طلقتك ثلثا او واحدة وقد ماتت قبل ذكر العدد لم يقع شيء واما الفرق بين طلقتك وطلقي نفسك فقد سبق في بحث الاقتضاء وللقائل ان يقول لا نم ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المقترن بشيء من ادوات العموم كالاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان عمت انه اينه واحد اعتباري فهو المطلق اذ لا معنى لاحتمال الامر للعموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل



وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما لا يراد به كل الافراد اجماعا فيراد الواحد فلم يدل على اليسار **فصل** (الاتيان بالمامور به نوعان اداء) اى تسليم عين الثابت بالامر (وقضاء) اى تسليم مثل الواجب (وقلنا فى الاول الثابت بالامر ليشمل النفل

قوله قوله تعالى فاقطعوا ايديهما قد فرعوا على هذا الاصل وهو ان اسم الجنس لا يحتمل العدد مسئلة عدم قطع يسار السارق فى الكرة الثانية وكلام القوم صريح فى ابتنائه على ان المصدر الذى يدل عليه اسم الفاعل وهو السارق لا يحتمل العدد قال فخر الاسلام وعلى هذا يخرج ان كل اسم فاعل دل على المصدر لغة مثل قوله تعالى والسارق والسارقة لم يحتمل العدد اى كل اسم فاعل دل على مصدره لم يحتمل مصدره العدد فاللام فى المصدر عوض عن المضاف اليه ضمير لم يحتمل لمصدره وبه يحصل الربط فيصح الكلام والحاصل ان المصدر الذى يدل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد بمنزلة المصدر الذى يدل عليه الامر فمعنى السارق الذى سرق سرقة واحدة ولا يجوز ان يراد الواحد الاعتبارى الذى هو مجموع السرقات والا لتوقف قطع السارق الى آخر الحيوة اذ لا تعلم تحقق جميع سرقاته الا ح وهو باطل بالاجماع ثم الواجب بسرقة واحدة قطع يد واحدة بالاجماع فالمعنى الذى سرق التى سرقت سرقة واحدة تقطع من كل واحد منهما يد واحدة وهى اليمنى بدليل الاجماع والسنة قولا وفعلا وقراءة ابن مسعود رضى الله عنه ايمانهما فلا يكون قطع اليسرى مرادا اصلا ولا يمكن تكرار الحكم بتكرر السبب لفوات المحل وهو اليمين بخلاف تكرار الجلد بتكرر الزنا فان المحل باق وهو البدن وكلام المصنف ظ فى ابتناء هذه المسئلة على مصدر الامر اعنى فاقطعوا فان الواحد الحقيقى متعين للاجماع على انه لا يقطع بالسرقة الا يد واحدة وقطع اليمين مراد اجماعا فلا يدل الآية على قطع اليسار ولا يتناوله النص وانما عدل عن تقرير القوم لان اسم الفاعل كالسارق مثلا عام وعمومه يقتضى عموم المصدر ضرورة امتناع قيام الواحد الحقيقى بالمجموع وجوابه ان المراد بالوحدة وحدة المصدر بالنسبة الى كل فرد من افراد السارق مثلا **قوله فصل** لا نزاع فى اطلاق القضاء والاداء بحسب اللغة على الاتيان بالموقتات وغيرها مثل اداء الزكوة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج والاتيان به ثانيا بعد فساد الاول ونحو ذلك واما بحسب اصطلاح الفقهاء فعند اصحاب الشافعى يختصان بالعبادات الموقتة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء فلهذا قالوا الاداء ما فعل فى وقته المقدر شرعا اولا والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا وقولهم مطلقا تنبيه على انه لا يشترط الوجوب عليه ليدخل قضاء النائم والحائض اذ لا وجوب عليهما عند المحققين وان وجد السبب لوجود المانع كيف وجواز الترك مجمع عليه وهو ينافى الوجوب والاعادة ما فعل فى وقت الاداء ثانيا لخلل فى الاول وقيل لعذر فالصلوة بالجماعة بعد الصلوة منفردا يكون اعادة على الثانى لان طلب الفضيلة عذر لا على الاول لعدم الخلل وظاهر كلامهم ان الاعادة قسم مقابل للاداء والقضاء خارج عن تعريف الاداء بقوله اولا على انه متعلق بقوله فعل فان الاعادة ما فعل ثانيا لا اولا وذهب بعض المحققين الى انها قسم من الاداء وان قوله فى تعريف الاداء اولا متعلق بقوله المقدر له شرعا احتراز عن القضاء فانه واقع فى وقته المقدر له شرعا ثانيا حيث قال فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فقضاء صلوة النائم او الناسى عند التذكر قد فعل فى وقتها المقدر لها ثانيا لا اولا وعند اصحاب ابى حنيفة رح الاداء والقضاء من اقسام المامور به موقتا كان او غير موقت فالاداء تسليم عين ما ثبت بالامر واجبا كان او نفلا والقضاء تسليم ما وجب لا مر والمراد بالثابت بالامر ما علم ثبوته بالامر لا ما ثبت وجوبه به اذ الوجوب انما هو بالسبب ولا يصح تسليم عين الثابت مع ان الواجب وصف فى الذمة لا يقبل التصرف من العبد فلا يمكن اداء عينه وذلك لان الممتنع تسليم عين ما وجب بالسبب وثبت فى الذمة لا تسليم عين ما علم ثبوته بالامر كفعل الصلوة فى وقتها او ايتاء ربع العشر واى حاصل ان العينية والمثلية بالقياس الى ما علم من الامر لا ما ثبت بالسبب فى الذمة على هذا لا حاجة الى ما يقال ان الشرع شغل الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها فما يحصل به تفريغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه والثابت بالامر اعم من ان يكون ثبوته بصريح الامر كقوله تعالى اقيموا الصلوة او بما هو فى معناه كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت ومعنى تسليم العين او المثل فى الافعال والاعراض ايجادها والاتيان بها كان العبادة حق الله تعالى فالعبد يؤديها ويسلمها اليه تعالى ولم يعتبر التقييد بالوقت ليعم اداء الزكوة والامانات والمنذورات والكفارات وقال الثابت بالامر دون الواجب ليعم اداء النوافل واعتبر فى القضاء الوجوب لانه مبنى على كون المتروك مضمونا والنفل لا يضمن بالترك اما اذا شرع فيه فافسده فقد صار بالشروع واجبا فيقضى

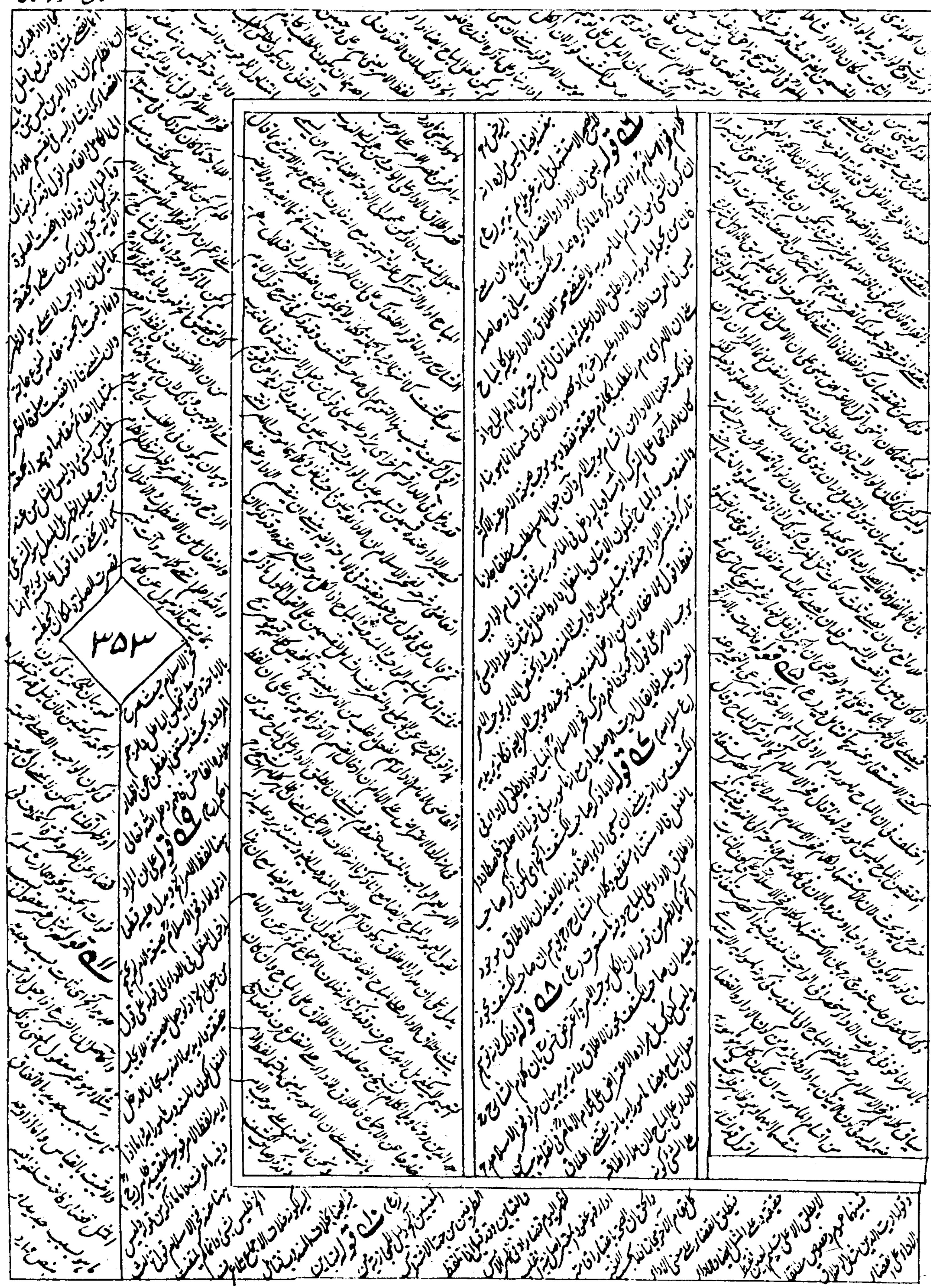


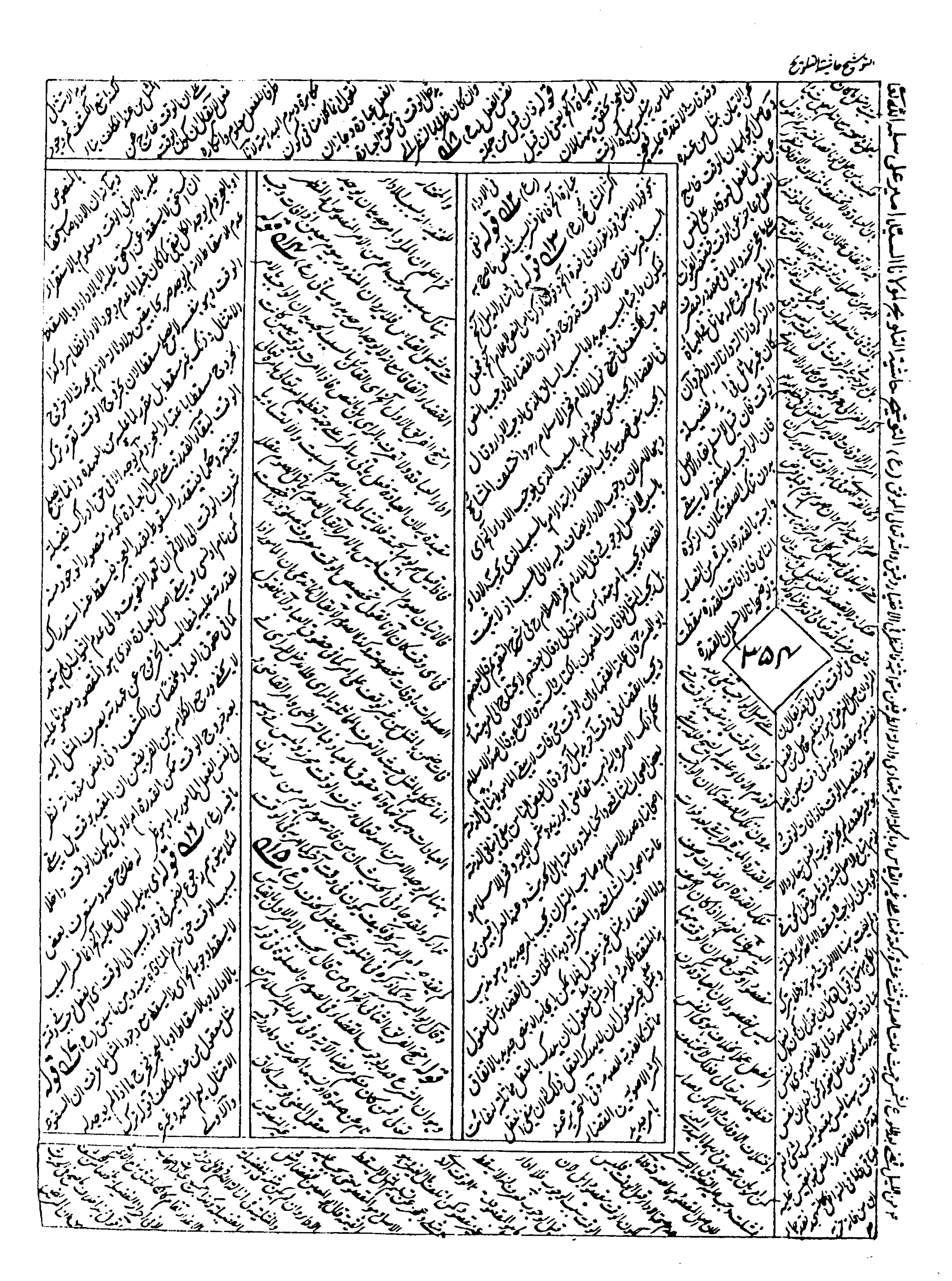


ويطلق كل منهما على الآخر مجازا والقضاء يجب بسبب جديد عند البعض لان القربة عرفت قربة في وقتها فاذا فات شرف الوقت لا يعرف له مثل الا بنص وعند عامة اصحابنا يجب بما وجب به الاداء لانما وجب بسببه لا يسقط بخروج الوقت وله مثل من عنده يصرفه الى ما عليه

والمراد بالواجب ههنا ما يعم الفرض ايضا وبعضهم قيد مثل الواجب بان يكون من عند من وجب عليه احترازا عن صرف دراهم الغير الى دينه فانه لا يكون قضاء وللمالك ان يسترد ها من رب الدين وكذا اذا نوى ان يكون ظهر يومه قضاء من ظهر امسه وعصره قضاء من ظهره لا يصح مع قوة المماثلة بخلاف صرف النفل مع ان المماثلة فيه ادنى فان قلت يدخل في تعريف الاداء الاتيان بالمباح الذي ورد به الامر كالاصطياد بعد الاحلال ولا يسمى اداء قلت المباح ليس بمامور به عند المحققين فالثابت بالامر لا يكون الا واجبا او مندوبا ولهذا قال فخر الاسلام بعد ما فسر الاداء بتسليم عين الواجب بالامر وقد يدخل في الاداء قسم آخر وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة والندب يعني ان الاداء والقضاء من اقسام المامور به فان جعل الامر اسما للطلب الجازم كما هو رأي البعض اختص الاداء بالواجب ولهذا جعلناه من اقسام موجب الامر وان جعل اسما للطلب جازما كان او راجحا على الترك او مساويا له دخل في المامور به الواجب والمندوب والمباح فيكون الاتيان بالنفل وهو ما يثاب فاعله ولا يسيء تاركه وهذا معنى المندوب اداء فيفسر بتسليم عين الواجب او المندوب ولا يختص بموجب الامر ولم يتعرض للمباح اذ ليس في العرف اطلاق الاداء عليه كالاصطياد مثلا الا ما ذكر صاحب الكشف من انه ينبغي ان يسمى اداء على القول بكون الامر حقيقة للندب والاباحة لان كل موجب المامور ذلك انه توهم ان معنى كلام فخر الاسلام هو انه قد يدخل في الاداء قسم آخر على قول من يجعل صيغة الامر حقيقة في الاباحة او الندب اي يجعلها مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة لفظا او يجعلها موضوعة للاذن في الفعل فيكون حقيقة في كل من الثلاثة فلو لم يكن فعل المباح ايضا اداء لا كتفى بقول من يجعلها حقيقة في الوجوب والندب باعتبار الاشتراك لفظا او معنى وقد اطلعناك على ان المراد بالامر ههنا لفظ الامر لا صيغته وانه اشارة الى ما سبق من الاختلاف في ان اسم الامر حقيقة في الطلب الجازم او مطلق الطلب جازما او راجحا او مساويا لكن التحقيق وهو مذهب الجمهور انه حقيقة في الطلب الجازم او الراجح فيدخل في الثابت بالامر الواجب والمندوب وان كان صيغة الامر مجازا في الندب فان الاحكام ما ثابتة بالالفاظ المجازية ثابتة بالنص لا محالة ولا يدخل المباح لانه لم يثبت بالامر الا على قول الكعبي

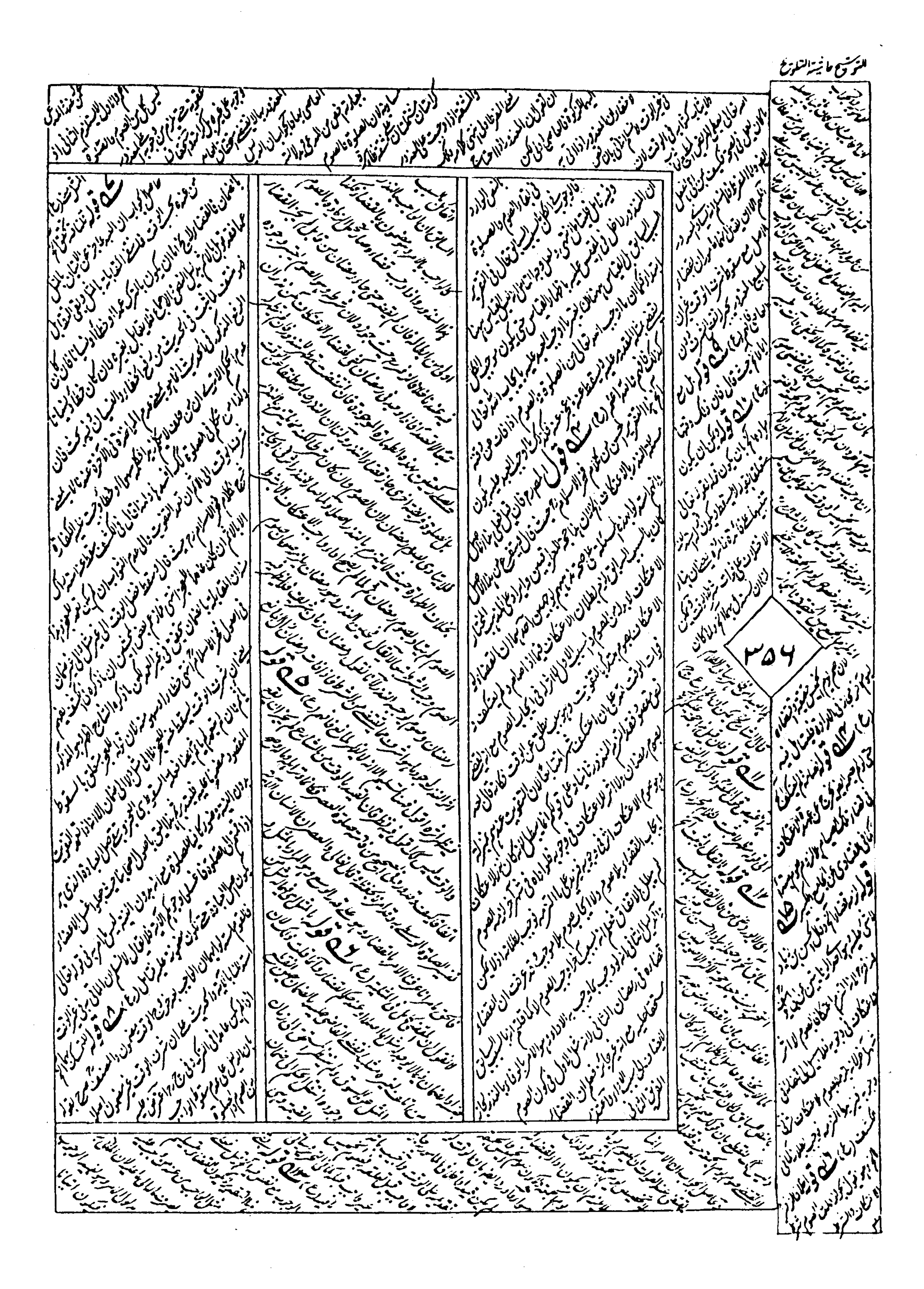
قوله ويطلق كل منهما اي من الاداء والقضاء على الآخر مجازا شرعيا لتباين المعنيين مع اشتراكهما في تسليم الشيء الى من يستحقه وفي اسقاط الواجب كقوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي اديتم فاذا قضيت الصلوة وكقولك اديت الدين ونويت اداء ظهر الامس فاحتسب الآية فقد ذكر وان القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاحكام وان الاداء مجاز في تسليم المثل لانه ينبئ عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك بتسليم العين دون المثل **قوله** والقضاء لا خلاف في ان القضاء بمثل غير معقول يكون بسبب جديد واختلفوا في القضاء بمثل معقول فعند البعض يكون بسبب جديد اي نص جديد مغاير للنص الوارد لوجوب الاداء ففي عبارة اكثر المشائخ تصريح بان المراد بالسبب ههنا ما يعلم به ثبوت الحكم لا ما يثبت به الوجوب كالوقت مثلا والى هذا اشير كلام المص في اثناء الدليل وعند جمهور اصحابنا كالقاضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام القضاء يجب بالدليل الذي اوجب الاداء احتج الفريق الاول بان اقامة الفعل في الوقت قربة عرفت قربة شرعا بخلاف القياس فلا يمكنها اقامة مثل هذا الفعل في وقت آخر مقامه بالقياس كما في الجمعة وتكبيرات التشريق فان اقامة الخطبة مقام ركعتين ليست مشروعة في غير ذلك الوقت وكذا الجهر بالتكبير عقيب الصلوة في غير ايام التشريق وهذا معنى قوله فاذا فات شرف الوقت لا يعرف له اي للفعل الذي عرف كونه قربة مثل الا بنص اذ لا مدخل للرأي في مقادير العبادات والهيئات واثبات المماثلة بينها الا انه لو وجب بنص جديد لكان بمنزلة الواجب ابتداء فلم يصح تسميته قضاء حقيقة الا انا نقول تسمى قضاء لكونه استدراكا لما وجب سابق بخلاف الواجب ابتداء واحتج الفريق الثاني بان الفعل لما وجب في وقته بسببه اي بدليله الدال عليه لا يسقط وجوبه بخروج الوقت لان الفعل مثلا من عند المكلف يصرفه الى ما وجب عليه لان خروج الوقت يقرر ترك الامتثال وهو يقرر ما عليه من العهدة واحترز بقوله وله مثل من عنده عن الجمعة وتكبيرات التشريق حيث لم يشرع اقامة الخطبة مقام الركعتين والجهر بالتكبير في غير ذلك الوقت فان قيل من جملة الهيئات والاوصاف هو الوقت ولا قدرة عليه قلت فيتعين الفوات على ما هو العجز في حق ما هو ادراك شرف الوقت ويبقى اصل العبادة مقدورا مضمونا فيطالب بالخروج عن عهدته بان يصرف اليها ما هو مشروع له في وقت آخر وبالمماثلة في الهيئات والاذكار حسا وعقلا وفي ازاء المأثم شرعا

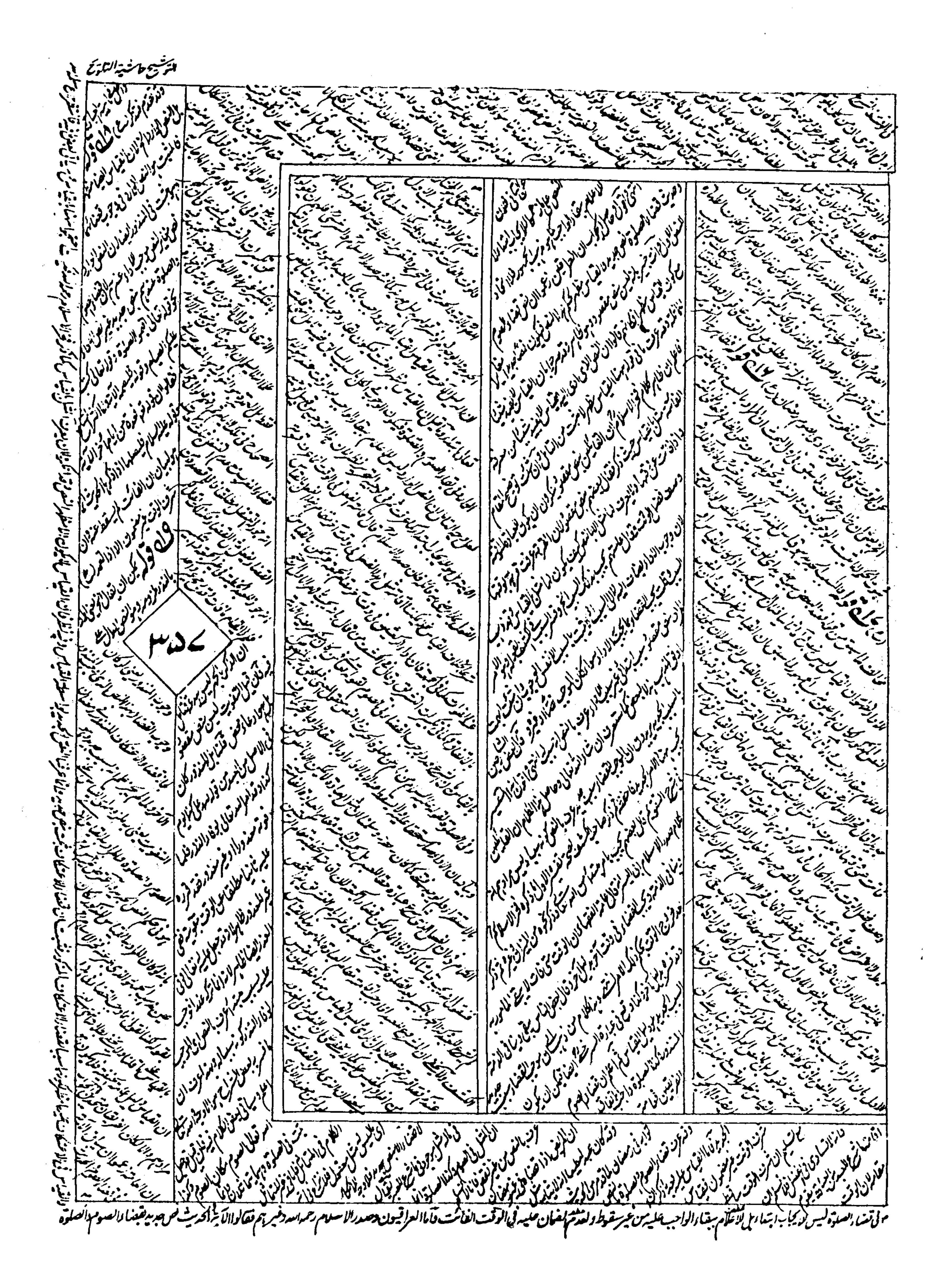


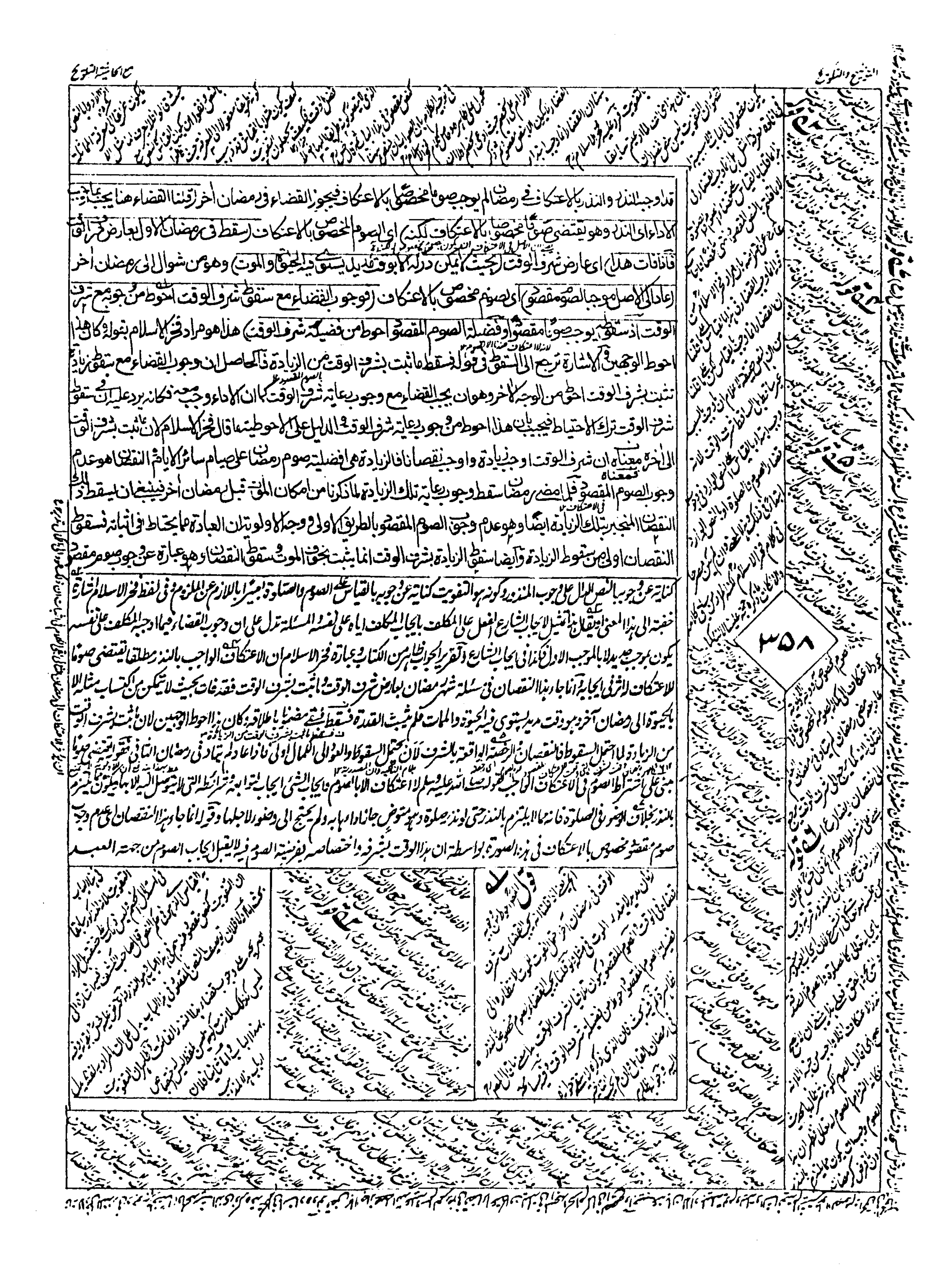


(فاذا فات الاشرف الوقت وقد فات غير مضمون الا بالاثم ان كان عامدا لقوله تعالى فعدة من ايام اخر وقوله عليه السلام من نام عن صلوة الحديث)
قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها
استدل بالاية والحديث على ان شرف الوقت غير مضمون اصلا الا بالاثم عامدا في الترك (واذا ثبت في الصوم والصلوة وهو معقول ثبت في
غيرهما كالمنذورات والاعتكاف قياسا وما ذكرنا من النص لاعلام ان الواجب بالسبب السابق غير ساقط بخروج الوقت) ان شرف الوقت ساقط
لا الى خلف (لا لايجاب ابتداء) جواب اشكال مقدر وهو ان القضاء انما وجب بالنص وهو فعدة من ايام اخر فيكون واجبا بسبب جديد لا بالسبب الذي اوجب الاداء فقال في
جوابه وما ذكرنا من النص لاعلام الى اخره وايضا لا يرد قضاء الاعتكاف والمنذورات قياسا لان القياس مظهر لا مثبت (فان قيل على
هذا الاصل) وهو ان القضاء يجب بما وجب به الاداء (قضاء الاعتكاف المنذور في رمضان ينبغي ان يجوز في رمضان اخر) اي المنذور الاعتكاف
في رمضان لو لم يعتكف في رمضان اخر ينبغي ان يجوز قضاؤه الاعتكاف المنذور في رمضان اخر لان القضاء انما يجب بما وجب به الاداء والاداء

وان لم يأثم في احراز الفضيلة فان قيل الواجب بصفة لا يبقى بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة يسقط بسقوطها قلنا نعم اذا كانت الصفة مقصودة والوقت
ليس كذلك لان المقصود بالعبادة هو تعظيم الله تعالى ومخالفة الهوى وذلك لا يختلف باختلاف الاوقات وامتناع التقديم على الوقت انما هو لامتناع تقديم الحكم على السبب
فان قيل الفائت يقابل بالمثل او الضمان كما الذي قوبل به شرف الوقت الفائت قلنا قد تحقق العجز عن مقابلته بالمثل اذ لم يشرع للعبد ما يماثل شرف الوقت واما
المقابلة بالضمان فقد انتفت في غير العمد لقوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطاء والنسيان وثبت تحقق الاثم في العمد بالنص والاجماع على تأثيم تارك الواجب بلا عذر
وقد تم النظر بكلام القوم ان ايراد الاية والحديث في هذا المقام للتمسك بهما على ان الواجب من الصوم والصلوة لا يسقط بخروج الوقت الا ان المصنف صرح بانه قبيل
لما يفهم من قوله اذا كان عامدا وهو انه اذا لم يكن عامدا لا يكون شرف الوقت مضمونا اصلا وذلك لان الشرع جعل جزاء ترك غير عامد هو الاتيان بالصوم في ايام اخر والصلوة
في وقت اخر من غير ترتب شيء اخر بل مع ايماء الى انه بمنزلة الاتي به في وقته ويمكن ان يكون مراده الاستدلال بهما على عدم سقوط الصوم والصلوة بخروج الوقت
الا انه نبه في اثناء الكلام على زيادة فائدة وبالجملة بقاء الوجوب بعد الوقت ثابت في الصوم بنص الكتاب وفي الصلوة بنص الحديث وكلاهما معقول المعنى لان خروج
الوقت لا يصلح مسقطا والعجز في حق اصل العبادة فيثبت الحكم في غير الصوم والصلوة كالمنذور والاعتكاف قياسا عليهما بالجامع ان كلا منهما عبادة وجبت
بسببها فان قيل فما حجة عليكم لانكم لما اوجبتم قضاء الصوم والصلوة بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس فيكون القضاء بسبب جديد
ودليل مبتدأ لا بما اوجب الاداء قلنا لا نسلم ان النص لايجاب القضاء بل الاعلام ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت الى غير مثل وضمان فيما اذا كان اخراج الواجب عن الوقت
لعذر والقياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور والاعتكاف ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب الصوم والصلوة ويكون الوجوب في الكل بالسبب السابق
لا يقال لو ثبت القضاء بالامر الاول لكان الامر مقتضيا له ونحن قاطعون بان قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضي صوم يوم الجمعة وايضا لو اقتضاه لكان اداء بمنزلة
ان يقول صم اما يوم الخميس واما يوم الجمعة على التخيير ولكان تاخيرا فلا يعصى بالتاخير لانا نقول معناه انه امر بالصوم وبايقاعه في يوم الخميس فلما فات ايقاعه في يوم
الخميس الذي هو كمال المامور به بقي الوجوب مع نقص فيه ولا يلزم اقتضاءه خصوص يوم الجمعة ولا كونه اداء فيه ولا كون صوم اليومين سواء قوله فان قيل لو قال لله
علي ان اعتكف رمضان ان اعتكف هذا الشهر يشير الى رمضان فصامه ولم يعتكف لزمه قضاء الاعتكاف بشهر متتابعا بالصوم مبتدأ ولا يجوز ان يقضي في رمضان اخر ملتبسا
بصومه خلافا لزفر فلو كان القضاء بالسبب الاول وهو النذر لجاز ذلك لان رمضان الاخر مثل الاول في كون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه وكون الاعتكاف فيه صحيحا ولما
لم يجز علم انه بسبب جديد وهو التفويت فهو سبب مطلق يوجب الاعتكاف بالصوم المقصود المخصوص بمنزلة ما اذا نذر ابتداء ان يعتكف شهرا غير رمضان فظاهر هذا التقرير
مشعر بان المراد بالسبب الجديد هو التفويت وبالسبب الاول هو سبب الحكم لا النص الدال على ثبوت الحكم والا لكان المناسب ان يقال السبب الموجب للاداء هو النص الدال على
وجوب الوفاء بالنذر والسبب الجديد هو قياس المنذور على الصوم والصلوة بل النص الوارد في وجوب قضائهما ويمكن ان يقال كون سبب القضاء هو النذر





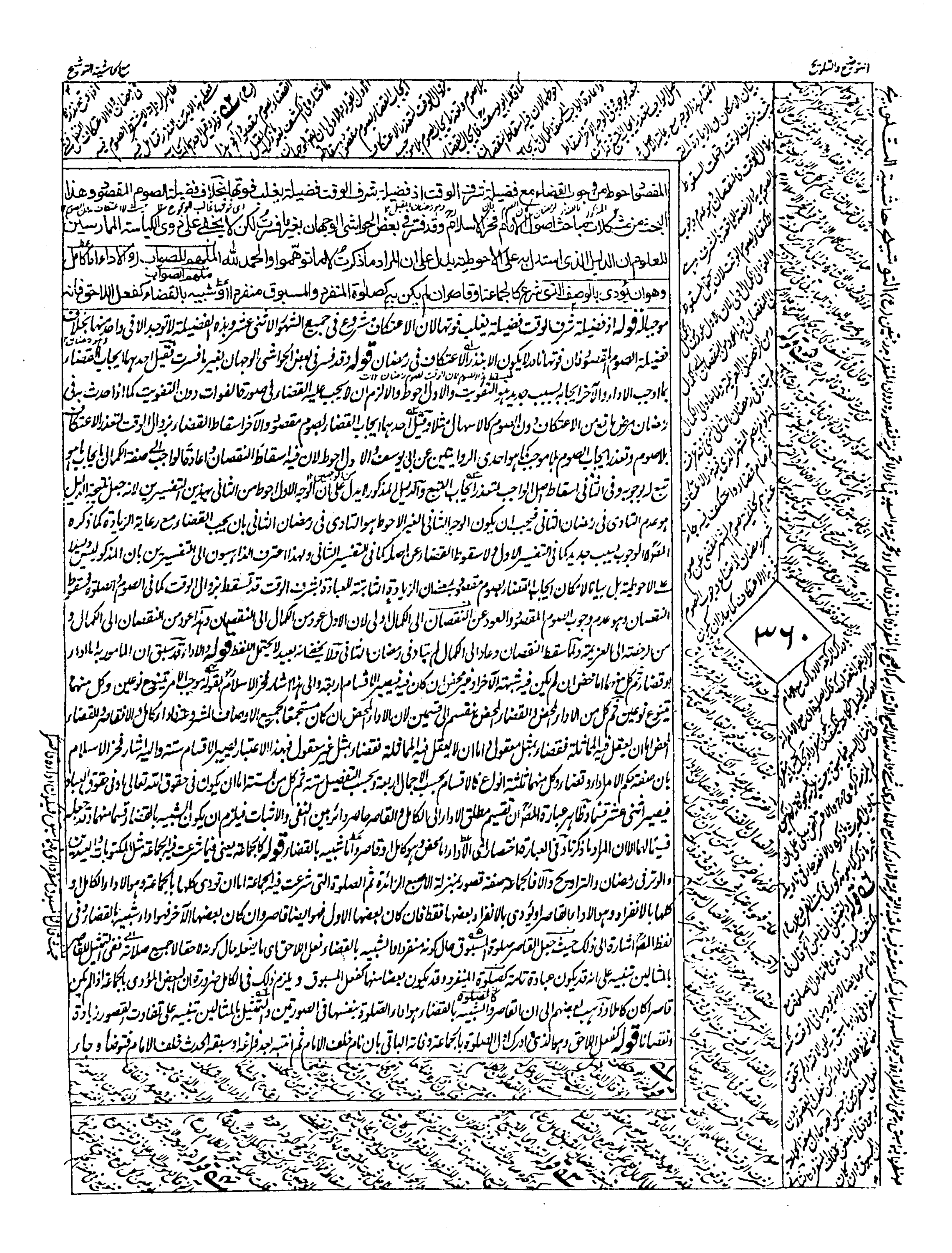


قد وجب بالنذر والنذر بالاعتكاف فی رمضان لم یوجب صوما مخصوصا بالاعتكاف فیجوز القضاء فی رمضان اخر (قلنا القضاء هنا یجب بما وجب به الاداء ای النذر وهو یقتضی صوما مخصوصا بالاعتكاف لكنه) ای الصوم المخصوص بالاعتكاف (سقط فی رمضان الاول لعارض شرف الوقت فاذا فات هذا) ای عارض شرف الوقت (بحیث لا یمكن دركه الا بوقت مدید یستوی فیه الحیوة والموت) وهو من شوال الی رمضان اخر (عاد الی الاصل موجبا الصوم المقصود) ای لصوم مخصوص بالاعتكاف (فوجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت احوط من وجوبه مع شرف الوقت اذ سقوطه یوجب صوما مقصودا وفضیلة الصوم المقصود احوط من فضیلة شرف الوقت) هذا هو مراد فخر الاسلام بقوله كان هذا احوط الوجهین فی الاشارة ترجع الی السقوط فی قوله فسقط ما ثبت بشرف الوقت من الزیادة فالحاصل ان وجوب القضاء مع سقوط زیادة تثبت بشرف الوقت احوط من الوجه الاخر وهو ان یجب القضاء مع وجوب رعایة شرف الوقت كما ان الاداء وجب معه فكانه یرد علیه ان سقوط شرف الوقت ترك الاحتیاط فیجیب بان هذا احوط من وجوب رعایة شرف الوقت فی الدلیل علی الاحوطیة ما قال فخر الاسلام لان ما ثبت بشرف الوقت الی اخره معناه ان شرف الوقت اوجب زیادة واوجب نقصانا فالزیادة هی افضلیة صوم رمضان علی صیام سائر الایام والنقصان هو عدم وجوب الصوم المقصود فلما مضی رمضان سقط وجوب رعایة تلك الزیادة لما ذكرنا من امكان الموت قبل رمضان اخر فینبغی ان یسقط ذلك النقصان المنجبر بتلك الزیادة ایضا وهو عدم وجوب الصوم المقصود بالطریق الاولی وجه الاولویة ان العبادة مما یحتاط فی اثباته فسقوط النقصان اولی من سقوط الزیادة وایضا سقوط الزیادة بشرف الوقت انما یثبت بخوف الموت وسقوط النقصان وهو عبارة عن وجوب صوم مقصود

كنایة عن وجوبه بالنص الدال علی وجوب المنذور وكونه هو التفویت كنایة عن وجوبه بالقیاس علی الصوم والصلوة تعبیرا باللازم عن الملزوم وفی لفظ فخر الاسلام اشارة خفیة الی هذا المعنی ای یقال انه تمثیل لایجاب الشارع الفعل علی المكلف بایجاب المكلف ایاه علی نفسه المسئلة تدل علی ان وجوب القضاء فیما اوجبه المكلف علی نفسه یكون بموجب جدید لا بالموجب الاول فكذا فی ایجاب الشارع وتقریر الجواب ظاهر من الكتاب وعبارة فخر الاسلام ان الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقا یقتضی صوما للاعتكاف لاثر فی ایجابه وانما جاء هذا النقصان فی مسئلة شهر رمضان بعارض شرف الوقت وما ثبت بشرف الوقت فقد فات بحیث لا یتمكن من اكتساب مثاله الا بالحیوة الی رمضان آخر وهو وقت مدید یستوی فیه الحیوة والممات فلم یثبت القدرة فسقط فبقی مضمونا باطلاقه وكان هذا احوط الوجهین لان ما ثبت بشرف الوقت من الزیادة لما احتمل السقوط فالنقصان الرخصة الواقعة بالشرف لان یحتمل السقوط والعود الی الكمال اولی فاذا عاد لم یتادی فی رمضان الثانی تقریره ان النذر یقتضی صوما مبنی علی اشتراط الصوم فی الاعتكاف الواجب لقوله صلی الله علیه وسلم لا اعتكاف الا بالصوم وایجاب الشیء ایجاب لتوابعه وشرائطه التی لا یتوصل الیه الا بها فیكون ملتزما بالنذر بخلاف الوضوء فی الصلوة فانه مما لا یلتزم بالنذر حتی لو نذر صلوة وهو متوضئ جاز اداؤها به ولم یحتج الی وضوء لاجلها وقوله انما جاء هذا النقصان ای عدم وجوب صوم مقصود مخصوص بالاعتكاف فی هذه الصورة بواسطة ان هذا الوقت لشرفه واختصاصه بفرضیة الصوم فیه لا یقبل ایجاب الصوم من جهة العبد

يثبت بخوف الموت والنذر بالاعتكاف ايضاً فاذا سقطت الزيادة المذكورة سقط النقصان المذكور ايضا بالطريق الاولى وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فعلم ان سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود ولا شك ان في وجوب القضاء مع فضيلة الصوم

فلولم يسقط وجوب الصوم المخصوص بالاعتكاف في هذا الوقت لما امكن ادراك فضيلة الاعتكاف في هذا الوقت الشريف فيثبت بعارض شرف الوقت نقصان وهو عدم وجوب صوم مخصوص بالاعتكاف وزيادة هي فضيلة العبادة في الوقت الشريف وفضل صيام رمضان على صيام سائر الايام وقوله فسلم يثبت القدرة اي على اكتساب مثل ما فات من زيادة الفضيلة الثابتة بشرف الوقت فسقط ما بشرف الوقت من زيادة الفضيلة لتحقق العجز عن اكتسابه فبقي الاعتكاف مضمونا باطلاقه اذ لا عجز واطلاقه يقتضي صوما مقصودا لخصوصية به هذا بمنزلة صلوة وجبت مع شرف الوقت وقد تحقق العجز عن ادراك شرف الوقت بخروجه فبقي اصل الصلوة مضمونا بشرائطها وقوله وكان هذا اي سقوط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة وبقاء الاعتكاف مضمونا باطلاقه احوط الوجهين الذين احدهما وجوب القضاء مع سقوط ما ثبت بشرف الوقت وذلك بان يجب القضاء بصوم مقصود مخصوص والآخر وجوب القضاء مع رعاية ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة وذلك بان يقضي الاعتكاف في رمضان آخر والدليل على ان هذا احوط الوجهين هو ان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط بمضي رمضان فالنقصان الثابت به والرخصة الواقعة بشرف الوقت اولى باحتمال السقوط والعود الى الكمال الذي هو الاصل في الاعتكاف وهو ان يقترن بصوم مقصود مخصوص به اذ اعاد الاعتكاف المنذور الى ما لم يتأد بالاعتكاف في رمضان الثاني لخلوه عن الصوم المخصوص بالاعتكاف لانه وجب كاملا فلا يتادى ناقصا وتوجيه اولوية سقوط النقصان امران احدهما ان الاتيان بالعبادة احوط من تركها وايجابها اولى من نفيها وزيادتها خير من النقصان فيها فسقوط النقصان فيها يكون اولى من سقوط الزيادة وايضا سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مخصوص وهو تكثير للعبادة وتكميل للاعتكاف فيكون اولى وثانيهما ان موجب سقوط الزيادة امر واحد وهو خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني وموجب سقوط النقصان امران خوف الموت والنذر بالاعتكاف اما الاول فلان خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني يوجب قضاء الاعتكاف قبله ولا يتصور ذلك الا بسقوط النقصان وايجاب صوم مخصوص به واما الثاني فلان الاعتكاف شرع بصوم له اثر في ايجابه حتى لا يسقط الا بعارض وبالنذر بالاعتكاف يثبت صوم مخصوص وهو معنى سقوط النقصان فاذا ثبت ما يثبته خوف الموت فاولى ان يثبت ما يثبته شيئان خوف الموت وشيء آخر مع تحققها جميعا لان قوة السبب وكثرته ادعى الى وجود المسبب ولا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على اثر واحد فان المراد بالاثبات ههنا الاستلزام والاقتضاء لا التاثير والايجاد فان قلت الزيادة والنقصان قد ثبتا بعارض شرف الوقت فيسقطان بانتفائه لانعدام الاثر بانعدام المؤثر فلا حاجة الى ما ذكرتم من التطويل قلت السبب يكون سببا لحدوث المسبب لا لبقائه فلا يعدم بانعدامه كالصلوة وجبت بالوقت ويبقى الوجوب بعد انقضائه فلابد في بيان المطلوب مما ذكره وفيه اشارة الى الجواب عما يقال ان سقوط شيء لا يصلح دليلا على وجوب صوم مقصود فيكون وجوبه ثابتا بلا دليل وذلك لان النذر بالاعتكاف موجب لصوم مقصود الا ان عارض شرف الوقت كان مانعا عن ثبوت الحكم فبعد انعدامه يثبت الحكم لوجود سببه مع عدم المانع وقوله لان يحتمل بفتح اللام على انها اللام الداخلة على الجملة الاسمية مبتدأ ها ان يحتمل وخبرها اولى وضمير يحتمل عائد الى النقصان والرخصة وتذكيره لاتحادهما معنى اذ المراد بهما عدم وجوب الصوم المقصود وقوله رمضان آخر ورمضان الثاني بتنكير الصفة تارة وتعريفها اخرى مبني على انه علم اذا قصد به معين ومنكر اذا قصد به بهم مثل مررت بزيد الفاضل وزيدا آخر فاراد برمضان آخر رمضانا مغايرا للذي نذر الاعتكاف فيه اياما كان وبرمضان الثاني الذي يليه وهو بعينه الا ان قوله في تقرير السؤال والجزاء في شهر رمضان الآخر كان ينبغي ان يكون بالتنكير ولذا قال المص في رمضان آخر لا بما والى رمضان الآخر لتعيينه واعلم ان شهر رمضان بالاضافة ورمضان محمول على الحذف للتخفيف ذكره في الكشاف وذلك لانه لو كان رمضان علما لكان شهر رمضان بمنزلة انسان زيد ولا يخفى قبحه ولهذا كثر في كلام العرب شهر رمضان ولم يسمع شهر رجب شهر شعبان بالاضافة قوله وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود ذكره تبيينا على قصد التفسير وههنا على قصد التقرير ليستنتج منه ان سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود لانه يوجب سقوط النقصان الذي هو عدم وجوب صوم مقصود وسقوط العدم ثبوت لان نفي النفي اثبات فيكون سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فيكون موجب السقوط

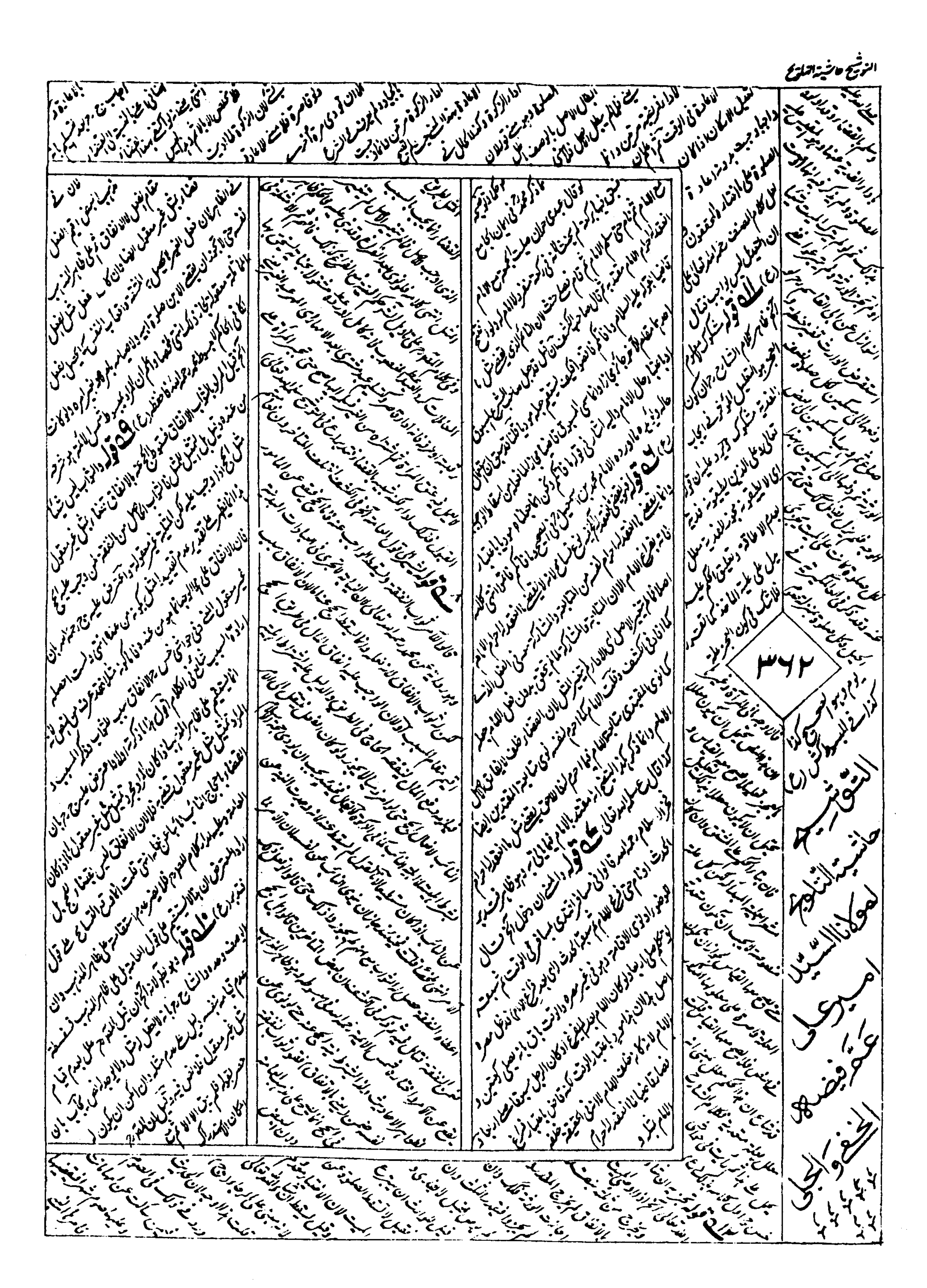


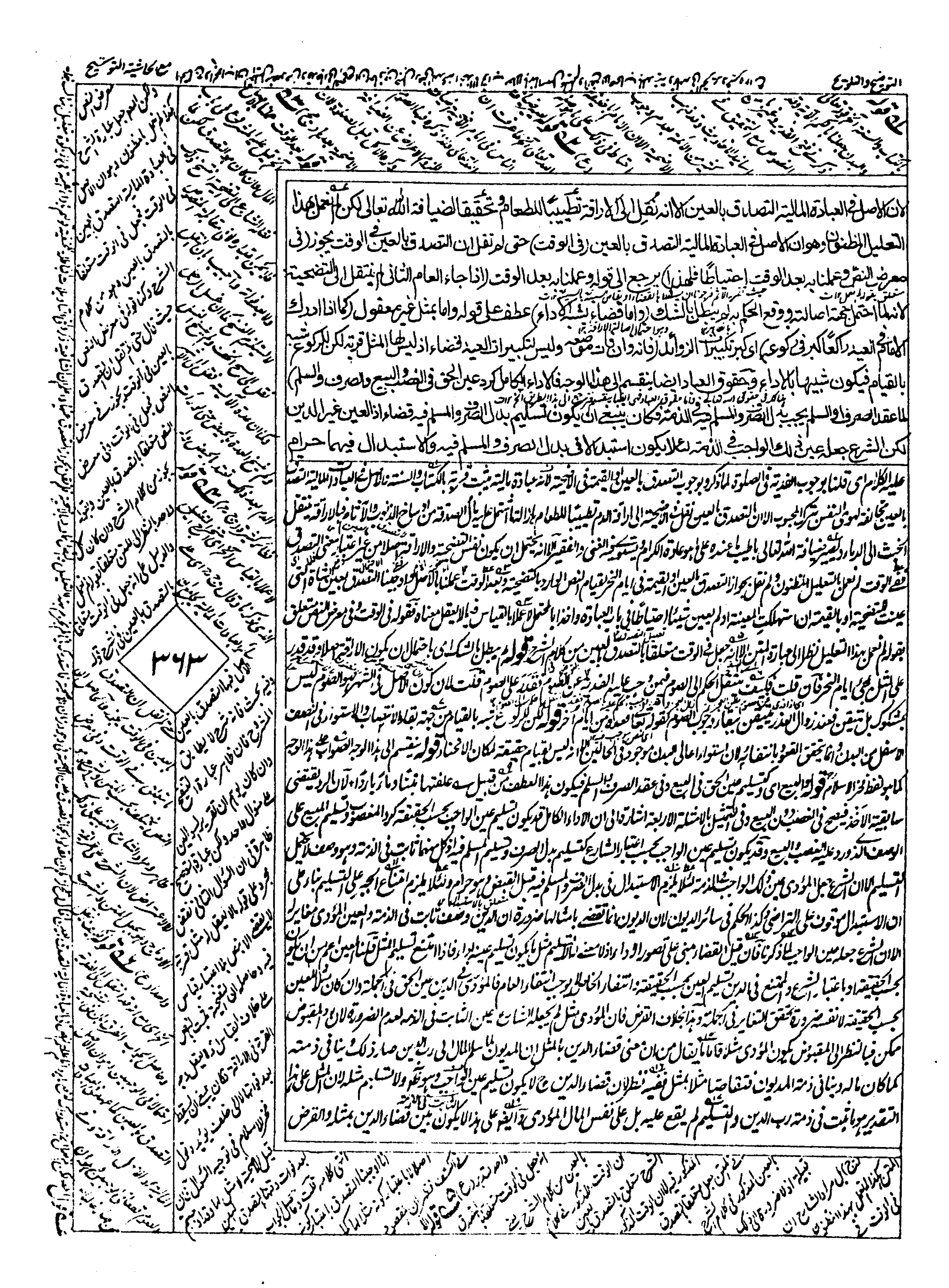
المقصود احوط من وجوب القضاء مع فضيلة شرف الوقت اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة يغلب فوتها بخلاف فضيلة الصوم المقصود وهذا البحث من مشكلات مباحث اصول الامام فخر الاسلام وقد فسر في بعض الحواشي الوجهان بغير ما فسرت لكن لا يخفى على ذوي الكياسة الممارسين للعلوم ان الدليل الذي استدل به على الاحوطية يدل على ان المراد ما ذكرت لا ما توهموا والحمد لله الملهم للصواب. و الاداء اما كامل وهو ان يؤدي بالوصف الذي شرع كالجماعة او قاصر ان لم يكن به كصلوة المنفرد والمسبوق منفرد او شبيه بالقضاء كفعل اللاحق فانه

موجبه **قوله** اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة يغلب فوتها الا ان الاعتكاف شرع في جميع الشهور الاثني عشر وهذه الفضيلة لا توجد الا في واحد منها بخلاف فضيلة الصوم المقصود فان فوتها نادر لا يكون الا بنذر الاعتكاف في رمضان **قوله** وقد فسر في بعض الحواشي الوجهان بغير ما فسرت فقيل احدهما ايجاب القضاء بما اوجب الاداء والآخر ايجابه بسبب جديد هو التفويت والاول احوط والالزم ان لا يجب عليه القضاء في صورة الفوات دون التفويت كما اذا حدث به في رمضان مرض مانع من الاعتكاف دون الصوم كالاسهال مثلا وقيل احدهما ايجاب القضاء بالصوم مقصود والآخر اسقاط القضاء بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف بلا صوم وتعذر ايجاب الصوم بلا موجب وهو احدى الروايتين عن ابي يوسف والاول احوط لان فيه اسقاط النقصان واعادة الواجب الى صفة الكمال بايجاب امر تبع له بوجوبه وفي الثاني اسقاط اصل الواجب لتعذر ايجاب التبع والدليل المذكور يدل على ان الوجه الاول احوط من الثاني بهذين التفسيرين لانه جعل نتيجة الدليل هو عدم التادي في رمضان الثاني فيجب ان يكون الوجه الثاني الغير الاحوط هو التادي في رمضان الثاني بان يجب القضاء مع رعاية الزيادة كما ذكره المص الا الوجوب بسبب جديد كما في التفسير الاول ولا سقوط القضاء عن اصله كما في التفسير الثاني ولهذا اعترف الذاهبون الى التفسيرين بان المذكور ليس دليلا على الاحوطية بل بيان لامكان ايجاب القضاء بصوم مقصود بشان الزيادة الثابتة للعبادة بشرف الوقت قد تسقط بزوال الوقت كما في الصوم والصلوة فسقوط النقصان وهو عدم وجوب الصوم المقصود والعود عن النقصان الى الكمال اولى لان الاول عود من الكمال الى النقصان وهذا عود من النقصان الى الكمال ومن الرخصة الى العزيمة ولما سقط النقصان وعاد الى الكمال لم يتادى في رمضان الثاني ولا يخفى انه بعيد لا يحتمل اللفظ **قوله** الاداء قد سبق ان المامور به اما اداء او قضاء ثم كل منهما اما محض ان لم يكن فيه شبهة الآخر او غير محض ان كان فيه فيصير الاقسام اربعة والى هذا اشار فخر الاسلام بقوله موجب الامر يتنوع نوعين وكل منهما يتنوع نوعين ثم كل من الاداء المحض والقضاء المحض ينقسم الى قسمين لان الاداء المحض ان كان مستجمعا لجميع الاوصاف المشروعة فاداء كامل والا فقاصر والقضاء المحض اما ان يعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل معقول واما ان لا يعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل غير معقول فبهذا الاعتبار يصير الاقسام ستة واليه اشار فخر الاسلام بان صفة حكم الامر اداء وقضاء وكل منهما ثلثة انواع فالاقسام بحسب الاجمال اربعة وبحسب التفصيل ستة ثم كل من الستة اما ان يكون في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد فيصير اثني عشر قسما وظاهر عبارة المص ان تقسيم مطلق الاداء الى الكامل والقاصر حاصر دائر بين النفي والاثبات فيلزم ان يكون الشبيه بالقضاء قسما منهما وقد جعله قسيما لهما الا ان المراد ما ذكرنا وفي العبارة اختصار اي الاداء اما محض وهو كامل او قاصر واما شبيه بالقضاء **قوله** كالجماعة يعني فيما شرعت فيه الجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر في رمضان والتراويح والا فالجماعة صفة قصور بمنزلة الاصبع الزائدة ثم الصلوة التي شرعت فيه الجماعة اما ان تؤدى كلها بالجماعة وهو الاداء الكامل او كلها بالانفراد وهو الاداء القاصر او يؤدى بالانفراد بعضها فقط فان كان بعضها الاول فهو ايضا قاصر وان كان بعضها الآخر فهو اداء شبيه بالقضاء وفي لفظ المص اشارة الى ذلك حيث جعل القاصر صلوة المسبوق حال كونه منفردا والشبيه بالقضاء فعل اللاحق اي ما يفعله حال كونه لاحقا لا جميع صلاته ففي التمثيل للقاصر بالمثالين تنبيه على انه قد يكون عبادة تامة كصلوة المنفرد وقد يكون بعضا منها كفعل المسبوق ويلزم ذلك في الكامل ضرورة ان البعض المؤدى بالجماعة اذا لم يكن قاصرا كان كاملا وذهب بعضهم الى ان القاصر والشبيه بالقضاء هو اداء الصلوة بنفسها في الصورتين وللتمثيل بالمثالين تنبيه على تفاوت القصور زيادة ونقصانا **قوله** كفعل اللاحق وهو الذي ادرك اول الصلوة بالجماعة وفاته الباقي بان نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه او سبقه الحدث خلف الامام فتوضأ وجاء

اداء باعتبار الوقت قضاء لانه يقضي ما انعقد له احرام الامام بمثله فكانه خلف الامام فعلى هذا ان اقتدى المسافر بمثله في الوقت ثم سبقه الحدث ثم اقام) بالدخول في مصره ليتوضأ واما بنية الاقامة في غير مصره (وقد فرغ امامه يبني ركعتين باعتبار انه قضاء) والقضاء لا يتغير اصلا لا بالاقامة ولا بالسفر (وان لم يفرغ) اي امامه وصورة المسألة اقتدى مسافر بمسافر في الوقت ثم سبق للمقتدي حدث فدخل مصره للوضوء او نوى الاقامة والامام لم يفرغ (يتم اربعا) لان نية الاقامة اعترضت على الاداء فصار فرضه اربعا (او كان هذا المسافر مسبوقا) اي كان المسافر الذي اقتدى بمسافر في صلوة الظهر في الوقت مسبوقا اي اقتدى بعد ما صلى الامام ركعة (فلما تم صلوة الامام نوى المقتدي الاقامة فانه يتم اربعا) لان نية الاقامة اعترضت على قدر ما سبق وهو مؤد في هذا القدر من كل الوجوه لان الوقت باق ولم يلتزم اداء هذا القدر مع الامام حتى يكون قاضيا لما التزم اداءه مع الامام (اما اللاحق فانه التزم اداء جميع الصلوة مع الامام) فيكون في المقدار الذي سبقه الحدث ولم يؤد مع الامام قاضيا (وتكلم) اي تكلم اللاحق (بعد فراغ الامام او قبله ونوى الاقامة يتم اربعا لانه اداء فيتغير بالاقامة) لانه عليه الاستيناف فاذا استانف يكون مؤديا من كل الوجوه فنية الاقامة اعترضت على الاداء فيتم اربعا (ولهذا لا يقرأ اللاحق ولا يسجد للسهو) اي لاجل ان اللاحق كانه خلف الامام لا يقرأ ولا يسجد للسهو اي اذا سها في القدر الذي لم يصل مع الامام لا يسجد للسهو كالمقتدي اذا سها لا يسجد (بخلاف المسبوق) فانه منفرد فيما سبق فيقرأ ويسجد للسهو (واما القضاء فاما بمثل معقول كالصلوة للصلوة واما بمثل غير معقول كالفدية للصوم وثواب النفقة للحج وكل ما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى الا بنص كالوقوف بعرفة ورمي الجمار والاضحية وتكبيرات التشريق) فانها على صفة الجهر لم تعرف قربة الا في هذا الوقت لان الاصل فيه الاخفاء قال الله تعالى واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر وقال تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية (فان كونها قربة مخصوص بزمان (ولا يقضى تعديل الاركان لان ابطال الاصل بالوصف باطل والوصف وحده لا يقوم بنفسه فلم يبق الا الاثم وكذا صفة الجودة) اي لا تقضى لان ابطال الاصل الخ (اذا ادى الزيوف في الزكوة فان قيل فلم اوجبتم الفدية في الصلوة قياسا) اي على الصوم هذا اشكال على قوله وما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى الا بنص وقد عدم النص بوجوب الفدية اذا فاتت الصلوة للشيخ الفاني والنص ورد في الصوم وهذا حكم لا يدرك بالقياس فينبغي ان لا يقاس عليه غيره (واما الاضحية فلان اراقة الدم لم تعرف قربة في غير هذه الايام ولا يدري ان التصدق بعين الشاة او بقيمتها اصل هو مثل القربة الاراقة ام لا) (والتصدق بالعين والقيمة في الاضحية قلنا يحتمل في الصوم التعليل بالعجز فقلنا بالوجوب احتياطا فيكون اتيانا بالمندوب او الواجب ونرجو القبول) فانه يحتمل ان يكون الفدية واجبة قضاء للصلوة وان لم تكن واجبة فلا اقل من ان يكون اتيانا بالمندوب ولهذا قال محمد في هذا الموضع نرجو القبول (وفي الا

بعد فراغه واتم صلاته ففعله اداء باعتبار كونه في الوقت قضاء باعتبار فوات ما التزمه من الاداء مع الامام فهو يقضي ما انعقد له احرام الامام من المتابعة له والمشاركة معه بمثله اي بمثل ما انعقد له الاحرام لا بعينه لعدم كونه خلف الامام حقيقة الا انه لما كان العزيمة في حقه الاداء مع الامام لكونه مقتديا وقد فاته ذلك بعذر جعل الشرع اداءه في هذه الحالة كلا اداء مع الامام فصار كانه خلف الامام ولما كان اداء باعتبار الاصل قضاء باعتبار الوصف جعل اداء شبيها بالقضاء او قضاء شبيها بالاداء **قوله** في الوقت اذ لو اقتدى به خارج الوقت تم بحاله **قوله** وقد فرغ حال من ثم اقام والمعنى ان دخول المصر او نية الاقامة يكون مع حصول فراغ الامام **قوله** والقضاء لا يتغير لانه مبني على الاصل وهو لم يتغير في نفسه لانقضائه والخلف لا يفارق الاصل **قوله** اما القضاء يعني انه اما بمثل معقول او غير معقول اما غير محض **قوله** وثواب النفقة للحج يشير الى قول العامة ان الحج يقع عن المباشر وللآمر ثواب النفقة لان النيابة لا تجري في العبادات البدنية الا ان في الحج شائبة المالية من جهة الاحتياج الى الزاد والراحلة فمن جهة المباشرة يقع عن المامور ومن جهة الانفاق يقع عن الآمر وظاهر المذهب انه يقع عن الآمر عملا بظواهر الاحاديث وعلى التقديرين فالواجب على الآمر مباشرة الافعال والصادر عنه هو الانفاق والمماثلة بينهما غير معقولة وفي قوله وثواب النفقة للحج تسامح لان التمثيل اما للقضاء او للمثل والثواب ليس شيئا منهما **قوله** ولا يقضى تعديل الاركان الفائتة في الصلوة ولا صفة الجودة الفائتة في الدراهم المؤداة في الزكوة لانه اما ان يقضي الوصف وحده وهو باطل لانه لا يعقل له مثل ولا يوجد به نص او مع الاصل بان يقضي صلوة معتدلة الاركان او يقضي نفس الركن بصفة الاعتدال ويقضي دراهم جيادا وهو ايضا باطل لما فيه من ابطال الاصل بواسطة بطلان الوصف وهو نقض الاصول وقلب المعقول **قوله** قلنا بالوجوب احتياطا اي لا قياسا ولا دلالة لان المعنى المؤثر في ايجاب الفدية كالعجز مثلا مشكوك لا معلوم الا انه على تقدير التعليل بالعجز يكون الفدية في الصلوة ايضا واجبة بالقياس الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل يكون حسنة مندوبة تمحو سيئة فيكون القول بالوجوب احوط ويرجى قبولها ولهذا قال محمد رح في الزيادات في فدية الصلوة تجزيه ان شاء الله تعالى **قوله** وفي الاضحية عطف على ما يدل





لان الاصل في العبادة المالية التصدق بالعين الا انه نقل الى الاراقة تطييبا للطعام وتحقيقا للضيافة الله تعالى لكن لم نعمل بهذا التعليل المظنون وهو ان الاصل في العبادة المالية التصدق بالعين (في الوقت) حتى لم نقل ان التصدق بالعين في الوقت يجوز (في معرض النص وعملنا به بعد الوقت احتياطا فلهذا) يرجع الى قوله وعملنا به بعد الوقت (اذا جاء العام الثاني لم ينتقل الى التضحية لانه لما احتمل جهة اصالته ووقع الحكم به لم يبطل بالشك (واما قضاء يشبه الاداء) عطف على قوله واما بمثل غير معقول (كما اذا ادرك الامام في العيد راكعا كبر في ركوعه) اي كبر تكبيرات الزوائد (فانه وان فات موضعه وليس لتكبيرات العيد قضاء اذ ليس لها مثل قربة لكن للركوع شبه بالقيام فيكون شبيها بالاداء وحقوق العباد ايضا ينقسم الى هذا الوجه فالاداء الكامل كرد عين الحق في الغصب والبيع والصرف والسلم) الا عقد الصرف والسلم يجب به الصرف والمسلم فيه في الذمة فكان ينبغي ان يكون تسليم بدل الصرف والمسلم فيه قضاء اذ العين غير الدين لكن الشرع جعله عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يكون استبدالا في بدل الصرف والمسلم فيه والاستبدال فيهما حرام

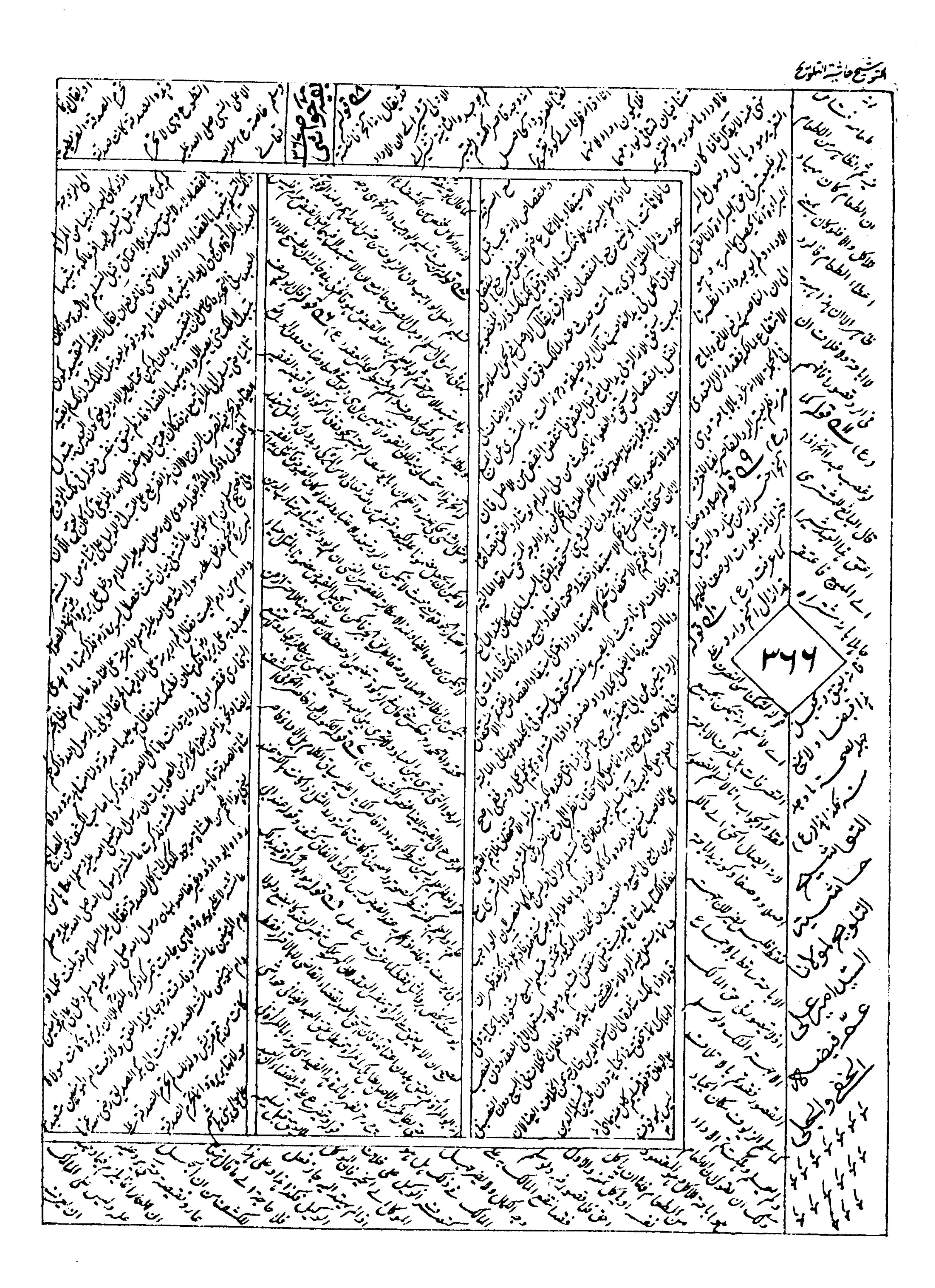
عليه الكلام اي قلنا بوجوب الفدية في الصلوة لما ذكر وبوجوب التصدق بالعين او القيمة في الاضحية لانه عبادة مالية ثبت قربة بالكتاب والسنة فالاصل في العبادة المالية التصدق بالعين مخالفة لهوى النفس بترك المحبوب الا ان التصدق بالعين نقل في الاضحية الى اراقة الدم تطييبا للطعام اذا اشتمل عليه مال الصدقة من اوساخ الذنوب والآثام فبالاراقة ينتقل الخبث الى الدم ويصير ضيافة الله تعالى بالطيب ... ... الا انه يحتمل ان يكون نفس التضحية والاراقة اصلا من غير اعتبار معنى التصدق ففي الوقت لم نعمل بالتعليل المظنون ولم نقل بجواز التصدق بالعين او القيمة في ايام النحر لقيام النص الوارد بالتضحية وبعد الوقت عملنا بالاصل واوجبنا التصدق بعين شاة التي عينت للتضحية او بالقيمة ان استهلكت المعينة او لم يعين شيئا احتياطا في باب العبادة واخذا بالمحتمل عملا بالقياس فيما لا يعقل معناه فقوله في الوقت في معرض النص متعلق بقوله لم نعمل بهذا التعليل نظرا الى عبارة المتن الا انه جعل في الوقت متعلقا بالتصدق بالعين من كلام الشرح قوله لم يبطل بالشك اي باحتمال ان يكون الاراقة اصلا وقد قدر على الاصل بمجيء ايام النحر فان قلت فكيف ينتقل الحكم الى الصوم فيمن وجب عليه الفدية ثم قدر على الصوم قلت لان كون الاصل في الشهر هو الصوم ليس بمشكوك بل متيقن فعند زوال العذر يتيقن بعبارة وجوب الصوم كقوله تعالى فعدة من ايام اخر قوله لكن للركوع شبه بالقيام من جهة بقاء الانتصاب والاستواء في النصف الاسفل من البدن وانما يتحقق القعود بانتفائه لان استواء اعالي البدن موجود في الحالتين الا انه ليس بقيام حقيقة لكان الانحناء قوله ينقسم الى هذا الوجه الصواب هذا الوجه كما هو لفظ فخر الاسلام قوله والبيع اي وتسليم عين الحق في البيع وفي عقد الصرف والسلم فيكون هذا العطف من قبيل علفتها تبنا وماء باردا لان الرد يقتضي سابقية الاخذ فيصح في الغصب دون البيع وفي التمثيل بالامثلة الاربعة اشارة الى ان الاداء الكامل قد يكون تسليم عين الواجب بحسب الحقيقة كرد المغصوب وتسليم المبيع على الوصف المذكور في عقد البيع وقد يكون تسليم عين الواجب بحسب اعتبار الشارع كتسليم بدل الصرف وتسليم المسلم فيه اذ كل منهما ثابت في الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان الشرع جعل المؤدى عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يلزم الاستبدال في بدل الصرف والمسلم فيه قبل القبض وهو حرام ولئلا يلزم امتناع الجبر على التسليم بناء على ان الاستبدال موقوف على التراضي وكذا الحكم في سائر الديون لان الديون انما تقضى بامثالها ضرورة ان الدين وصف ثابت في الذمة والعين المؤدى مغاير له الا ان الشرع جعله عين الواجب لما ذكرنا فان قيل القضاء مبني على تصور الاداء ولا معنى لتسليم مثل ما يكون تسليم عينه اداء فاذا امتنع تسليم المثل قلنا عين الدين ان لم يكن بحسب الحقيقة او باعتبار الشرع والممتنع في الدين تسليم العين بحسب الحقيقة لاستغراق الخاص يوجب استغراق العام فالمؤدى في الدين عين الحق في الجملة وان كان مثل العين بحسب الحقيقة لا نفسه ضرورة تحقق التغاير في الجملة وهذا بخلاف القرض فان المؤدى مثل لم يجعله الشارع عين الثابت في الذمة لعدم الضرورة لان رد المقبوض ممكن فبالنظر الى المقبوض يكون المؤدى مثلا قاما ما يقال من ان معنى قضاء الدين بالمثل ان المديون لما سلم المال الى رب الدين صار ذلك دينا في ذمته كما كان ماله دينا في ذمة المديون فتقاصا مثلا بمثل ففيه نظر لان قضاء الدين حينئذ لا يكون تسليم عين الواجب وهو ظاهر ولا تسليم مثله لان المثل على هذا التقدير مما ثابت في ذمة رب الدين والتسليم لم يقع عليه بل على نفس المال المؤدى وايضا على هذا لا يكون بين قضاء الدين بمثله والقرض

٣٦٣

(والقاصر كرد المغصوب والمبيع مشغولا بجناية او دين او غيرهما) بان كان حاملا او مريضا (حتى اذا هلك بذلك السبب انتقض القبض عند ابي حنيفة وعندهما هذا عيب فهو لا يمنع تمام التسليم وكاداء الزيوف اذا لم يعلم به صاحب الحق) حتى لو هلك عنده بطل حقه اصلا لما مر (والاداء الذي يشبه القضاء كما اذا امهر اباها فاستحق) صورة المسئلة ان يكون ابو المرأة عبد الرجل فتزوجها ذلك الرجل على ان المهر ابوها فاستحق (حتى وجبت قيمته) للمرأة على الزوج (ولم يقض بها القاضي حتى ملكه ثانيا فمن حيث انه عين حقها اداء) اى تسليم الزوج اليها اداء (فلا يملك منعه) اى اذا طلبت المرأة من الزوج ان يسلم اباها اليها لا يملك الزوج ان يمنعه منها (ومن حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين قضاء) روى ان رسول الله عليه السلام

فرق وقد صرح فخر الاسلام وغيره بان تادية الغرض قضاء مثل معقول وتادية الدين اداء كامل **قوله** والقاصر يعني اذا غصب عبدا فارغا فرده مشغولا بالجناية يستحق بها رقبته او طرفه او بدين بان استهلك في يده مال انسان فتعلق الضمان برقبته او بمرض حدث في يد الغاصب او غصب جارية فردها حاملا او باع عبدا او جارية سالما عن تلك الاسباب يرده بهذه الصفات فهذا اداء لوروده على عين ما غصب او باع لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذي وجب عليه اداؤه ويتفرع على قصور الاداء انه لو سلم المبيع مشغولا بالجناية فقتل بتلك الجناية انتقض القبض عند ابي حنيفة حتى كان المشتري لم يقبضه فيرجع بكل الثمن على البائع لان يد المشتري زالت عن المبيع بسبب كان في يد البائع بمنزلة ما لو استحقه مالك او مرتهن او صاحب دين وهذا استحقاق فوق العيب وعندهما الشغل بالجناية عيب بمنزلة المرض بل اشد والعيب لا يمنع تمام التسليم فالمشتري لا يرجع بكل الثمن بل بنقصان العيب بان يقوم العبد حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن وكذا الخلاف فيما اذا رد الجارية المغصوبة حاملا ففي تقييد المص بلفظ التسليم اشارة الى ان الخلاف في المشتغل بالجناية دون الدين وفي المبيع دون المغصوب **قوله** وكاداء الزيوف جمع زيف وهو ما يرده بيت المال ويروج فيما بين التجار فلو وجب على المديون دراهم جياد فادى زيوفا فهو من حيث التسليم الواجب اداء ومن حيث فوات صفة الجودة قاصر فرب الدين ان لم يعلم عند القبض كون المقبوض زيوفا فان كان قائما في يده فله ان يفسخ الاداء ويطالب المديون بالجياد احياء لحقه في الوصف وان هلك المقبوض في يد رب الدين بطل حقه في الجودة بالكلية حتى لا يرجع على المديون بشيء لما مر من انه لا يجوز ابطال الاصل بالوصف وهذا اداء اصلا اذ لا مثل للوصف منفردا لامتناع قيامه بنفسه وقال ابو يوسف له ان يرد مثل المقبوض ويطالب المديون بالجياد لان المقبوض دون حقه وصفا فيكون بمنزلة المقبوض دون حقه قدرا او يمتنع الرجوع الى القيمة لما يلزم من الربوا فيرد مثل المقبوض كما يرد عينه اذا كان قائما فعلم ان قوله اذا لم يعلم به صاحب الحق ينبغي ان يجعل قيدا للتمكن من رد المقبوض لا لكون الاداء قاصرا على ما يفهم من ظاهر العبارة **قوله** والاداء الذي يشبه القضاء كما اذا تزوج الرجل امرأة على عبد هو ابو المرأة يعتق الاب لتملك المهر بنفس العقد فان استحق العبد بقضاء القاضي بطل ملكها وعتقه ووجب على الزوج قيمة العبد للمرأة لانه سمى مالا وعجز عن تسليمه فلو لم يقض القاضي بالقيمة على الزوج الى ان ملك الزوج ذلك العبد ثانيا بشراء او هبة او ميراث ونحو ذلك لزم على الزوج تسليم العبد الى المرأة فهذا التسليم اداء من حيث ان العبد عين حق المرأة لانه الذي استحقته بالتسمية لكنه يشبه القضاء من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين بدليل السنة والمعقول فالعبد المتملك ثانيا كانه مثل ما استحقته بالتسمية لا عينه ويتفرع على كونه اداء ان الزوج يجبر على تسليمه اذا طلبته المرأة لكونه عين حقها مع قيام موجب التسليم وهو النكاح بخلاف ما اذا باع عبدا فاستحق بقضاء ثم ملكه البائع ثانيا لا يجبر على تسليمه الى المشتري اذا طالبه لانفساخ البيع لانه ظهر بالاستحقاق توقف البيع على اجازة المستحق فحين لم يجز بطل وانفسخ ويتفرع على شبه القضاء ان العبد لا يعتق قبل تسليمه الى الزوجة وان الزوج يملك التصرف في العبد بالاعتاق والكتابة والبيع والهبة قبل تسليمه الى الزوجة لانها تصرفات صادفت ملك نفسه ويتفرع على كون العبد مثل المسمى لا عينه حكما انه لو قضى القاضي في الصورة المذكورة على الزوج بقيمة العبد للزوجة ثم ملك الزوج العبد ثانيا لا يعود حق المرأة في العين فلا يجبر الزوج على التسليم ولا الزوجة على القبول لان حقها قد انتقل من العين الى القيمة بالقضاء ولو كان الحكم المسمى بعينه لعاد حقها فيه اذ كان القضاء بالقيمة بقول الزوج مع اليمين كالمغصوب اذا عاد من اباقه بعد قضاء القاضي بالقيمة للمغصوب منه يعود حقه اذا كان القضاء بقول الغاصب مع يمينه بخلاف ما اذا قضى القاضي بالقيمة بتصديق المالك او باقامته البينة فانه لا يعود حق

فان كان قيمته اقل مما ضمن في الاصح كما في الهداية
او بنكول الغاصب عن اليمين

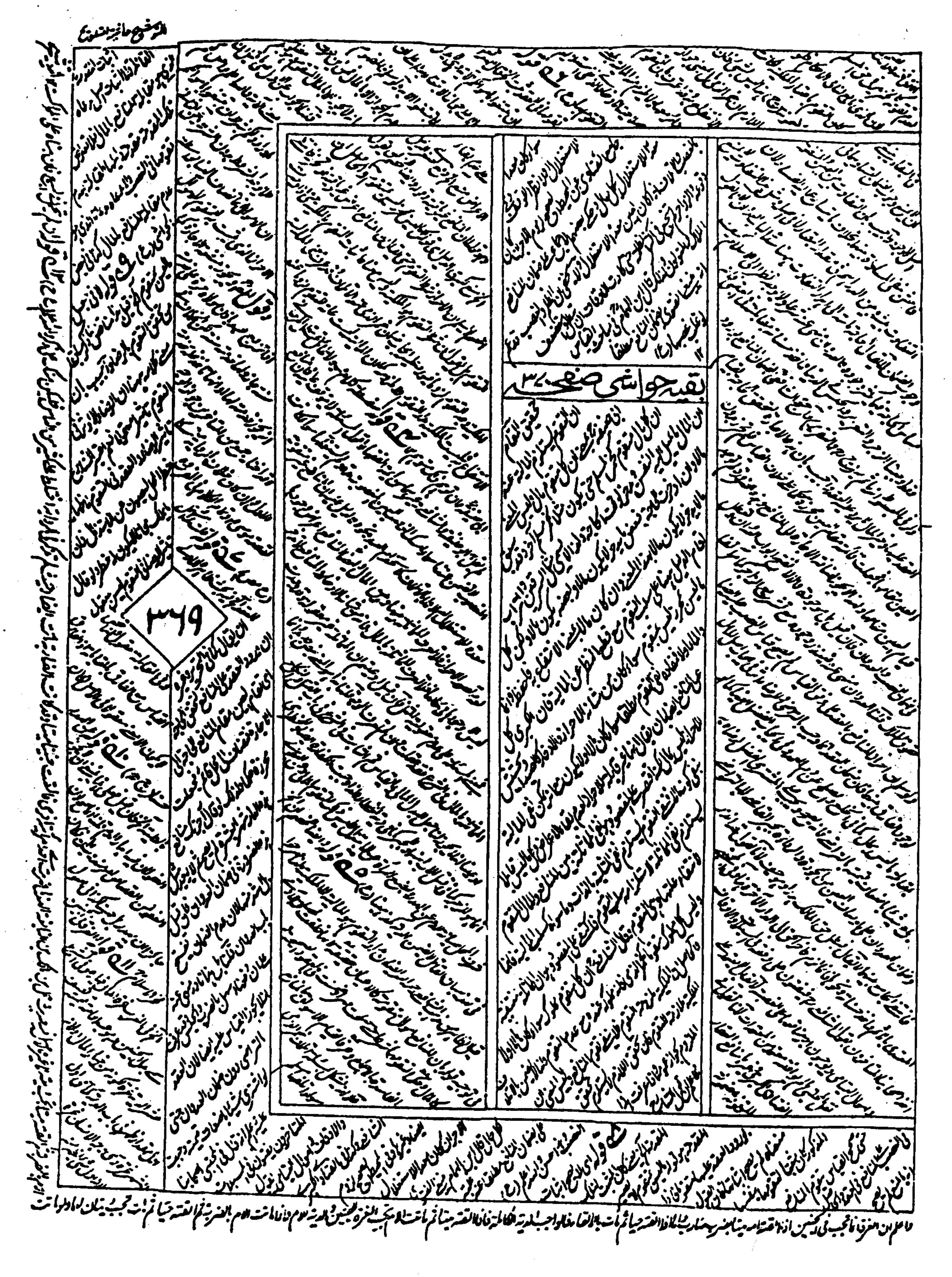


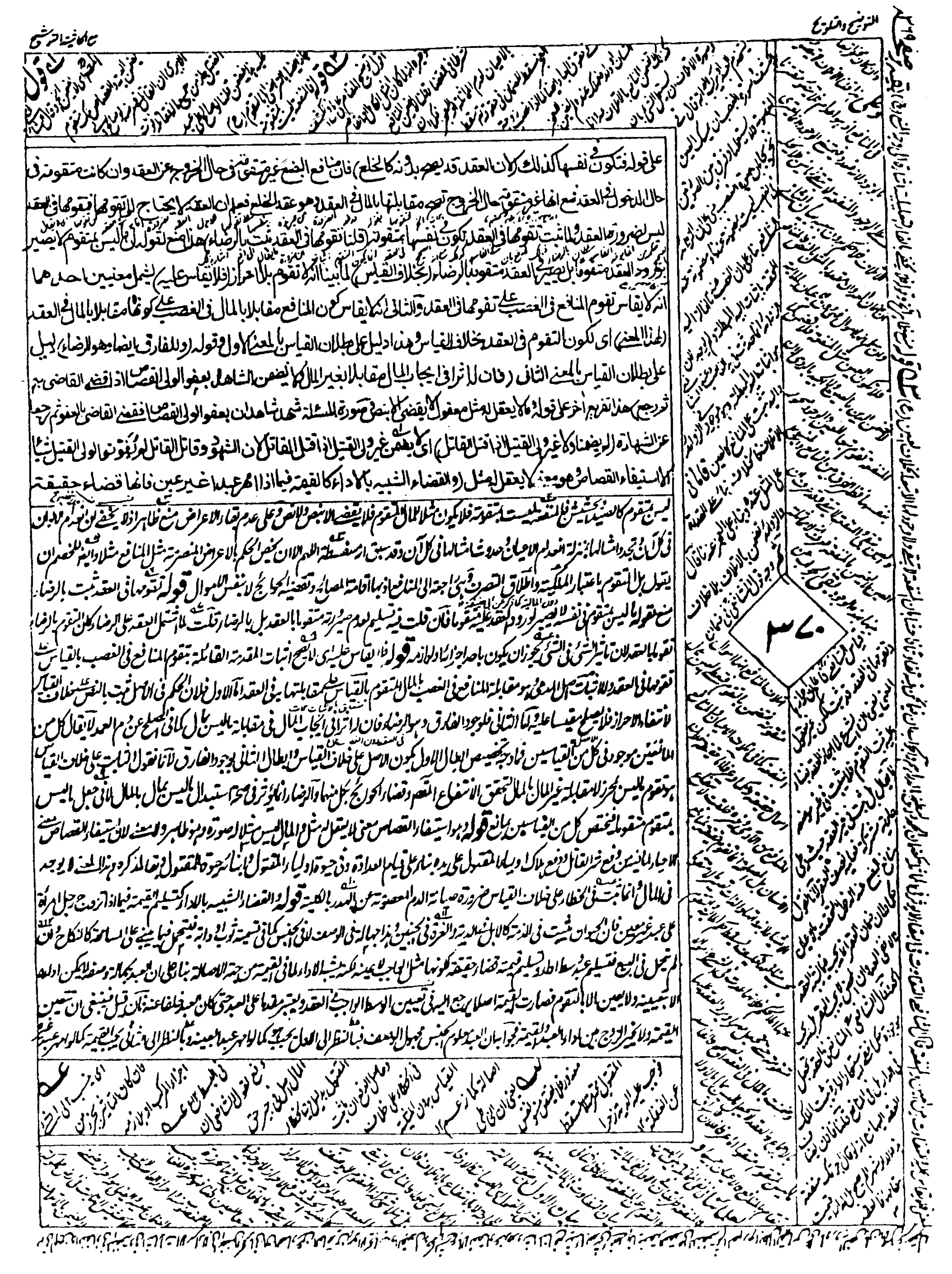
دخل على بريرة فاتت بريرة بتمر والقدر كان يغلي باللحم فقال عليه السلام الا تجعلين لنا من اللحم نصيبا فقالت هو لحم تصدق علينا يا رسول الله فقال عليه السلام هو لك صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل العين حكما مع ان العين واحدة لان حكم الشرع على الشيء بالحل والحرمة وغيرهما يتعلق بذلك الشيء من حيث انه مملوك لا من حيث الذات حتى لو كان حكم الشرع يتعلق به من حيث الذات لا يتغير اصلا كلحم الخنزير فانه حرام لعينه ونجس لعينه اما اذا تعلق حكم الشرع بهذا الذات من حيث الاعتبار فاذا تبدل الاعتبار تبدل هذا المجموع وقد اراد بالعين هذا المجموع اي الذات مع الاعتبار لان العين الذي تعلق به حكم الشرع هذا المجموع (فلا يعتق قبل تسليمها اليها ويملك الزوج اعتاقه وبيعه قبله) اي بيع العبد قبل تسليمه اليها (وان كان قضى القاضي بقيمته عليه ثم ملكه لا ينقض حقها فيه ومن الاداء القاصر ما اذا اطعم المغصوب المالك جاهلا وعند الشافعي لا يبرأ عن الضمان لانه مأمور بالاداء لا بالتغرير وربما يأكل الانسان في موضع الاباحة فوق ما يأكل من ماله ولنا انه اداء حقيقة وان كان فيه قصور تتم بالاتلاف وبالجهل لا يعذر والعادة المخالفة للديانة لغو) وهو انه يأكل في موضع الاباحة فوق ما يأكل من ماله (والقضاء بمثل معقول اما كامل كالمثل صورة ومعنى واما قاصر كالقيمة اذا انقطع المثل او لا مثل له لان الحق في الصورة قد فات للعجز فبقي المعنى فلا يجب القاصر الا عند العجز عن الكامل

المالك المغصوب بل هو للغاصب لانه تم الملك بسبب تحصل برضا المالك حيث ادى هذا المقدار **قوله** دخل على بريرة هي مولاة عائشة وعائشة رضي من بني تيم وانما تحرم الصدقة على موالي بني هاشم على انها كانت صدقة تطوع وهي لا تحرم الا على النبي صلى الله عليه وسلم **قوله** ولان حكم الشرع دليل معقول على ان تبدل الملك يوجب تبدل العين وحاصله ان المراد بالعين هو المجموع المركب من الشيء ومن وصف مملوكيته لان الشيء الذي يحكم الشرع بحرمة التصرف فيه على البعض المكلفين وبحله للبعض الآخر انما هو الشيء مع وصف المملوكية والكل يتبدل بتبدل بعض الاجزاء وعلى ظاهر عبارة المصنف مناقشة لا تخفى وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون العين المتصف بالحل والحرمة هو ذات الشيء بقيد وصف المملوكية وتبدل الاوصاف لا يوجب تبدل الذات قد عرفت الفرق بين المجموع والمقيد فالاولى التمسك بالسنة **قوله** ومن الاداء القاصر نقل هذا المثال عن الامثلة السابقة واخره عن ذكر الاداء الذي يشبه القضاء اقتداء بفخر الاسلام وان كان المناسب تقديمه يعني لو غصب طعاما فقدمه الى المالك واباحه اكله فاكله جاهلا بانه طعامه الذي غصب فهو اداء قاصر يبرأ به الغاصب من الضمان نقل عن الشافعي خلافه ولم يوجد في كتب اصحابه واشار بقوله اطعم المغصوب الى انه لو اطعمه ما هو متخذ من المغصوب بان كان دقيقا فخبزه او لحما فطبخه لا يبرأ وقيد بالاطعام لانه لو وهب المغصوب من المالك وسلمه اليه او باعه منه وهو لا يعلم او اكله من غير ان يطعمه الغاصب يبرأ من الضمان بالاتفاق وتمسك الشافعي بان الغاصب مأمور بالاداء ولم يوجد لانه وجد منه تغرير منهي عنه فلا يكون اداء مأمورا به وانما قلنا انه تغرير لما جرت به العادة من ان الانسان يأكل في موضع الاباحة فوق ما يأكل من مال نفسه لعدم المانع الحسي والشرعي وحاصل هذا التقرير انه وان وجد صورة الاداء بتسليم عين حقه اليه الا انه بطل معنى الاداء وهو ايصال حق المالك اليه نفيا للغرور المنهي عنه فلا يكون اداء حقيقة وقد يقال انه تمسكان احدهما انه تغرير والتغرير لا يكون اداء لان التغرير منهي عنه والاداء مأمور به فيتنافيان لتنافي لوازمهما بل على تنافي الملزومات البرأة لا تحصل الا باداء المأمور به وثانيهما انه اداء قاصر فلا يعتبر نفيا للغرور **قوله** ولنا انه اداء حقيقة لانه ايصال المغصوب الى يد المالك اصلا ووصفا بحيث صار متمكنا من التصرف فيه فان قيل قد زال يده المطلقة لجميع التصرفات وما عاد الا يد اباحة والقاصر لا ينوب عن الكامل قلنا على تقدير ثبوت القصور فيه فقد تم بالاتلاف كما في اداء الزيوف عن الجياد فان قيل جهل المالك يبطل الاداء لما فيه من الغرور قلنا الجهل ما يقتضي نقيصة فلا يعذر به المالك في ابطال ما وجب على الغاصب من الزوال الى المالك كما لو غصب عبدا فقال للمالك اعتق هذا العبد فاعتقه وهو جاهل بانه عبده يعتق العبد ويبرأ الغاصب بما ذكرنا من العادة الجارية بكثرة الاكل في موضع الاباحة عادة مخالفة للديانة الكاملة الداعية الى ان يحب لاخيه المسلم ما يحب لنفسه فيكون لغوا لا يبطل الاداء **قوله** والقضاء بمثل معقول قيل يجري مثل هذا التقسيم في حقوق الله تعالى ايضا كقضاء الفائتة بالجماعة فانه كامل وبالانفراد فانه قاصر ورد بان الثابت في الذمة هو اصل الصلوة لا بوصف الجماعة فالقضاء بجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل الا ان الاول اكمل

نفي قطع اليد ثم القتل خير الولي بين القطع ثم القتل وهو مثل كامل وبين القتل فقط وهو قاصر وعندهما لا يقطع لانه انما يتقص بالقطع اذا تبين انه لم يسر فاذا افضى اليه يدخل موجبه في موجب القتل) المراد بالموجب ههنا ما يجب بالقتل والقطع وهو القصاص اذ القتل اتم موجب القطع) والمراد بالموجب ههنا الاثر الحاصل بالقطع في محله (فصار كما اذا قتله بضربات قلنا هذا من حيث المعنى) اي هذا الذي ذكر ان القتل اتم اثر القطع فلتحد الجناية فيتحد موجبهما انما هو من حيث المعنى (اما من حيث الصورة في جزاء الفعل فلا) لان الفعل وهو القطع والقتل من حيث الصورة متعدد فيتعدد ما هو جزاء الفعل وهو القصاص (وانما يدخل في جزاء المحل) اي انما يدخل ضمان الجزء في ضمان الكل فيما هو جزاء المحل كما يدخل الارش الموضحة في دية الشعر وهذا لان الدية جزاء المحل (والقتل قد يمحو اثر القطع كما يتم) قال الله تعالى وما اكل السبع الا ما ذكيتم جعل القتل ماحيا اثر الجرح فهذا منع لقوله ان القتل تمام اثر القطع (ولهذا لا يجب) اي القصاص جواب عن قوله فصار كما اذا قتله بضربات (بتلك الضربات) لا انتصاف فيها واذا انقطع المثل تجب القيمة يوم الخصومة لانه حينئذ يتحقق العجز عن المثل (الكامل بالقضاء) اي قضاء القاضي وهذا عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف يوم الغصب وعند محمد يوم الانقطاع (والقضاء بمثل غير معقول كالنفس تضمن بالمال المتقوم فلا تجب عند احتمال المثل المعقول صورة ومعنى وهو القصاص خلافا للشافعي) فان عنده ولي الجناية مخير بين القصاص واخذ الدية (وانما شرع) اي المال (عند عدم احتماله) اي القصاص (امنة على القاتل) بان سلم نفسه (وعلى القتيل بان لم يهدر حقه بالكلية وما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص) فنذكر هذه المسئلة في حقوق الله تعالى الان نذكرها في حقوق العباد ليتفرع عليها فرعها (فلا تضمن المنافع بالمال المتقوم لانها غير متقومة) اذ لا تقوم بلا احراز ولا احراز بلا بقاء ولا بقاء للاعراض (فان قيل فكيف يرد العقد عليها) اي اذا لم يكن المنافع متقومة فكيف يرد عقد الاجارة على المنافع (قلنا باقامة العين مقامها فان قيل هي في العقد مال متقوم) اي المنافع في العقد مال متقوم لتقومها في عقد النكاح (لان ابتغاء البضع) وهو النكاح (لا يجوز الا به) اي بالمال المتقوم قال الله تعالى ان تبتغوا باموالكم (ويجوز) اي ابتغاء البضع (بمنفعة الاجارة) فيكون منفعة الاجارة في عقد النكاح مالا متقوما فتكون في نفسها كذلك) اي لما كان المنافع في العقد متقومة كانت في نفسها متقومة (لان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما ولان تقومها ليس لاحتياج العقد اليه) هذا دليل آخر

قوله نفي قطع اليد ثم القتل الخ اما ان يصدرا عن شخص او شخصين وعلى التقديرين اما ان يكونا خطائين او عمدين او احدهما عمدا والآخر خطاء وعلى التقادير اما ان يكون القتل قبل البرء او بعده وتفاصيل الاحكام مذكورة في كتب الفقه ومحل الخلاف المذكور في الكتاب اذا كان القاتل والقاطع شخصا واحدا متعمدا ويكون القتل قبل البرء قوله وعندهما ليس للولي ان يقطع بل له ان يقتل لانه انما يتقص بالقطع اذا تبين انه لم يسر الى القتل بحكم النص فاذا افضى الى القتل بان قتله متعمدا سقط حكم القطع في نفسه وصار قتلا ودخل موجبه الشرعي وهو القصاص في موجب القتل لان القتل قد اتم الاثر الثابت بالقطع حسا وحقيقة بدليل ان حكمه حكم السراية فيكون القطع ثم القتل جناية واحدة بمنزلة ما اذا قتله بضربات فليس للولي فيه الا القتل والحاصل انه جعل الافضاء الى القتل بمنزلة السراية اليه فظهر ان المراد بالموجب في الموضعين الاثر الثابت بالشيء الا ان الاول ثابت شرعا والثاني حسا وما ذكره المصنف تعيين لما صدق عليه الموجب في الموضعين لا بيان لاختلافهما بالمفهوم قوله والقتل قد يمحو اثر القطع من حيث ان المحل يفوت به فلا يتصور الاتمام والسراية بعد فوات المحل قوله وعند ابي يوسف تجب قيمته يوم الغصب لانه لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له والخلف انما يجب بالسبب الذي يوجب الاصل والغصب فتعتبر قيمته يوم الغصب وعند محمد تجب قيمته يوم الانقطاع لان المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع فتعتبر قيمته آخر يوم كان موجودا في ايدي الناس ثم انقطع قوله فلا تضمن المنافع بالمال المتقوم قيد بالمتقوم تنصيصا على ما وقع فيه الخلاف وهو انها عند الشافعي تضمن بالمال المتقوم وتوطئة لاقامة الدليل فانه يقوم على سلب التقوم عن المنافع سواء كانت مالا ولم تكن اقتصارا على المقصود وهو انتفاء المماثلة بانتفاء التقوم والتحقيق ان المنفعة ملك لا مال لان الملك ما من شانه ان يتصرف فيه بوصف الاختصاص والمال ما من شانه ان يدخر للانتفاع وقت الحاجة والتقوم يستلزم المالية عند ابي حنيفة والملكية عند الشافعي فعنده منافع المغصوب تضمن بالغصب بان يمسك العين المغصوبة مدة ولا يستعملها وبالاتلاف بان يستخدم العبد او يركب الدابة او يسكن الدار مثلا وعند ابي حنيفة لا تضمن لان المنفعة عرض والعرض غير باق وغير الباقي غير محرز لان الاحراز هو الصيانة والادخار لوقت الحاجة وهو موقوف على البقاء لا محالة وما ليس بمحرز


بقیہ حواشی صفحہ ۳۷
۳۶۹



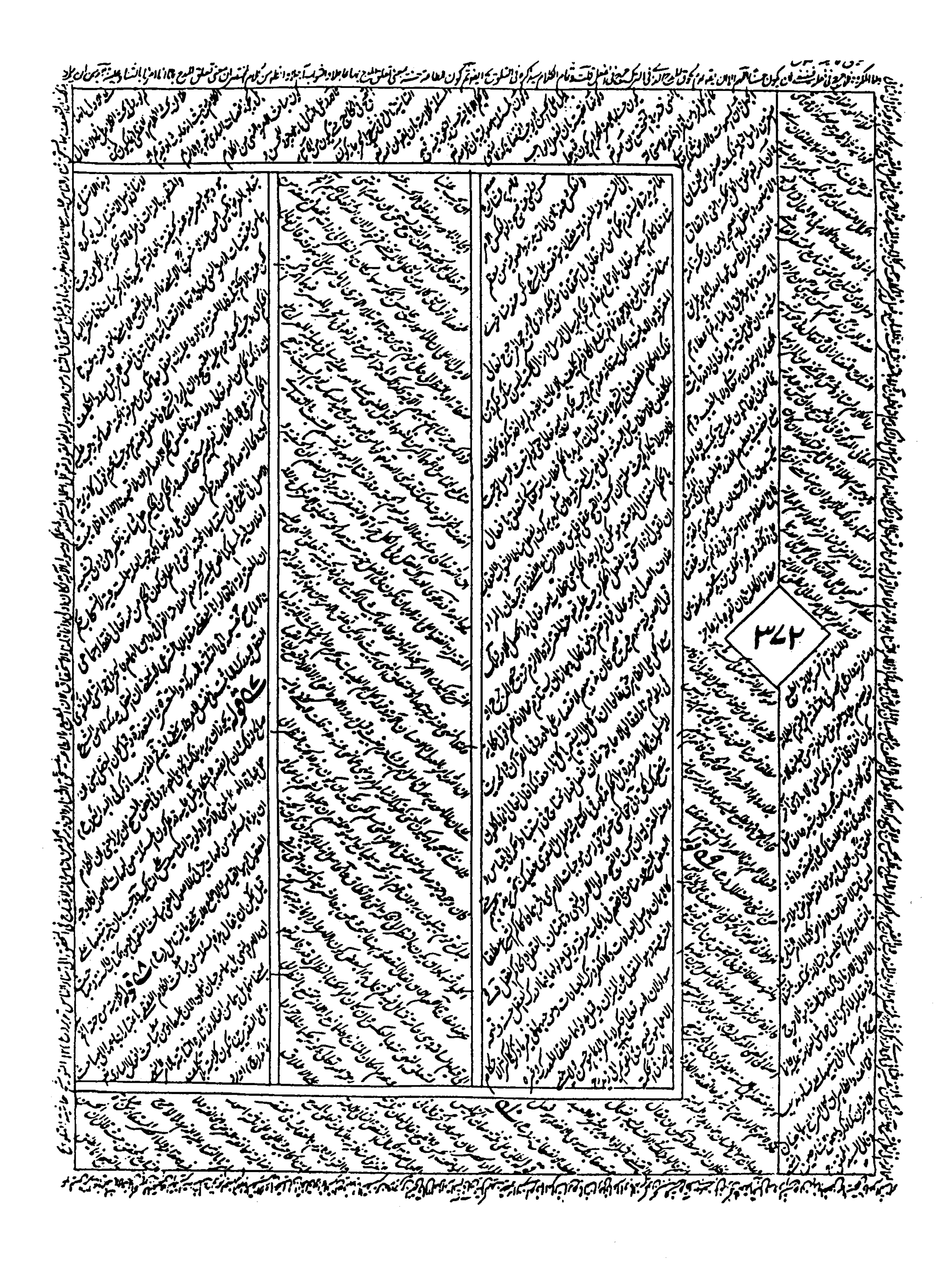
على قوله فتكون في نفسها كذلك (لان العقد قد يصح بدونه كالخلع) فان منافع البضع غير متقومة في حال الخروج عن العقد وان كانت متقومة في حال الدخول في العقد مع انها غير متقومة حال الخروج تصح مقابلتها بالمال في العقد وهو عقد الخلع فعلم ان العقد لا يحتاج الى تقومها فتقومها في العقد ليس لضرورة العقد ولما ثبت تقومها في العقد تكون في نفسها متقومة (قلنا تقومها في العقد ثبت بالرضاء) هذا منع لقوله لان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما بل يصير في العقد متقوما بالرضاء (بخلاف القياس) لما بينا انه لا تقوم بلا احراز (فلا يقاس عليه) يحتمل معنيين احدهما انه لا يقاس تقوم المنافع في الغصب على تقومها في العقد والثاني انه لا يقاس كون المنافع مقابلا بالمال في الغصب على كونها مقابلا بالمال في العقد (لهذا المعنى) اي لكون التقوم في العقد بخلاف القياس وهذا دليل على بطلان القياس بالمعنى الاول وقوله (وللفارق ايضا وهو الرضاء) دليل على بطلان القياس بالمعنى الثاني (فان لا اثر في ايجاب المال مقابلا بغير المال كما لا يضمن الشاهدان بعفو الولي القصاص اذا قضى القاضي به ثم رجع) هذا تفريع آخر على قوله وما لا يعقل له مثل معقول لا يقضى الا بنص صورة المسئلة شهد شاهدان بعفو الولي القصاص فقضى القاضي بالعفو ثم رجعا عن الشهادة لم يضمنا لا لغير ولي القتيل اذا قتل القاتل) اي لا يضمن غير ولي القتيل اذا قتل القاتل لان الشهود وقاتل القاتل لم يفوتوا ولي القتيل شيئا الا استيفاء القصاص وهو معنى لا يعقل له مثل (والقضاء الشبيه بالاداء كالقيمة فيما اذا امهر عبدا غير عين فانها قضاء حقيقة

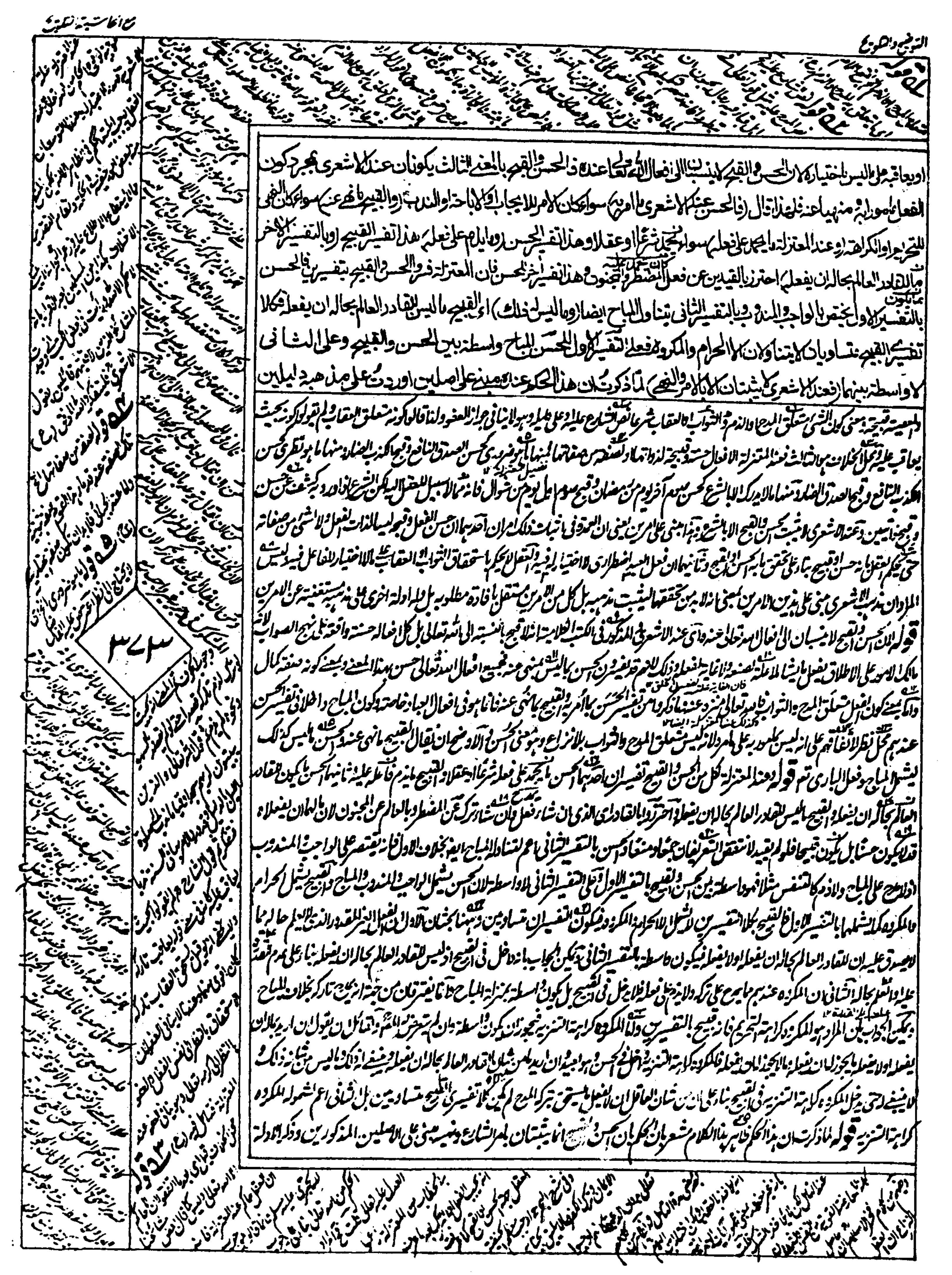
ليس بمتقوم كالصيد والحشيش فان المنفعة ليست بمتقومة فلا يكون مثلا للمال المتقوم فلا يقضى الا بنص ولا نص وعلى عدم بقاء الاعراض منع ظاهر اذ لا يخفى ان عدم الدوام في كل آن وتجدد امثالها بمنزلة انعدام الاعيان وحدوث امثالها في كل آن وقد سبق انه سفسطة اللهم الا ان يخص الحكم بالاعراض المنصرمة مثل المنافع مثلا وايضا للخصم ان يقول بل التقوم باعتبار الملكية واطلاق التصرف وهي راجعة الى المنافع اذ بها اقامة المصالح وتعفية الحوائج لا بنفس الاموال قوله تقومها في العقد ثبت بالرضاء منع لقوله ما ليس بمتقوم في نفسه لا يصير بورود العقد عليه متقوما فان قلت فيه تسليم لعدم صيرورته متقوما بالعقد بل بالرضاء قلت لما اشتمل العقد على الرضاء كان التقوم بالرضاء تقوما بالعقد لان تاثير الشيء في الشيء يجوز ان يكون باحد اجزائه او لوازمه قوله فلا يقاس عليه اي لا يصح اثبات المقدمة القائلة بتقوم المنافع في الغصب بالقياس على تقومها في العقد ولا اثبات اصل المدعى وهو مقابلة المنافع في الغصب بالمال المتقوم بالقياس على مقابلتها به في العقد اما الاول فلان الحكم في الاصل ثبت بالنص على خلاف القياس لانتفاء الاحراز فلا يصلح مقيسا عليه واما الثاني فلوجود الفارق وهو الرضاء فان لا اثر في ايجاب المال في مقابلة ما ليس بمال كما في الصلح عن دم العمد لا يقال كل من الامرين موجود في كل من القياسين فما وجه تخصيص ابطال الاول بكون الاصل على خلاف القياس وابطال الثاني بوجود الفارق لانا نقول الثابت على خلاف القياس هو تقوم ما ليس بمحرز لا مقابلة غير المال بالمال لتحقق الانتفاع التام وقضاء الحوائج بكل منهما والرضاء انما يؤثر في صحة استبدال ما ليس بمال بالمال لا في جعل ما ليس بمتقوم متقوما فيختص كل من القياسين بمانع قوله وهو استيفاء القصاص يعني لا يعقل له مثل المال اليس مثلا له صورة وهو ظاهر ولا معنى لان استيفاء القصاص معنى الاحياء والتنفيس ودفع شر القاتل ودفع هلاك وليا المقتول على يده بناء على قيام العداوة وفي حيوة اولياء المقتول وابنائه حيوة المقتول وتمام المذكرة وهذا المعنى لا يوجد في المال وانما شرع في الخطاء على خلاف القياس ضرورة صيانة الدم المعصوم عن الهدر بالكلية قوله والقضاء الشبيه بالاداء كتسليم القيمة فيما اذا تزوج رجل امرأة على عبد غير معين فان الحيوان يثبت في الذمة كالابل في الدية والغرة في الجنين وهذا جهالة في الوصف لا في الجنس كما في تسمية ثوب او دابة فيتحمل فيما يبنى على المسامحة كالنكاح ولذلك لم يتحمل في البيع فتسليم عبد وسط اداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونها مثل الواجب لا عينه لكنه شبيه بالاداء لان القيمة من جهة الاصالة بناء على ان العبد بجهالة وصفه لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقوم فصارت القيمة اصلا يرجع اليها في تعيين الوسط الواجب بالعقد ويعتبر مقدما على العبد حتى كان العبد خلفا عنها فان قيل فينبغي ان تتعين القيمة ولا يخير الزوج بين اداء العبد والقيمة قلنا العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر الى العلم يجب كما لو امهر عبدا بعينه وبالنظر الى الجهل تجب القيمة كما لو امهر عبدا غير معين

لكن لما كان الاصل مجهولا من حيث الوصف ثبت العجز) اى عن اداء الاصل وهو تسليم العبد (فوجب القيمة فكانها اصل لمكان) اى الاصل وهو العبد (معلوما من حيث الجنس يجب هو) اى الاصل وهو العبد (فيتخير بينه وبين القيمة ايهما ادى يجبر على القبول) وايضا الواجب من الاصل الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت اصلا من وجه فقضاء هاشبيه بالاداء

فصل لابد للمأمور به من صفة الحسن) هذه المسئلة من امهات مسائل الاصول ومهمات مباحث المعقول والمنقول ومع ذلك هي مبنية على مسئلة الجبر والقدر التي زلت في بواديها اقدام الراسخين وضلت في صحاريها افهام المتفكرين غرقت في بحارها عقول المتبحرين وحقيقة الحق فيها اعني الحاق بين طرفي الافراط والتفريط سر من اسرار الله تعالى التي لا يطلع عليها الا الخواص عباده وما انا بمعزل من ذلك لكن باورت مع العجز عن درك الادراك قدر ما وقفت عليه ووفقت لايراده اعلم ان العلماء قد ذكروا ان الحسن والقبح يطلقان على ثلثة معان الاول كون الشئ ملائما للطبع ومنافرا له والثانى كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان والثالث كون الشئ متعلق المدح عاجلا والثواب اجلا وكونه متعلق الذم عاجلا والعقاب اجلا فالحسن والقبح بالمعنيين الاولين يثبتان بالعقل اتفاقا اما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه فعند الاشعرى لا يثبتان بالعقل بل بالشرع فقط فهذا بناء على امرين احدهما انهما ليسا لذات الفعل وليس للفعل صفة يحسن الفعل ويقبح لاجلها عند الاشعرى وثانيهما ان فعل العبد ليس باختياره عنده فلا يوصف بالحسن والقبح ومع ذلك جوز كونه متعلق الثواب والعقاب بالشرع بناء على ان عنده لا يقبح من الله تعالى ان يثيب العبد

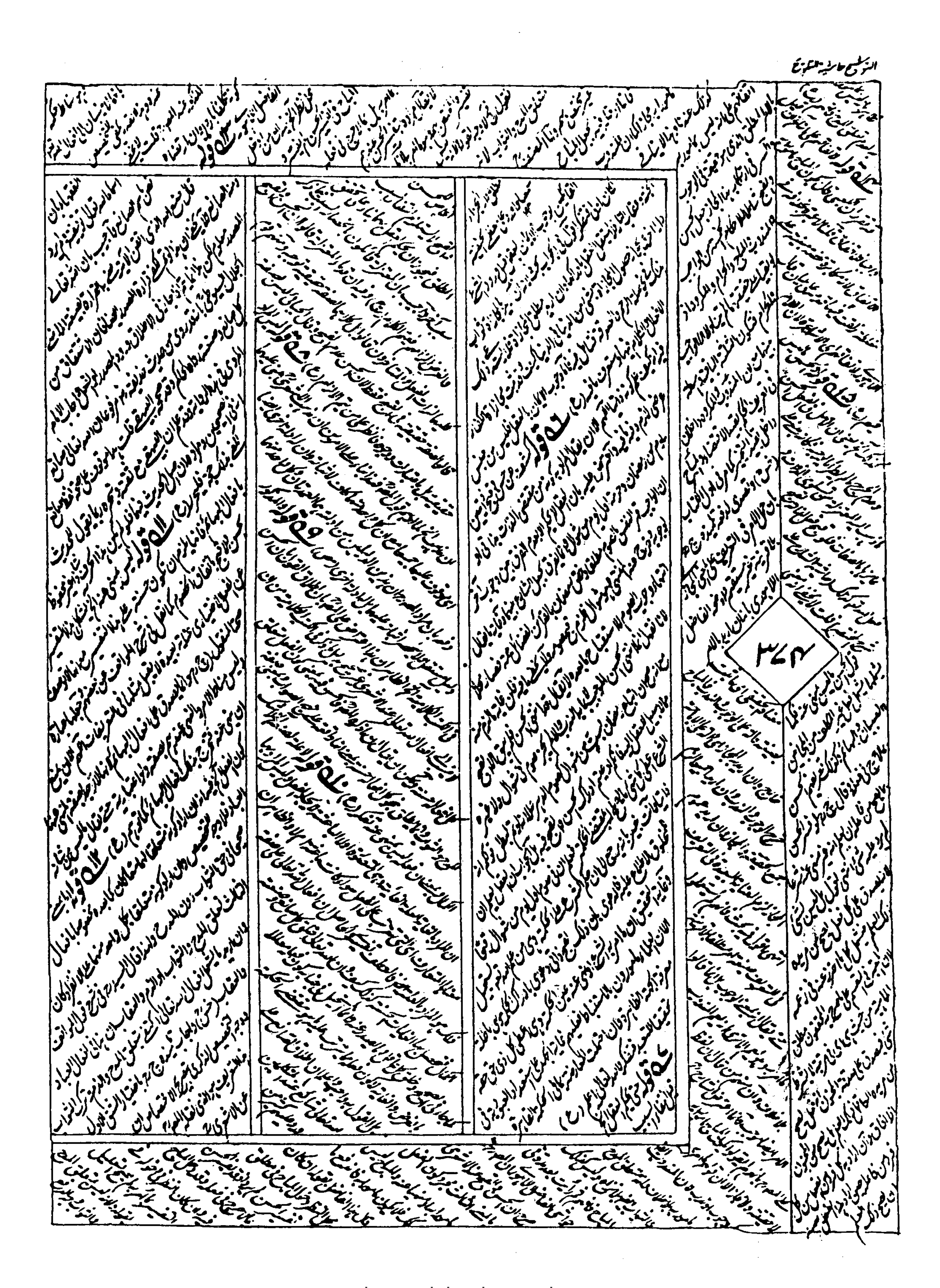
فصار الواجب بالعقد كانه احد شيئين فيتخير الزوج اذ التسليم عليه لا على المراة فبايهما ادى تجبر المراة على القبول فظهر بما ذكرنا ان قوله وايضا الواجب من الاصل الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت اصلا من جهة لا يصلح وجها برأسه اصالة القيمة بل هو توضيح وتتميم لما سبق على ما قررناه اذ مجرد العجز عن الاصل وهو العبد لا يحقق اصالة المبدل هو القيمة بحيث يكون اداؤها من حيث هو القضاء فلا يكون الا عند تعذر الاداء **قوله فصل** من قضايا الشرع انه لابد للمأمور به من الحسن لان الشارع حكيم لا يامر بالفحشاء واما من حيث اللغة فلا يمتنع لان قبل الفاعل افعل على سبيل الالزام امر لغة وقد اختلفوا في ان حسن المأمور به من موجبات الامر بمعنى انه ثبت بالامر ام لا بمعنى انه ثبت بالعقل والامر دليل عليه ومعرف له فالمصنف قبل تفصيل المذاهب ادلة الاول اجمل القول بانه لابد للمأمور به من الحسن سواء ثبت بنفس الامر او بالعقل قبله قال في الميزان عند من قال العقل طريق معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان واصل العبادات كان الامر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه بالعقل وموجبا لما لا يعرف به **قوله** هذه المسئلة اى مسئلة الحسن والقبح من امهات مسائل الاصول لان معظم ابحاثه باب الامر والنهى وهو يقتضى حسن المأمور به وقبح المنهى عنه فلابد من البحث عن ذلك ثم يتفرع عليه مباحث من ان الحسن حسن لنفسه او لغيره ونحو ذلك **قوله** من مهمات مباحث المعقول والمنقول يجوز ان يريد بهما علم الاصول لانه جامع بين الوصفين وان يريد بالمعقول الكلام وبالمنقول الفقه فان هذه المسئلة كلامية من جهة انها بحث عن افعال البارى تعالى بانه يتصف بالحسن وهل يرتفع القبائح تحت ارادته بل يكون بخلقه ومشيئته وارادته واصولية من جهة انها بحث عن ان الحكم الثابت بالامر يكون حسنا وما تعلق به النهى يكون قبيحا ثم ان معرفتها امر مهم في علم الفقه لئلا يثبت بالامر ما ليس بحسن وبالنهى ما ليس بقبيح **قوله** ومع ذلك زيادة تحريض على شدة الاهتمام بهذه المسئلة بمعنى انها اصل لفروع كثيرة وفرع لاصل عميق صعب الاطلاع عليه متعسر الوصول اليه وبوادى مسئلة الجبر والقدر المدركات التي تطلب فيها الطرق الموصلة اليها وبواديها المقدمات المرتبة بالقوة الفكرية للوصول اليها كل من تعود فكريته ولم يستطع مجاوزتها في هذه المسئلة فمن زل قدمه في البوادى او ضل فهمه في الباوادى فقد يرجى عوده الى الطريق الحق بواعتراف بالعجز ومن غرق في بحرها ولم يتنبه للخطا فى متعاة فقد هلك **قوله** وحقيقة الحق الجبر افراط في تفويض الامور الى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة الجماد لا ارادة له ولا اختيار والقدر تفريط في ذلك بحيث يصير العبد خالقا لافعاله مستقلا في ايجاد الشرور والقبائح وكلاهما باطل والحق اى الثابت في نفس الامر هو الحاق اى الوسط بين الافراط والتفريط على ما اشار اليه بعض المحققين حيث قال لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وحقيقة الحق احتراز عن مجازه اى ما يشبه الحق وليس بحق **قوله** وقفت اى جعلت مطلعا ايه ووفقت اى جعلت في الاسباب متوافقة لايراده فالاول من التوقيف والثانى من التوفيق **قوله** اعلم ان العلماء تحرير للمبحث وتلخيص لمحل النزاع على ما هو الواجب في المناظرة فكل من الحسن والقبح يطلق على ثلثة معان فبالمعنى الاول الحلو حسن والمر قبيح وبالثانى العلم حسن والجهل قبيح وبالثالث الطاعة حسنة

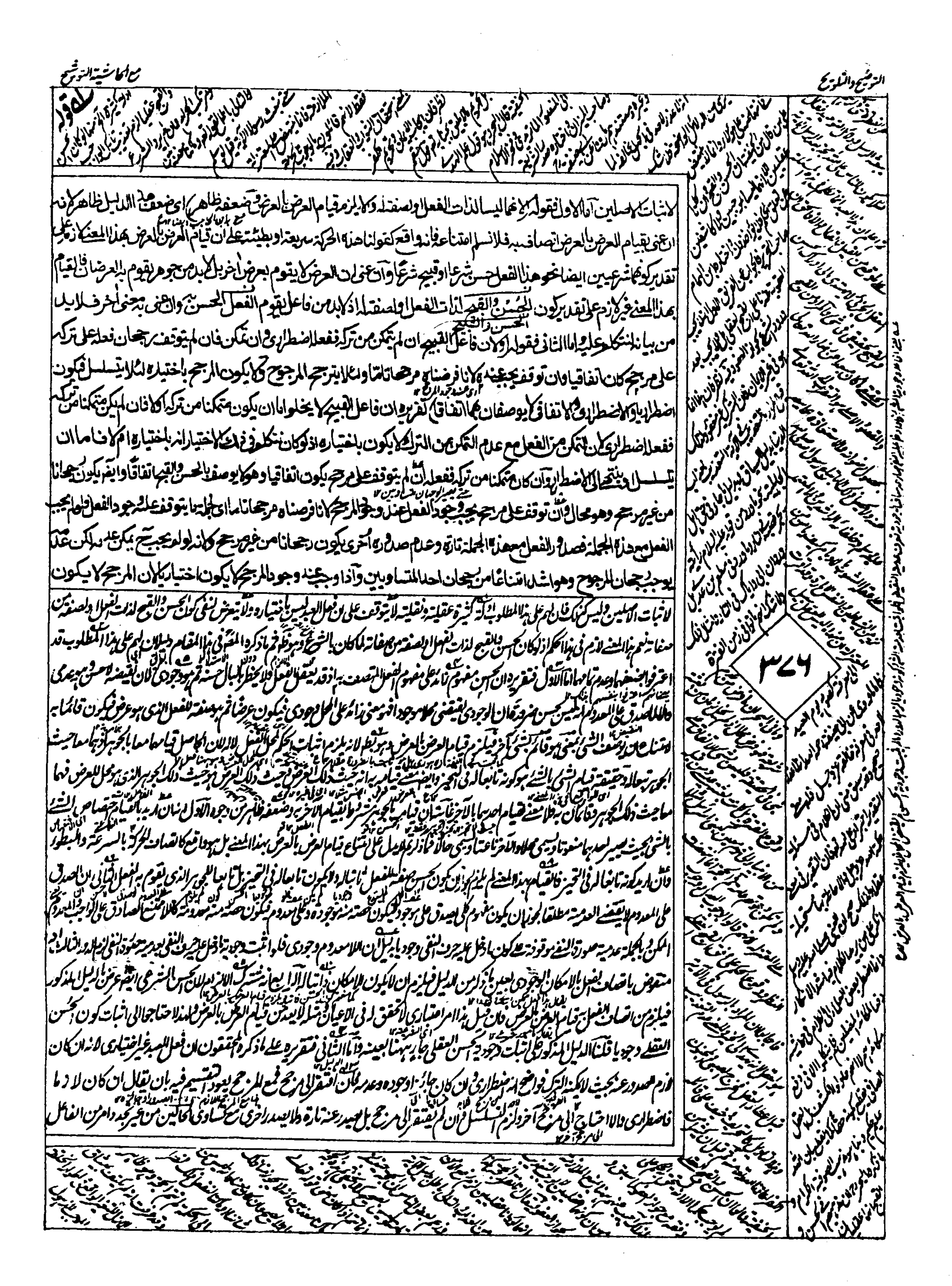




أو يعاقب على ما ليس باختياره لأن الحسن والقبح لا ينسبان إلى أفعال الله تعالى عنده) والحسن والقبح بالمعنى الثالث يكونان عند الأشعري بمجرد كون الفعل مأموراً به أو منهياً عنه فلهذا قال (فالحسن عند الأشعري ما أمر به) سواء كان الأمر للإيجاب أو للإباحة أو الندب (والقبيح ما نهي عنه) سواء كان النهي للتحريم أو الكراهة (وعند المعتزلة ما يحمد على فعله) سواء يحمد شرعاً أو عقلاً وهذا تفسير الحسن (أو ما يلام على فعله) هذا تفسير القبيح (أو بالتفسير الآخر ما للقادر العالم بحاله أن يفعله) احترز بالقيدين عن فعل المضطر والمجنون وهذا تفسير آخر للحسن فإن المعتزلة فسروا الحسن والقبيح بتفسيرين فالحسن بالتفسير الأول يختص بالواجب والمندوب وبالتفسير الثاني يتناول المباح أيضاً (وما ليس له ذلك) أي القبيح ما ليس للقادر العالم بحاله أن يفعله فكلا تفسيري القبيح متساويان لأنه يتناول الحرام والمكروه فعلى التفسير الأول للحسن المباح واسطة بين الحسن والقبيح وعلى الثاني لا واسطة بينهما (فعند الأشعري لا يثبتان إلا بالأمر والنهي) لما ذكرت أن هذا الحكم عنده مبني على أصلين أوردت على مذهبه دليلين

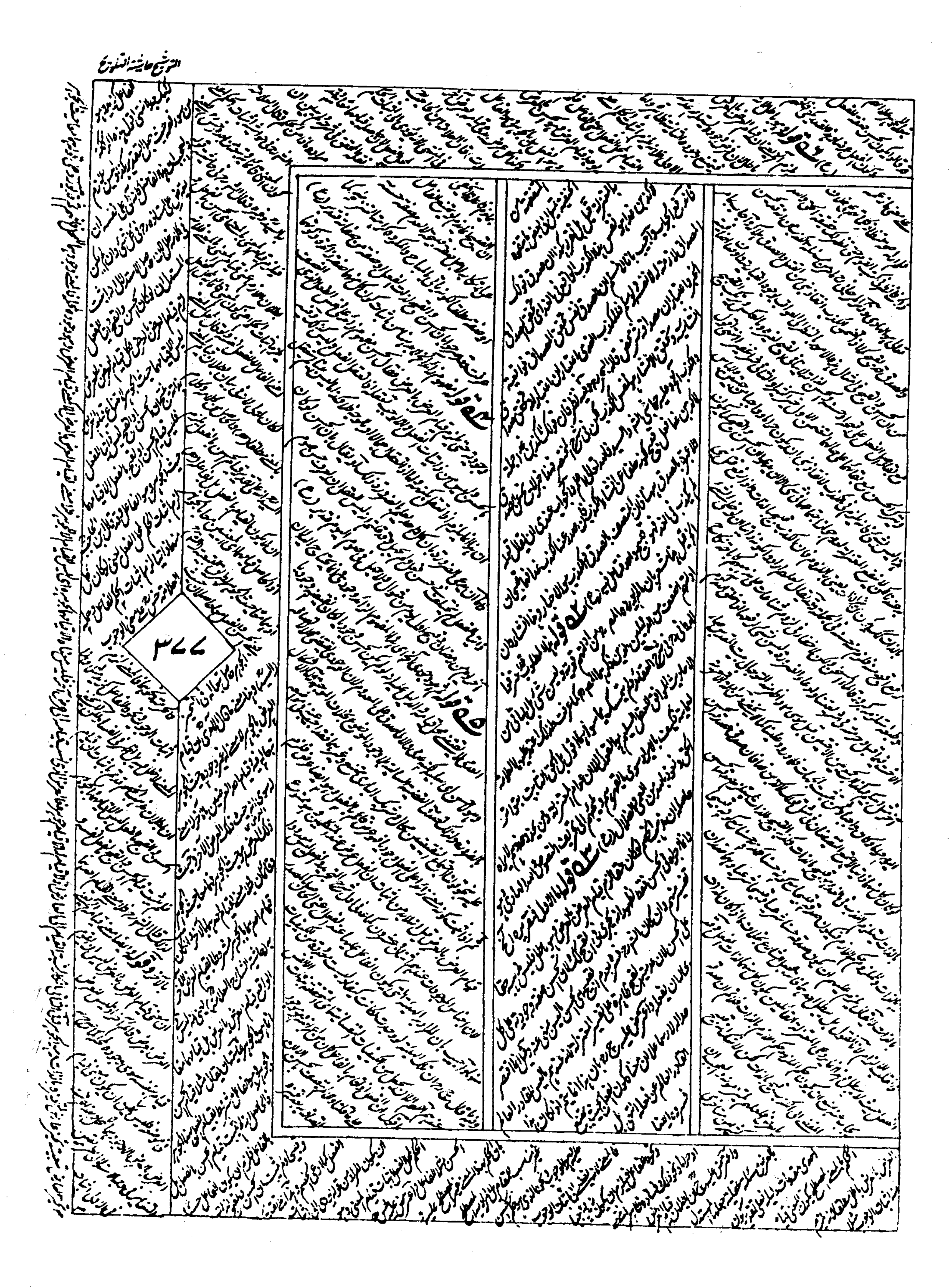
والمعصية قبيحة بمعنى كون الشيء متعلق المدح والذم أو الثواب والعقاب شرعاً ما نص الشارع عليه أنه دليل على ... وهو لا ينافي جواز العفو ولهذا قالوا كونه متعلق العقاب ولم يقولوا كونه بحيث يعاقب عليه ومحل الخلاف هو هذا الثالث فعند المعتزلة الأفعال حسنة وقبيحة لذواتها أو لصفاتها منها ما يدرك حسنه وقبحه بضرورة العقل كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ما يدرك بنظر العقل كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ومنها ما لا يدرك إلا بالشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال فإنه مما لا سبيل للعقل إليه لكن الشرع إذا ورد به كشف عن حسن وقبح ثابتين وعند الأشعري لا يثبت الحسن والقبح إلا بالشرع وهذا مبني على أمرين يعني أن العمدة في إثبات ذلك أمران أحدهما أن حسن الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل ولا لشيء من صفاته حتى يحكم العقل بأنه حسن أو قبيح بناء على تحقق ما به الحسن أو القبح وثانيهما أن فعل العبد اضطراري لا اختيار له فيه والعقل لا يحكم باستحقاق الثواب أو العقاب على ما لا اختيار للفاعل فيه وليس المراد أن مذهب الأشعري مبني على هذين الأمرين بمعنى أنه لا بد من تحققهما ليثبت مذهبه بل كل من الأمرين مستقل بإفادة مطلوبه بل له أدلة أخرى على مذهبه مستغنية عن الأمرين **قوله** لأن الحسن والقبح لا ينسبان إلى أفعال الله تعالى عنده أي عند الأشعري على المذكور في الكتب الكلامية أنه لا قبيح بالنسبة إلى الله تعالى بل كل أفعاله حسنة واقعة على نهج الصواب لأنه مالك الأمور على الإطلاق يفعل ما يشاء لا علة لصنعه ولا غاية لفعله وذلك لا يتم إلا بتفسير الحسن بما ليس منهياً عنه فجميع أفعال الله تعالى حسن بهذا المعنى وبمعنى كونه صفة كمال وأما بمعنى كون الفعل متعلق المدح والثواب فالله تعالى منزه عنه فما ذكروا من تفسير الحسن بالمأمور به والقبيح بالمنهي عنه إنما هو في أفعال العباد خاصة وكون المباح داخلاً في تفسير الحسن عندهم محل نظر لاتفاقهم على أنه ليس بمأمور به على ما مر ولأنه ليس متعلق المدح والثواب بلا نزاع وهو معنى الحسن في الأول فالأوضح أن يقال القبيح ما نهي عنه والحسن ما ليس كذلك ليشمل المباح وفعل الباري تعالى **قوله** وعند المعتزلة لكل من الحسن والقبيح تفسيران أحدهما أن الحسن ما يحمد على فعله شرعاً أو عقلاً والقبيح ما يذم على فعله وثانيهما أن الحسن ما يكون للقادر العالم بحاله أن يفعله والقبيح ما ليس للقادر العالم بحاله أن يفعله واحترزوا بالقادر الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك عن المضطر وبالعالم عن المجنون لأن ما لهما أن يفعلاه قد لا يكون حسناً بل يكون قبيحاً فلو لم يقيد لانتقض التعريفان جمعاً ومنعاً والحسن بالتفسير الثاني أعم لتناوله المباح أيضاً بخلاف الأول فإنه يقتصر على الواجب والمندوب إذ لا مدح على المباح ولا ذم كالتنفس مثلاً فهو واسطة بين الحسن والقبيح بالتفسير الأول وعلى التفسير الثاني لا واسطة لأن الحسن يشمل الواجب والمندوب والمباح والقبيح يشمل الحرام والمكروه كما يشملهما بالتفسير الأول للقبيح بخلاف التفسيرين ... لا يشمل إلا الحرام والمكروه فيكون التفسيران متساويين وههنا بحثان الأول أن أفعال الغير المقدور الذي لم يعلم حاله مما لا يصدق عليه أن للقادر العالم بحاله أن يفعله أو لا يفعله فيكون واسطة بالتفسير الثاني ويمكن الجواب بأنه داخل في القبيح إذ ليس للقادر العالم بحاله أن يفعله بناء على عدم قدرته عليه وعلمه بحاله الثاني أن المكروه عندهم ما يمدح على تركه ولا يذم على فعله فلا يدخل في القبيح بل يكون واسطة بمنزلة المباح اللهم إلا أن يعترف أن من جهة أنه يمدح تاركه بخلاف المباح ويمكن الجواب بأن المراد هو المكروه كراهة التحريم فإنه قبيح بالتفسيرين وأما المكروه كراهة التنزيه فيجوز أن يكون واسطة وإن لم يتعرض له وأما أن يقول إن أريد بما ليس له أن يفعله ما لا يجوز له أن يفعله فالمكروه كراهة التنزيه داخل في الحسن وهو بعيد وإن أريد ما لا يليق بالقادر العالم بحاله أن يفعله وينبغي أن لا يفعله وما ليس من شأنه ذلك فلا ينبغي أن يدخل المكروه كراهة التنزيه في القبيح بناء على أن من شأن العاقل أن لا يفعل ما يستحق بتركه المدح لم يكن كلا تفسيري القبيح متساويين بل الثاني أعم لشموله المكروه كراهة التنزيه **قوله** لما ذكرت أن هذا الحكم ظاهر هذا الكلام مشعر بأن الحكم بأن الحسن والقبح إنما يثبتان بأمر الشارع ونهيه مبني على الأصلين المذكورين وذكر الأدلة

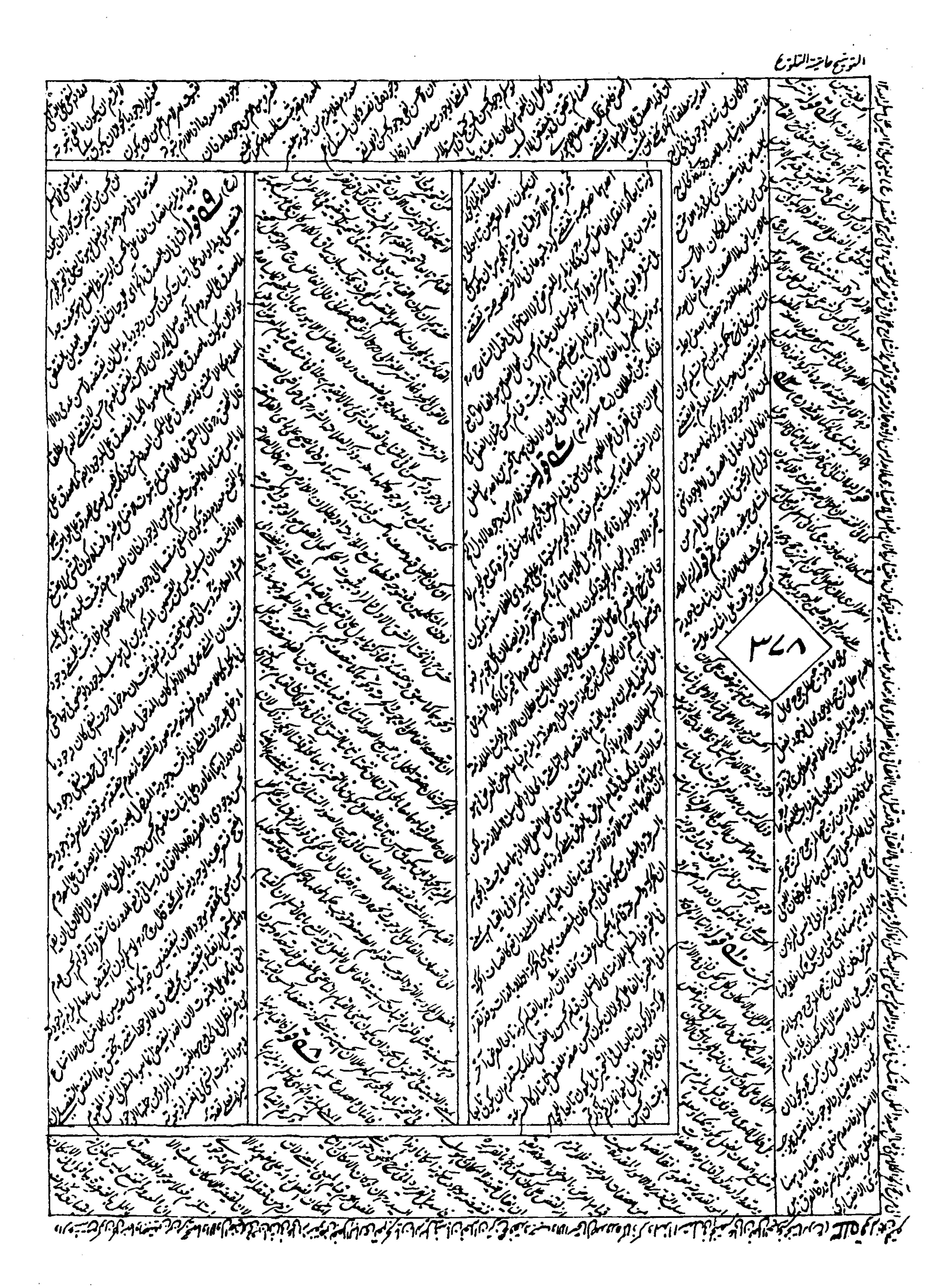




لاثبات الاصلين اما الاول فقوله لانها ليسا لذات الفعل او لصفته ولا يلزم قيام العرض بالعرض وضعفه ظاهر اى ضعف هذا الدليل ظاهر لانه ان عنى بقيام العرض بالعرض اتصافه به فلا نسلم امتناعه فانه واقع كقولنا هذه الحركة سريعة او بطيئة على ان قيام العرض بالعرض بهذا المعنى لازم على تقدير كونهما شرعيين ايضا نحو هذا الفعل حسن شرعا او قبيح شرعا وان عنى ان العرض لا يتقوم بعرض آخر بل لا بد من جوهر يقوم به العرضان فالقيام بهذا المعنى غير لازم على تقدير كون الحسن والقبح لذات الفعل او لصفته اذ لا بد من فاعل يقوم الفعل الحسن به وان عنى به معنى آخر فلا بد من بيانه لنتكلم عليه واما الثاني فقوله ولان فاعل القبيح ان لم يتمكن من تركه ففعله اضطراري وان تمكن فان لم يتوقف رجحان فعله على تركه على مرجح كان اتفاقيا وان توقف يجب عنده لانا فرضناه مرجحا تاما والا لا يترجح المرجوح ولا يكون المرجح باختياره لئلا يتسلسل فيكون اضطراريا والاضطراري والاتفاقي لا يوصفان بهما اتفاقا تقريره ان فاعل القبيح لا يخلو اما ان يكون متمكنا من تركه او لا فان لم يكن متمكنا من تركه ففعله اضطراري لان التمكن من الفعل مع عدم التمكن من الترك لا يكون باختياره اذ لو كان نتكلم في ذلك الاختيار انه باختياره ام لا فاما ان يتسلسل او ينتهي الى الاضطراري وان كان متمكنا من تركه ففعله ان لم يتوقف على مرجح يكون اتفاقيا وهو لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا وايضا يكون رجحانا من غير مرجح وهو محال وان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح لانا فرضناه مرجحا تاما اى جملة ما يتوقف عليه وجود الفعل ولو لم يجب الفعل مع هذه الجملة فصدور الفعل مع هذه الجملة تارة وعدم صدوره اخرى يكون رجحانا من غير مرجح لانه لو لم يجب يمكن عدمه لكن عدمه يوجب رجحان المرجوح وهو اشد امتناعا من رجحان احد المتساويين واذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا لان المرجح لا يكون

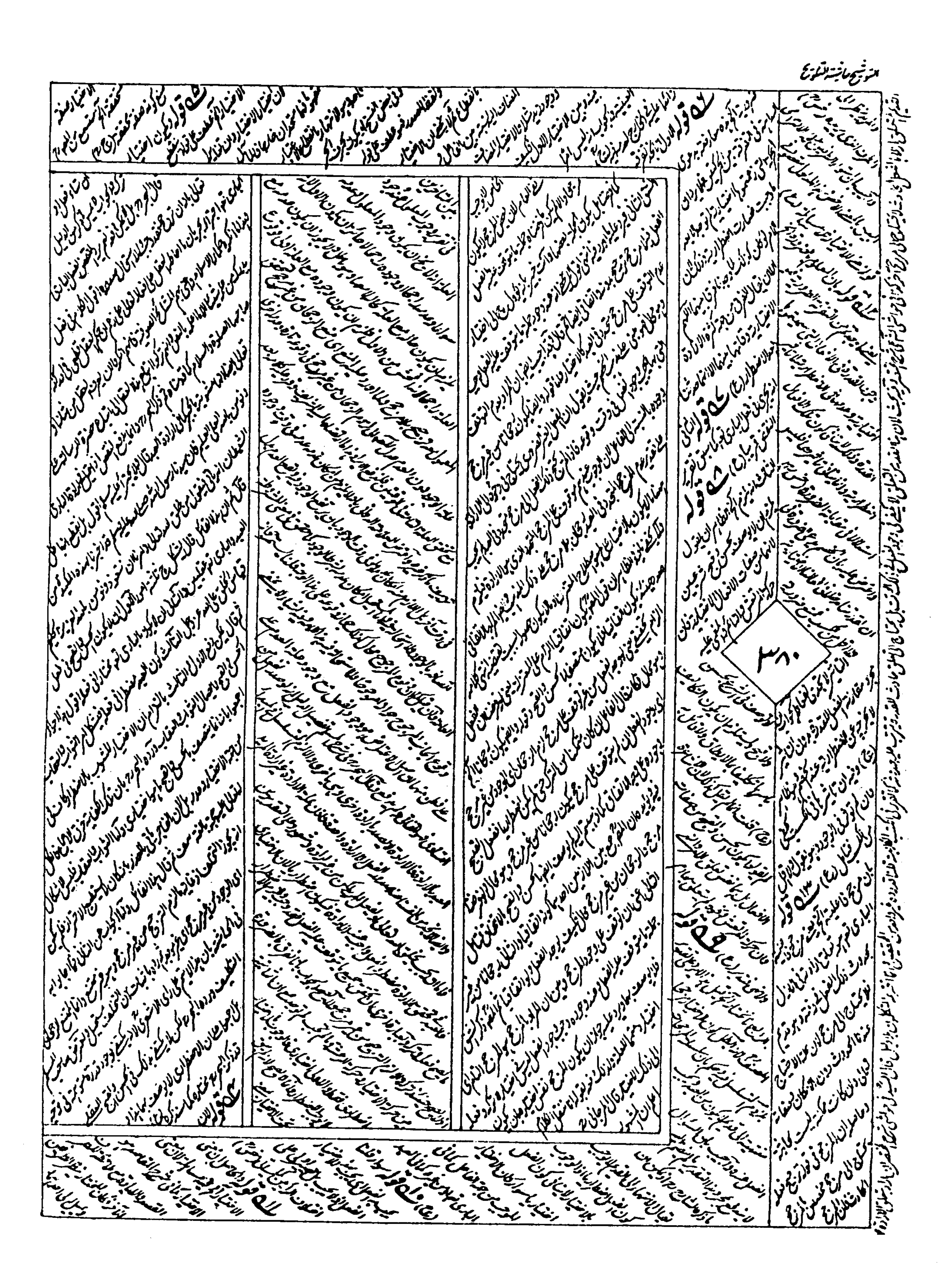
لاثبات الاصلين وليس كذلك فان لهم على هذا المطلوب ادلة كثيرة عقلية ونقلية لا تتوقف على ان فعل العبد ليس باختياره ولا يتعرض لنفي كون الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة من صفاته نعم هذا المعنى لازم في هذا الحكم اذ لو كان الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة من صفاته لما كان بالشرع وهو ظ ثم ما ذكره المصنف في هذا المقام دليلان لهم على هذا المطلوب قد اعترض على كل منهما بعدم تمامهما اما الاول فتقريره ان الحسن مفهوم زائد على مفهوم الفعل المتصف به اذ قد يعقل الفعل ولا يخطر بالبال حسنه ثم هو وجودي لان نقيضه لاحسن وهو عدمي لانه يصدق على المعدوم فالحسن ضد وجودي يقتضي محلا موجودا فهو معنى زائد على المحل وجودي فيكون عرضا ثم هو صفة للفعل الذي هو عرض فيكون قائما به لامتناع ان يوصف الشيء بمعنى هو قائم بشيء آخر فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لانه يلزم اثبات الحكم لمحل الفعل لا له لان الحاصل قيامهما معا بالجوهر اذ معناه حيث الجوهر تعالى حقيقة قيام الشيء بالشيء هو كونه تابعا له في التحيز وايضا معنى قيامه به انه بحيث ذلك العرض حيث ذلك العرض هو حيث ذلك الجوهر الذي هو محل للعرض فهما معا حيث ذلك الجوهر فكان به هذا المعنى قيام احدهما بالآخر غاشيان قيامهما بالجوهر معا لا قيام الآخر وضعفه ظاهر من وجوه الاول انه ان اريد بالقيام اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير احدهما منعوتا ويسمى محلا والآخر ناعتا ويسمى حالا فما ذكر من الدليل على امتناع قيام العرض بالعرض بهذا المعنى بل هو واقع كاتصاف الحركة بالسرعة والبطوء وان اريد كونه تابعا له في التحيز فالقيام بهذا المعنى لم يلزم لجواز ان يكون الحسن صفة للفعل تابعا له ولا يكون تابعا له في التحيز بل تابعا للجوهر الذي يقوم به الفعل الثاني ان الصدق على المعدوم لا يقتضي العدمية مطلقا لجواز ان يكون مفهوم كلي يصدق على موجود فيكون حصة منه موجودة وعلى معدوم فيكون حصة منه معدومة كاللاممتنع الصادق على الواجب والمعدوم الممكن وبالجملة عدمية صورة النفي موقوفة على كون ما دخل عليه حرف النفي وجوديا ولم يثبت ان اللامعدوم وجودي فلو اثبت وجودية ما دخل عليه حرف النفي بعدمية صورة النفي لزم الدور الثالث انه منقوض باتصاف الفعل بالامكان الوجودي بعين ما ذكر من الدليل فيلزم ان لا يكون الامكان ذاتيا له الرابع انه مشترك الالزام لان الحسن الشرعي ايضا عرض بالدليل المذكور فيلزم من اتصاف الفعل به قيام العرض بالعرض فان قيل هذا امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان فلا يلزم قيام العرض بالعرض ولهذا احتاجوا الى اثبات كون الحسن العقلي وجوديا قلنا الدليل المذكور على اثبات وجودية الحسن العقلي جار ههنا بعينه واما الثاني فتقريره على ما ذكره المحققون ان فعل العبد غير اختياري لانه ان كان لازم الصدور عنه بحيث لا يمكنه الترك فواضح انه اضطراري وان كان جائزا وجوده وعدمه فان افتقر الى مرجح فمع المرجح يعود التقسيم فيه بان يقال ان كان لازما فاضطراري والا احتاج الى مرجح آخر ولزم التسلسل وان لم يفتقر الى مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر اخرى مع تساوي الحالين من غير تجدد امر من الفاعل

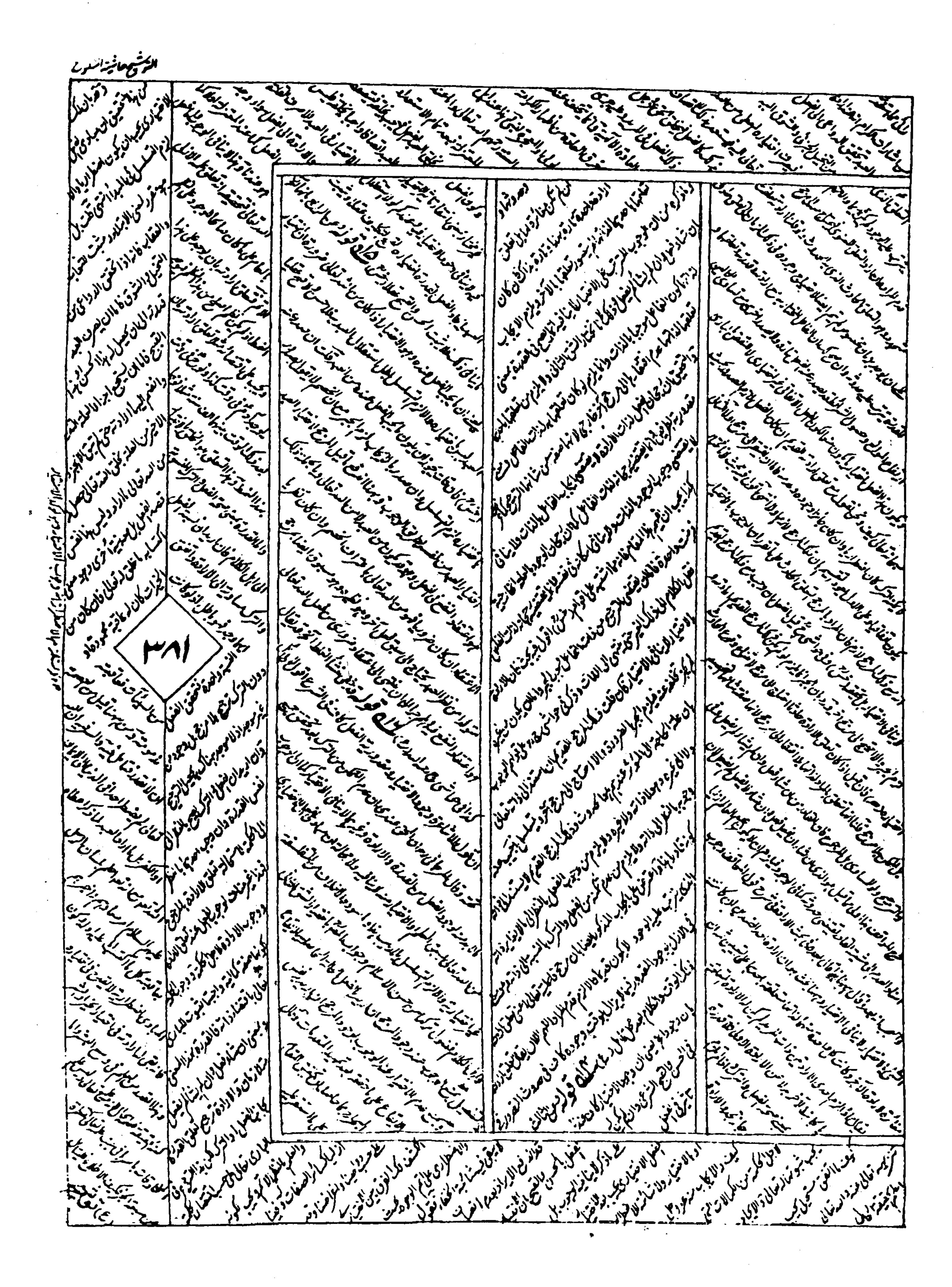


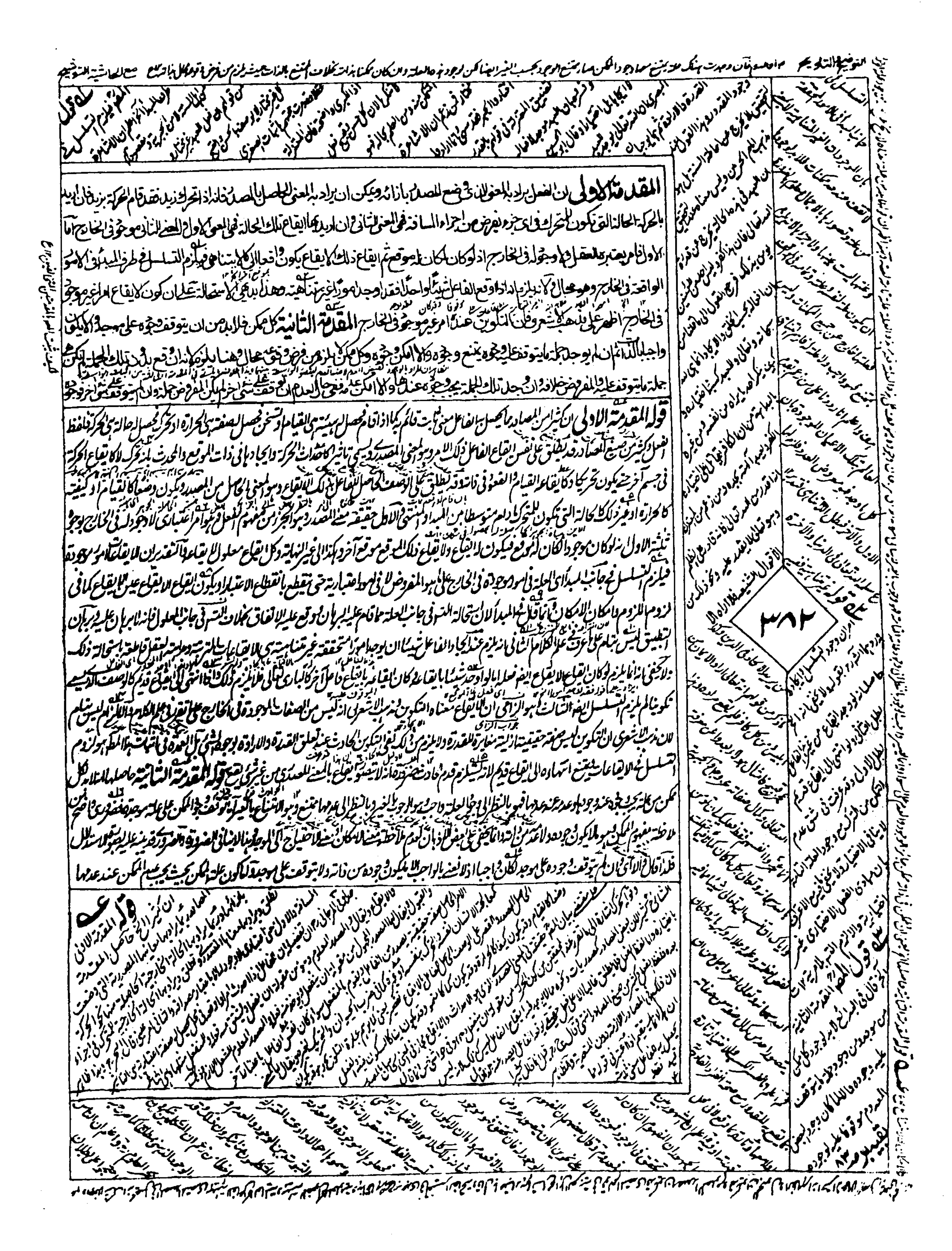


باختياره لا يتكلم في ذلك الاختيار كما ذكرنا المؤدي الى التسلسل والى الاضطرار والتسلسل باطل فثبت انه اضطراري والاضطراري لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا واعلم ان كثيرا من العلماء اعتقدوا هذا الدليل يقينيا والبعض الذي لا يعتقدونه يقينيا لم يوردوا على مقدماته منعا يمكن ان يقال انه شيء وقد خفي على كلا الفريقين مواقع الغلط فيه وانا اسمعك ما سنح بخاطري وهذا مبني على اربع مقدمات

فهو اتفاقي والاتفاقي والاضطراري لا يتصفان بالحسن والقبح عقلا بالاتفاق قوله حتى ينتهي الى ... تخصيص بفعل القبيح على ما وقع في تقرير المص فانه لا حاجة على تقدير عدم التمكن من الترك الى ما ذكره من الاستدلال على كون الفعل اضطراريا اذ لا معنى للاختياري الا ما يتمكن فيه من الفعل والترك ثم ان قوله وان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا ورجحانا من غير مرجح ان اراد به عدم التوقف على مرجح من عند الفاعل كما هو المذكور في عبارة البعض فلا نسلم لزوم الرجحان من غير مرجح فان نفي الخاص لا يوجب نفي العام وان اراد به عدم التوقف على مرجح اصلا لم يصح كونه اتفاقيا اذ لا بد للاتفاقي من وجود العلة اعني جميع ما يتوقف عليه لان الممكن لا يقع بدون علته ولما كان ههنا مظنة ان يقال لانم انه اذا وجب عند وجود المرجح لم يكن اختياريا وانما يلزم ذلك لو لم يكن ذلك المرجح باختياره او حصل باختياره اشار الى الجواب بانا ننقل الكلام الى ذلك الاختيار حتى ينتهي الى مرجح لا يكون باختياره قطعا للتسلسل المحال لان الاختيار صفة متحققة لا امر اعتباري حتى ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار ويكون اختيار الاختيار عين الاختيار وقد اعترض على هذا الدليل بوجوه الاول انا نجد تفرقة ضرورية بين الافعال الاضطرارية والاختيارية كالسقوط والصعود وحركتي الاخذ والرعشة فيكون ما ذكرتم استدلالا في مقابلة الضرورة فلا يسمع ويكون باطلا الثاني انه يجري في فعل الباري تعالى فيجب ان لا يكون مختارا وهو باطل الثالث انه يلزم ان لا يتصف الفعل بالحسن والقبح شرعا لان التكليف بغير المختار وان كان جائزا لكنه غير واقع الرابع انا نختار انه يحتاج الى مرجح ومع وجوده اختياره سواء قلنا يجب به الفعل او لا يجب يكون اختياريا اذ لا معنى للاختياري الا ما يترجح بالاختيار والحاصل ان معنى الاختيار استواء الطرفين بالنظر الى القدرة ووجوب احدهما بحسب الارادة لا ينافي ذلك فالمرجح هو الارادة والتي يجب الفعل عند تحققها ويمتنع عند عدمها وقد يجاب عن الاول بان المعلوم بالضرورة هو وجود القدرة لا تاثيرها وعن الثاني بان مرجح فاعليته قديم فلا يحتاج الى مرجح متجدد اذ علة الاحتياج الى المرجح عندنا الحدوث دون الامكان وعن الثالث بان وجود الاختيار ومقارنته الفعل كاف في الشرع وعندكم لولا استقلال العبد بالفعل وتاثير قدرته فيه لقبح التكليف عقلا وعن الرابع بانه اذا كان ما يجب الفعل عنده من اثره تعالى بطل استقلال العبد به فيقبح التكليف عندكم كما اذا كان الموجد هو الله تعالى فلهذا قال المص انهم لم يوردوا على مقدماته منعا يعتد به وانه قد خفي منشأ الغلط في هذا الدليل على كلا الفريقين اعني الذين يعتقدونه يقينيا والذين لا يعتقدونه يقينيا والمتوجه المنع على المقدمة القائلة بانه ان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح ان اريد بالفعل الحالة الحاصلة بالايقاع كما للمتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة وعلى المقدمة القائلة بانه اذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا ان اريد بالفعل نفس الايقاع ومبنى تحقيق ذلك على اربع مقدمات

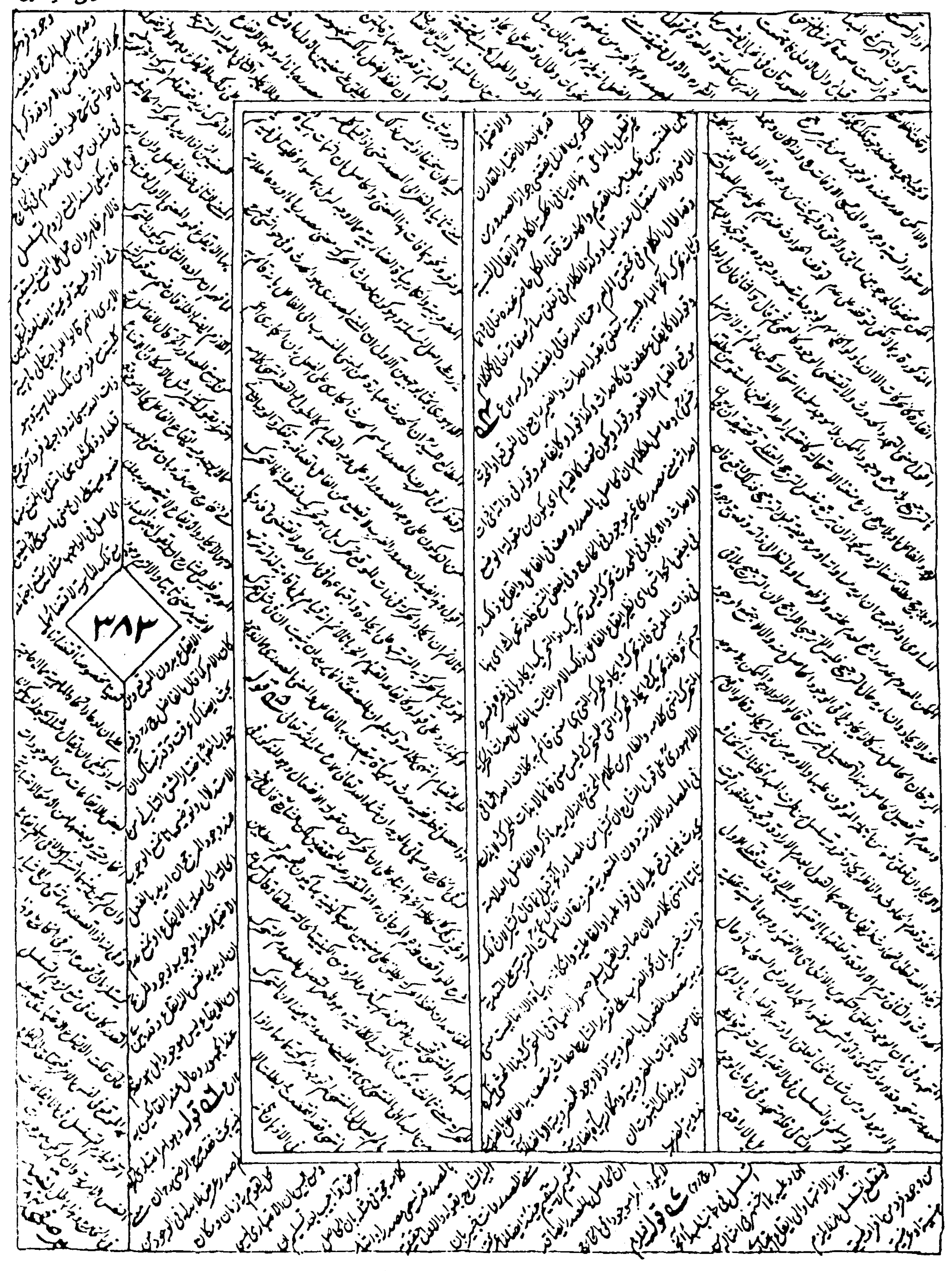


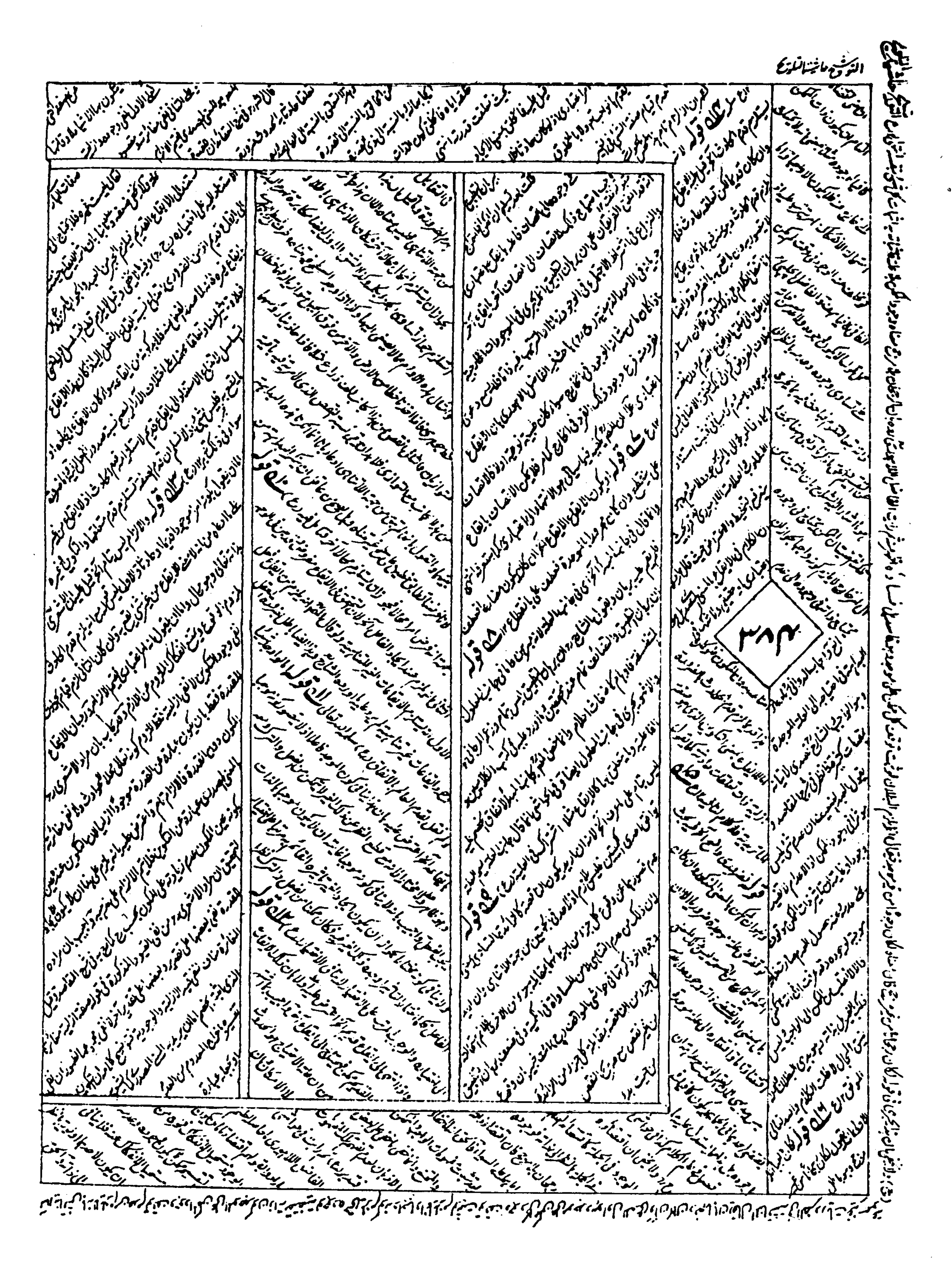




المقدمة الاولى ان الفعل يراد به المعنى الذي هو وضع للمصدر بازائه ويمكن ان يراد به المعنى الحاصل بالمصدر فانه اذا تحرك زيد فقد قام الحركة بزيد فان اريد بالحركة الحالة التي تكون للمتحرك في اي جزء يفرض من اجزاء المسافة فهي المعنى الثاني وان اريد بها ايقاع تلك الحالة فهي المعنى الاول والمعنى الثاني موجود في الخارج اما الاول فامر يعتبره العقل فلا وجود له في الخارج اذ لو كان لكان له موقع ثم ايقاع ذلك الايقاع يكون واقعا الى ما لا يتناهى فيلزم التسلسل في طرف المبدأ في الامور الواقعة في الخارج وهو محال ولا يلزم انه اذا اوقع الفاعل شيئا واحدا فقد اوجد امورا غير متناهية وهذا بديهي الاستحالة على ان كون الايقاع امرا غير موجود في الخارج اظهر على مذهب الاشعري فان التكوين عنده امر غير موجود في الخارج **المقدمة الثانية** كل ممكن فلا بد من ان يتوقف وجوده على موجد والا يكون واجبا لذاته ثم ان لم يوجد جملة ما يتوقف عليه وجوده يمتنع وجوده والا امكن وجوده وكل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال وهنا يلزم لانه ان وقع بدون تلك الجملة لم يكن جملة ما يتوقف عليه والمفروض خلافه وان وجد تلك الجملة يجب وجوده عندها والا امكن عدمه ففي حال العدم ان توقف على شيء آخر لم يكن المفروض جملة وان لم يتوقف على شيء آخر فوجوده

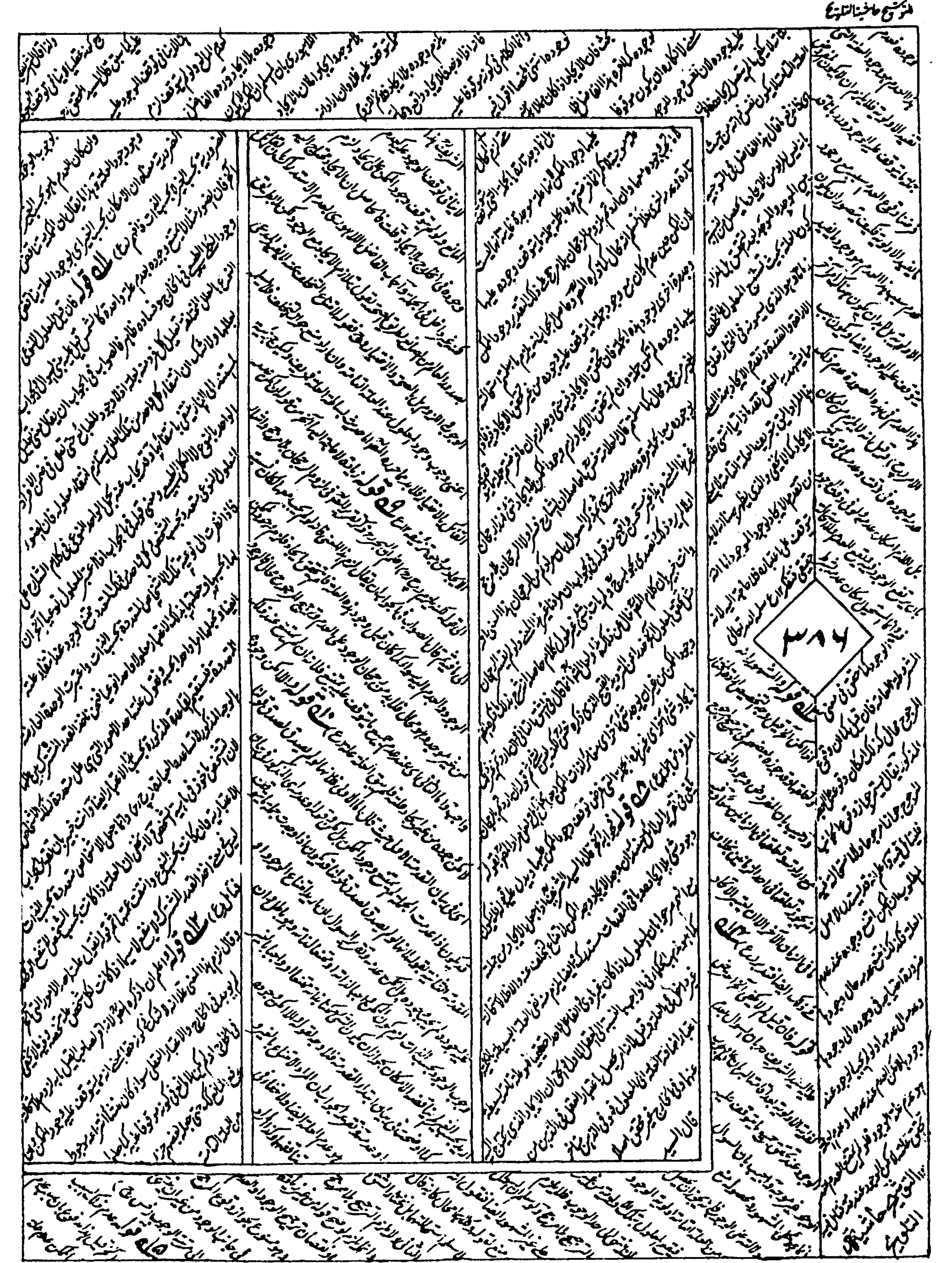
قوله المقدمة الاولى ان كثيرا من المصادر ما يحصل بالفاعل معنى ثابت قائم به كما اذا قام فيحصل له هيئة هي القيام او سخن فيحصل الصفة هي الحرارة او تحرك فيحصل له حالة هي الحركة فلفظ الفعل وكثير من صيغ المصادر قد يطلق على نفس ايقاع الفاعل ذلك الامر وهو المعنى المصدري ويسمى تاثيرا كاحداث الحركة وايجادها في ذات الموقع والمحدث بان تحرك لا كايقاع الحركة في جسم آخر حتى يكون تحريكا وكايقاع القيام والقعود في ذاته وقد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل بذلك الايقاع وهو المعنى الحاصل من المصدر ويكون وضعا كالقيام او كيفية كالحرارة او غير ذلك كالحالة التي تكون للمتحرك ما دام متوسطا بين المبدأ والمنتهى والاول حقيقة معنى المصدر وهو الجزء من مفهوم الفعل وهو امر اعتباري لا وجود له في الخارج بوجوه ثلثة الاول انه لو كان موجودا لكان له موقع فيكون له ايقاع ولايقاع ذلك الموقع موقع آخر وهكذا الى غير النهاية وكل ايقاع معلول للايقاع والتقدير ان الايقاعات امور موجودة فيلزم التسلسل في جانب المبدأ اي العلة في امور موجودة في الخارج على ما هو المفروض لا في امور اعتبارية حتى ينقطع بانقطاع الاعتبار او يكون ايقاع الايقاع عين الايقاع كما في لزوم اللزوم وامكان الامكان وانما قال في المبدأ لان استحالة التسلسل في جانب العلة مما قام عليه البرهان ووقع عليه الاتفاق بخلاف التسلسل في جانب المعلول فانه لا برهان عليه وبرهان التطبيق ليس بتام على ما عرفت في علم الكلام الثاني انه يلزم عند ايجاد الفاعل شيئا ان يوجد امورا محققة غير متناهية هي الايقاعات المترتبة وبديهة العقل قاطعة باستحالة ذلك ولا يخفى انه انما يلزم لو كان ايقاع الايقاع ايضا فعله اما لو اوجد شيئا بايقاعه وكان ايقاعه بايقاع فاعل آخر كالباري تعالى فلا يلزم ذلك وانما انتهى الى ايقاع قديم كالوصف الذي يسمى تكوينا لم يلزم التسلسل ايضا الثالث وهو الزامي ان الايقاع معناه التكوين ومذهب الاشعري انه ليس من الصفات الموجودة في الخارج على ما تقرر في علم الكلام فالالزام ليس بتام لان مذهب الاشعري ان التكوين ليس صفة حقيقية ازلية مغايرة للقدرة والارادة ولا يلزم من ذلك نفي التكوين الحادث عند تعلق القدرة والارادة بوجود الشيء بل العمدة في اثبات هذا المطلوب هو لزوم التسلسل في الايقاعات لامتناع استناده الى ايقاع قديم لانه يستلزم قدم الحادث ضرورة فانه لا يتصور الايقاع بالمعنى المصدري من غير وقوع **قوله المقدمة الثانية** حاصلها ان كل ممكن من حيث ذاته بحيث يجوز وجوده وعدمه عند عدمها فهو بالنظر الى جملة العلة واجب وهو الوجوب بالغير وبالنظر الى عدمها ممتنع وهو الامتناع بالغير ثم توقف وجود الممكن على علة موجبة ضروري فمن لاحظ مفهوم الممكن وهو ما لا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته لم يخف عليه ذلك بعد ان لاحظ معنى الامكان ونفى الاحتياج الى الموجد هذا الاستدلال في الضرورة فالامر ورد تنبيه عليه بصورة الاستدلال فلذا قال فلولا اي فان لم يتوقف وجوده على موجد لكان واجبا اذ لا نعني بالواجب الا ما يكون وجوده من ذاته ولا يتوقف على موجد فلا يكون علة الممكن بحيث يجب بها الممكن عند عدمها

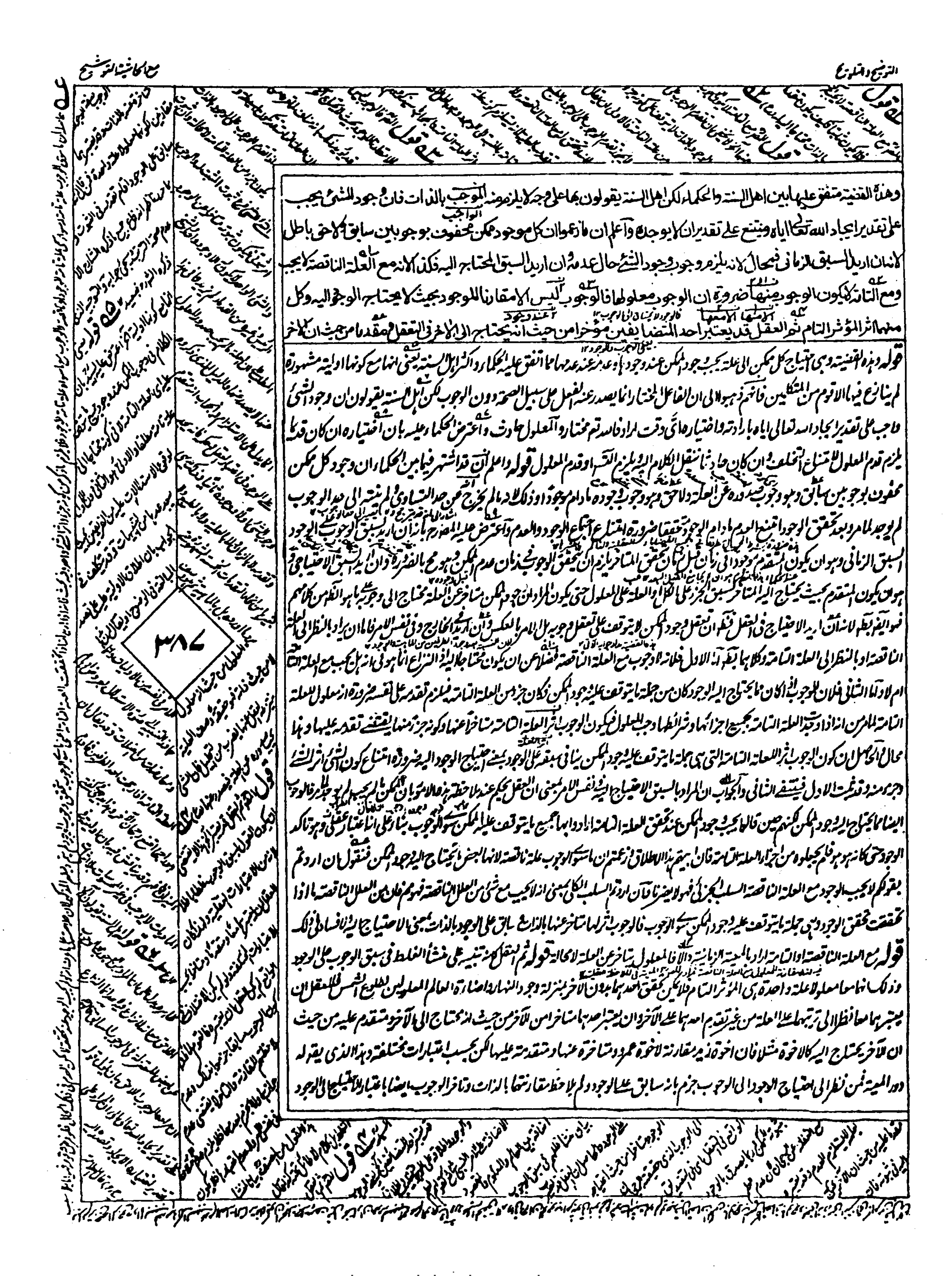




مع الجملة تارة وعدمه اخرى رجحان من غير مرجح وهو محال فان قيل لا نسلم انه محال بل الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير ان يوجده شئ آخر محال والملزوم هذا المعنى قلت قد لزم هذا المعنى لانه ان امكن عدمه مع هذه الجملة يجب ان لا يلزم من فرض عدمه محال لكنه يلزم لانه لا شك انه في زمان عدمه لم يوجده شئ في الزمان الذي وجد ان وجد بايجاد شئ آخر اياه يكون الايجاد من جملة ما يتوقف عليه وجوده فلا يكون المفروض جملة وان وجد من غير ايجاد شئ آخر اياه لزم ما سلمتم استحالته فثبت انه لا بد لوجود كل شئ ممكن من شئ يجب عنده وجود ذلك الممكن ولولاه يمتنع وجوده

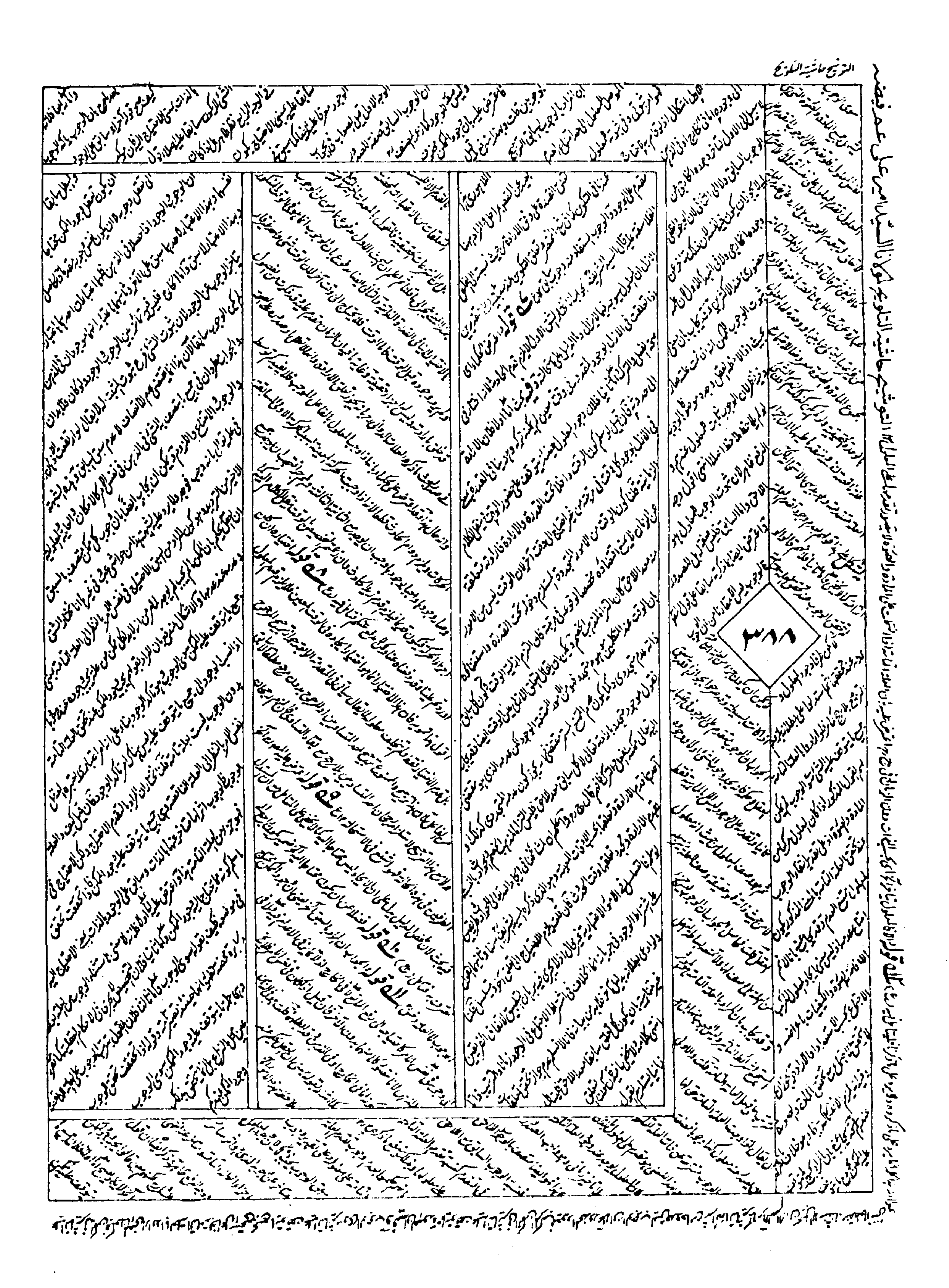
ويجب وجوده عند وجودها بجميع اجزائها وشرائطها والمراد بجملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فحاصله مقدمتان احدهما قولنا كلما عدمت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن امتنع وجوده والثانية قولنا كلما وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن وجب وجوده اما الاولى فلانها لو لم يصدق لصدق قولنا قد يكون اذا عدمت الجملة لم يمتنع وجود الممكن بل امكن بالامكان العام وهذا باطل لان وجود الممكن على تقدير عدم جملة ما يتوقف عليه لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل اما الملازمة فلان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم ضرورة امتناع الملزوم بدون اللازم تحقيقا لمعنى اللزوم والمستحيل لا يكون ممكنا واما بطلان اللازم فلانه لو فرض وقوع وجود الممكن بدون وجود جملة ما يتوقف عليه لزم ان لا يكون بعض المتوقف عليه موقوفا عليه هذا خلف وبيان اللزوم ظاهر واما الثانية فلانها لو لم يصدق لصدق قولنا قد يكون اذا وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لم يجب وجوده بل امكن عدمه بالامكان العام وهذا باطل لان عدم الممكن على تقدير وجود الجملة لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل لانا لو فرضنا وقوع عدم الممكن عند وجود جملة ما يتوقف عليه وجوده ففي تلك الحالة اما ان يتوقف الوجود على شئ آخر اولا وكلاهما محال اما الاول فلاستلزامه ان لا يكون جملة ما يتوقف عليه جملة لبقاء شئ آخر واما الثاني فلاستلزامه الرجحان بلا مرجح وهو وجود الممكن تارة وعدمه اخرى مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده في الحالين من غير زيادة او نقصان يرجح الوجود او العدم وكلا الامرين اعني الرجحان بلا مرجح وعدم كون الجملة جملة محال بالضرورة فعدم الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده محال فوجوده واجب وهو المطلوب فان قيل ان اردتم بالرجحان من غير مرجح وجود الممكن من غير ان يوجده شئ آخر اي مغاير لذات الممكن فلا نم لزوم ذلك على تقدير عدم الممكن مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده فان تلك الجملة علة موجدة غايته ان المعلول لا يجب معها وان اردتم به غير ذلك مثل تحقق المعلول مع علته الموجدة تارة وعدم تحققه معها اخرى فلا نسلم استحالة ذلك بل هو اول المسئلة فجوابه ان المراد هو الاول وهو لازم لان الايجاد غير متحقق حالة العدم وهو ظاهر ففي حالة الوجود ان تحقق لم يكن المفروض جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لان من جملته الايجاد وقد كان منتفيا في حالة العدم وان لم يتحقق لزم وجود الممكن بلا ايجاد شئ اياه وهو معنى الرجحان بلا مرجح ويظهر لك بهذا التقدير ان في عبارة المتن زيادة لا حاجة اليها اذ يكفي ان يقال قد لزم هذا المعنى لانه لا شك انه في زمان عدمه لم يوجده شئ الى الآخر فان قيل ان كان المراد بقولكم يمتنع وجوده او يجب وجوده الامتناع والوجوب بحسب الذات ففساده ظاهر لان الكلام في الممكن وان اريد بحسب الغير فالامكان لا ينافيهما فلا وجه لقولكم والا امكن وجوده او عدمه قلنا المراد بامتناع الوجود استحالته بالنظر الى عدم العلة وبامكانه عدم استحالته بالنظر اليه وكذا المراد بوجوب الوجود استحالة العدم بالنظر الى وجود العلة وبامكان العدم عدم استحالته بالنظر اليه ولا خفاء في تناقضهما وهذا ما يقال ان الممكنة تناقض الضرورية فان قيل المعلول النوعي قد يتعدد علله كالشمس والقمر والنار للضوء مع انتفاء علة واحدة لا يمتنع وجود المعلول قلنا اذا اعتبر المعلول نوعيا فعلته احد الامور وانتفاؤه انما يكون بانتفاء كل منها فح يمتنع وجود المعلول واعلم ان ما ذكره المصنف مبني على ان الايجاد امر يتوقف عليه وجود الممكن والحق انه اعتبار عقلي يحصل في الذهن من اعتبار اضافة العلة الى المعلول فهو في الذهن متاخر عنهما وفي الخارج غير متحقق اصلا والمشهور انه ان امكن عدم الممكن عند تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده فكان وجوده تارة وعدمه اخرى تخصيصا بلا مخصص وترجيحا بلا مرجح لان نسبته الى جميع الاوقات على السوية وبطلانه ضروري فان قيل لم لا يكفي في وقوع الممكن اولوية من غير ان ينتهي الى الوجوب فح يمكن عدمه مع تحقق جملة ما يتوقف عليه الوجود بناء على ان جملة ما يتوقف عليه الوجود انما يفيد اولوية لا وجوبه قلنا ان امكن العدم مع تلك الاولوية فوقوعه ان كان لا لسبب لزم رجحان المرجوح وان كان لسبب كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود عدم ذلك السبب فلا يكون المفروض جملة ما يتوقف عليه الوجود





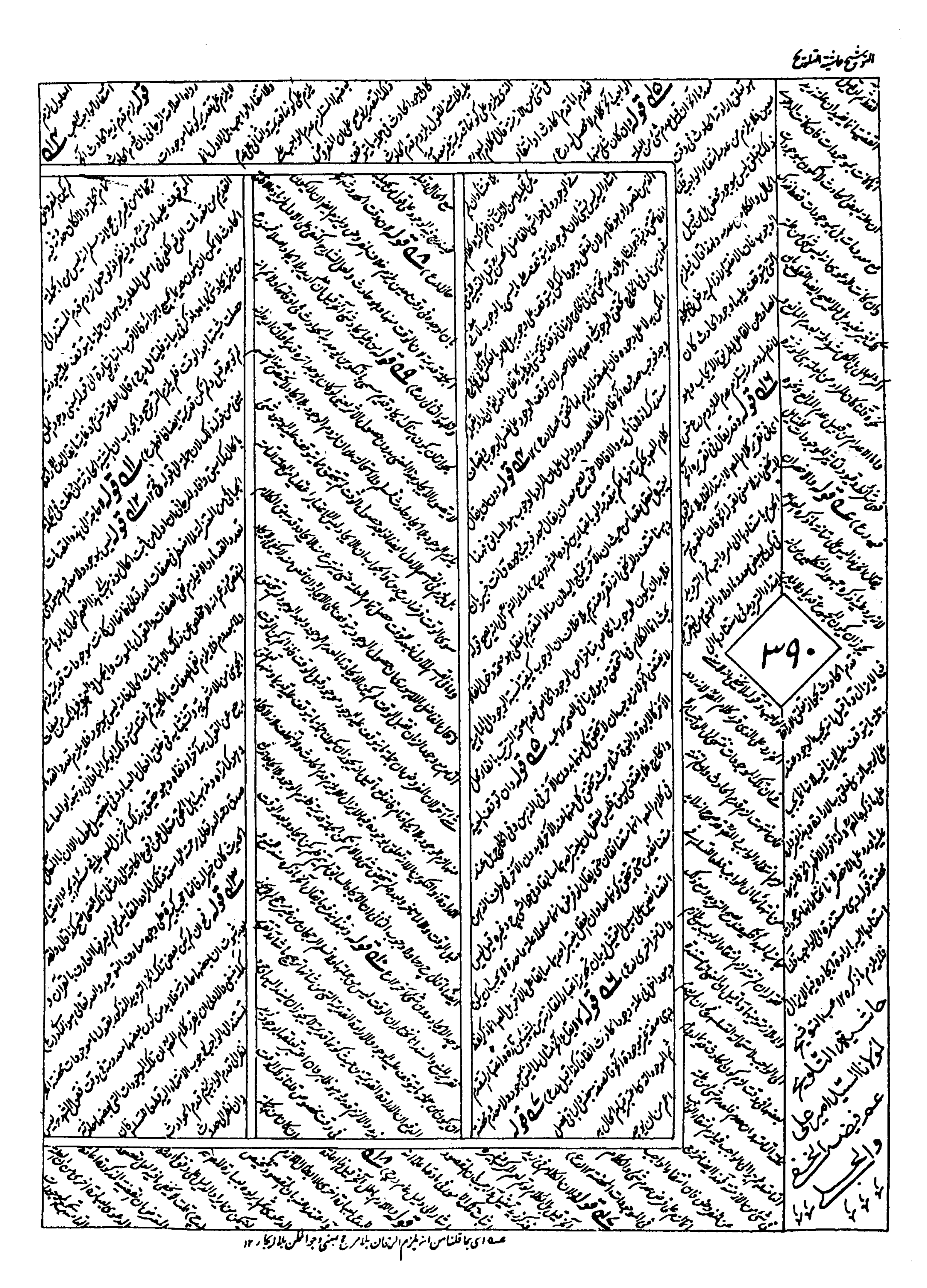
وهذه القضية متفق عليها بين اهل السنة والحكماء لكن اهل السنة يقولون بها على وجه لا يلزم منه الموجب بالذات فان وجود الشيء يجب على تقدير ايجاد الله تعالى اياه ويمتنع على تقدير ان لا يوجده واعلم انهم زعموا ان كل موجود ممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق باطل لانا ان اريد السبق الزماني فمحال لانه يلزم وجوب وجود الشيء حال عدمه وان اريد السبق المحتاج اليه فكذا لانه مع العلة الناقصة لا يجب ومع التامة لا يكون الوجوب منها ضرورة ان الوجوب معلولها فالوجوب ليس الا مقارنا للوجود بحيث لا يحتاج الوجود اليه وكل منهما اثر المؤثر التام ثم العقل قد يعتبر احد المتضايفين مؤخرا من حيث انه يحتاج الى الآخر في التعقل ومقدما من حيث ان الآخر

قوله وهذه القضية وهي احتياج كل ممكن الى علة يجب وجود الممكن عند وجودها وعدمه عند عدمها مما اتفق عليه الحكماء واكثر اهل السنة يعني انها مع كونها اولية مشهورة لم ينازع فيها الا قوم من المتكلمين فانهم ذهبوا الى ان الفاعل المختار انما يصدر عنه الفعل على سبيل الصحة دون الوجوب لكن اهل السنة يقولون ان وجود الشيء واجب على تقدير ايجاد الله تعالى اياه بارادته واختياره اي وقت اراد فالله تعالى مختار والمعلول حادث واعترض الحكماء عليه بان اختياره ان كان قديما يلزم قدم المعلول لامتناع التخلف وان كان حادثا ننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل او قدم المعلول قوله واعلم ان قد اشتهر فيما بين الحكماء ان وجود كل ممكن محفوف بوجوبين سابق وهو وجوب صدوره عن العلة ولاحق وهو وجوب وجوده ما دام موجودا وذلك لانه ما لم يخرج عن حد التساوي ولم ينته الى حد الوجوب لم يوجد لما مر وبعد تحقق الوجود امتنع العدم ما دام الوجود تحققا ضرورة امتناع اجتماع الوجود والعدم واعترض عليه المصنف رحمه الله بانه ان اريد بسبق الوجوب على الوجود السبق الزماني وهو ان يكون المتقدم موجودا في زمان قبل زمان تحقق المتاخر يلزم ان يتحقق الوجوب في زمان عدم الممكن وهو محال بالضرورة وان اريد السبق الاحتياجي وهو ان يكون المتقدم بحيث يحتاج اليه المتاخر كسبق الجزء على الكل والعلة على المعلول حتى يكون المراد ان وجود الممكن متاخر عن العلة محتاج الى وجوبه بما هو الظاهر من كلامهم فهو ايضا باطل لانه ان اريد الاحتياج في العقل فظاهر ان تعقل وجود الممكن لا يتوقف على تعقل وجوبه بل الامر بالعكس وان اريد في الخارج وفي نفس الامر فاما ان يراد بالنظر الى العلة الناقصة او بالنظر الى العلة التامة وكلاهما باطل اما الاول فلانه لا وجوب مع العلة الناقصة فضلا عن ان يكون محتاجا اليه اذ النزاع انما هو في انه هل يجب مع العلة التامة ام لا واما الثاني فلان الوجوب لو كان مما يحتاج اليه الوجود كان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فكان جزءا من العلة التامة فيلزم تقدمه على نفسه ضرورة انه معلول للعلة التامة لما مر من انه اذا وجدت العلة التامة بجميع اجزائها وشرائطها وجب المعلول فيكون الوجوب اثر العلة التامة متاخرا عنها وكونه جزءا منها يقتضي تقدمه عليها وهذا محال والحاصل ان كون الوجوب اثر العلة التامة التي هي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن ينافي سبقه على الوجود بمعنى احتياج الوجود اليه ضرورة امتناع كون الشيء اثر الشيء وجزءا منه وقد ثبت الاول فينتفي الثاني والجواب ان المراد بالسبق الاحتياجي اليه في نفس الامر بمعنى ان العقل يحكم عند ملاحظة هذه الامور بان الممكن ما لم يجب لم يوجد فالوجوب ايضا مما يحتاج اليه وجود الممكن لكنهم حين قالوا يجب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة ارادوا بها جميع ما يتوقف عليه الممكن سوى الوجوب بناء على انه اعتبار عقلي وهو تاكد الوجود حتى كانه هو فلم يجعلوه من اجزاء العلة التامة فان ابيتم هذا الاطلاق وزعمتم ان ما سوى الوجوب علة ناقصة لانها بعض ما يحتاج اليه وجود الممكن فنقول ان اردتم بقولكم لا يجب الوجود مع العلة الناقصة السلب الجزئي فهو لا يضرنا وان اردتم السلب الكلي بمعنى انه لا يجب مع شيء من العلل الناقصة فهو ممنوع فان من العلل الناقصة ما اذا تحققت تحقق الوجود وهي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن سوى الوجوب فالوجوب اثر لها متاخر عنها بالذات سابق على الوجود بالذات بمعنى الاحتياج اليه فلا فساد في ذلك قوله مع العلة الناقصة او التامة اراد بالمعية الزمانية والا فالمعلول متاخر عن العلة لا محالة قوله ثم العقل كانه تنبيه على منشأ الغلط في سبق الوجوب على الوجود وذلك انهما معلولا علة واحدة هي المؤثر التام فلا يمكن تحقق احدهما بدون الآخر بمنزلة وجود النهار واضاءة العالم المعلولين لطلوع الشمس فللعقل ان يعتبرهما معا نظرا الى ترتبهما على العلة من غير تقدم احدهما على الآخر وان يعتبر احدهما متاخرا من الآخر من حيث انه محتاج الى الآخر ومتقدما عليه من حيث ان الآخر يحتاج اليه كالاخوة مثلا فان اخوة زيد مقارنة لاخوة عمرو ومتاخرة عنها ومتقدمة عليها لكن بحسب اعتبارات مختلفة وهذا الذي يقوله دوراالمعية فمن نظر الى احتياج الوجود الى الوجوب جزم بانه سابق على الوجود ولم يلاحظ مقارنتها بالذات وتاخر الوجوب ايضا باعتبار لا احتياج الى الوجود



يحتاج اليه وايضا مقارنا مع انه في الحقيقة واحد **المقدمة الثالثة** لما ثبت انه لا بد لوجود كل ممكن من شئ يجب عنده وجوده فذلك الممكن يلزم انه لا بد ان يدخل في جملة ما يجب عنده وجود الحادث امور لا موجودة في الخارج ولا معدومة كالامور الاضافية وهو القول بالحال وذلك لان جملة ما يجب عنده وجود زيد الحادث لا يكون تمامها قديما لان القديم ان اوجب في وقت معين فحدوثه يتوقف على حصول ذلك الوقت فلا يكون تمام ما يجب عنده قديما وان اوجب لا في وقت معين بل في وقت معين رجحان من غير مرجح

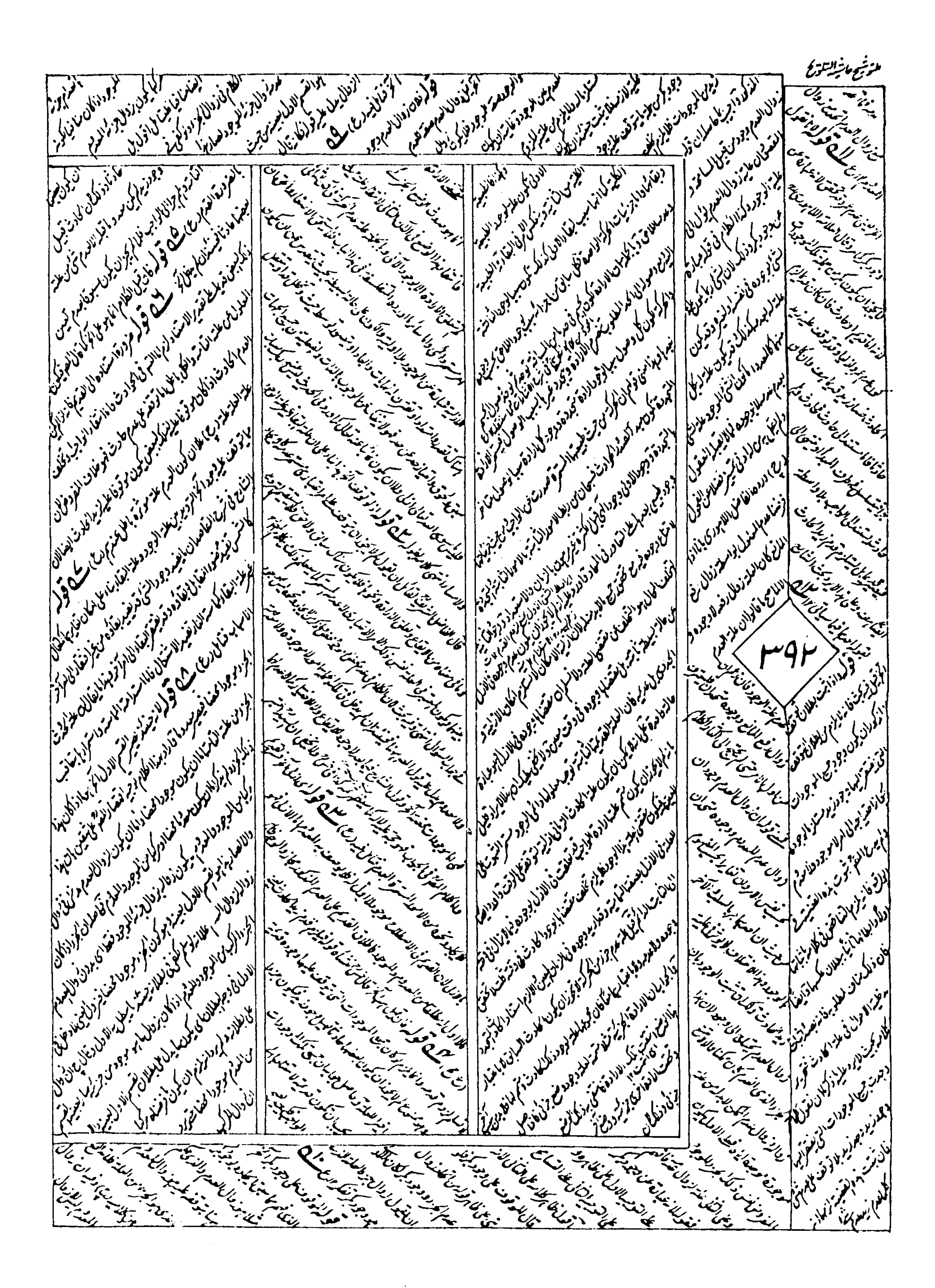
وقد نبهناك على ان الوجود يتوقف على ما لا يتوقف عليه الوجوب وهو نفس الوجوب فلا يكونان معلولي علة واحدة هي العلة التامة بل العلة المؤثرة وهذا لا يوجب مقارنتهما ولا ينافي تقدم احدهما على الآخر بمعنى احتياج الآخر اليه وايضا لا خفاء في انه يصح ان يقال وجب صدوره فوجد ولن ان يقال وجد فوجب صدوره وان توقف المعية لا تقتضي السبق بل لا بين وجود النهار واضاءة العالم وان الوجوب والوجود على تقدير كونهما معلولي علة واحدة لا يجب ان يكونا متضايفين اللهم الا ان يعتبر وصف المقارنة وهو ليس بلازم **قوله المقدمة الثالثة** ان جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث لا بد ان تشتمل على امر ليس بموجود ولا معدوم كالايقاع الذي هو امر اضافي مثلا وهذا قول بالحال وانقسام المفهوم الى الموجود والمعدوم والواسطة لانه ان لم يكن الكون فهو المعدوم والا فان استقل بالكائنية فموجود والا فالحال وهي صفة غير موجودة ولا معدومة قائمة بموجود وتقرير الدليل ان جملة ما يتوقف عليه وجود زيد الحادث لا يمكن ان يكون قديما بجميع اجزائه لان في وقت الحدوث ان كان من جملة ما يتوقف عليه وجود زيد لم يكن المفروض قبل الوقت جملة ما يتوقف عليه هذا خلف وان لم يكن من جملتها كان حدوثه في ذلك الوقت رجحانا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير ايجاد شئ اياه لانه قبل الوقت لم يكن ايجاد شئ وبعده لم يتحقق شئ آخر يتوقف عليه الوجود فيلزم الوجود بلا ايجاد وبهذا يندفع ما يقال لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه الوجود الارادة التي من شانها ترجيح ما تشاء متى تشاء والا فصح ان يقال لو كان المجموع قديما لزم قدم زيد الحادث لامتناع تخلف وجود الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه بل لا ظهر انه لا حاجة الى هذه المقدمات ويكفي ان يقال لو لم يكن في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم لكانت اما موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات والاقسام باطلة باسرها اما الاول فلان تلك الموجودات مستندة الى الواجب ضرورة استحالة التسلسل في طرف المبدأ فحينئذ ان لم يكن بعض تلك الموجودات معدوما في شئ من الازمنة لزم قدم زيد الحادث بالزمان ضرورة دوام المعلول بدوام العلة التامة وان كان شئ منها معدوما فعدمه يكون بعدم شئ من العلة التامة وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب في شئ من الازمنة وهو محال وقد يقرر بان تلك الموجودات ان لم تنته الى الواجب كانت قديمة ولزم قدم زيد الحادث وان لم تنته اليه لزم انتفاء الواجب ولا يخفى ان لا معنى لقوله هي مستندة الى الواجب على هذا التقدير من عدم انتهاء الممكنات الى الواجب لا يستلزم انتفاءه غاية ما في الباب انه لا يدل على وجوده واما الثاني فلان المعدوم المحض لا يصلح علة لوجود الممكن وهذا بديهي ولان الكلام في زيد المركب ووجود المركب يتوقف على وجود اجزائه بالضرورة فلا يكون جملة ما يتوقف عليه معدومات محضة واما الثالث فلان علة الحادث لو كانت موجودات مع معدومات لما كان وجود جميع الموجودات التي تفتقر اليها وجود الحادث مستلزما لوجود الحادث ضرورة توقفه على المعدومات ايضا واللازم باطل لان هذه القضية ثابتة

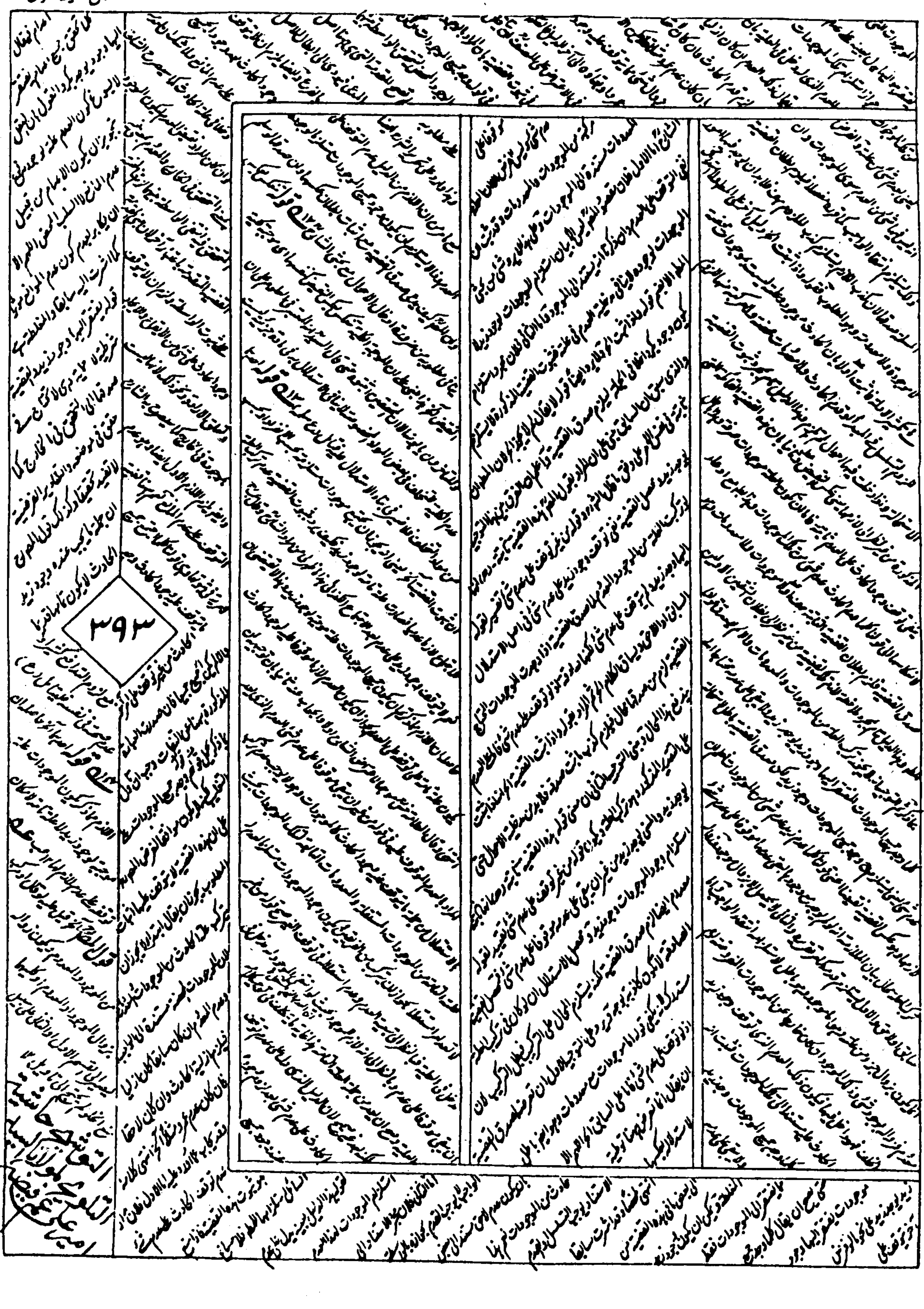


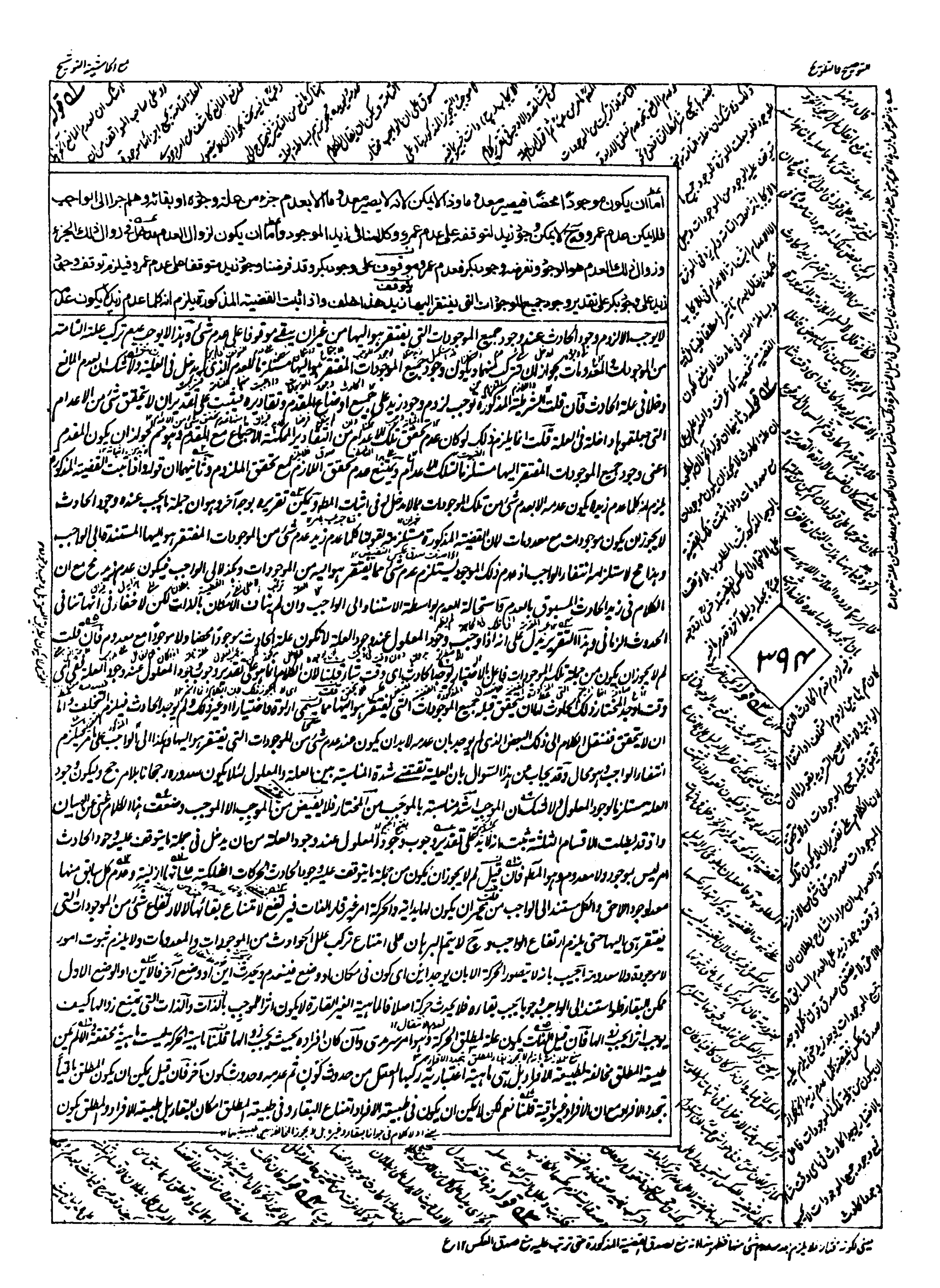
فيكون بعضها حادثة فهو ان لم يدخل في تلك الجملة امور لا موجودة ولا معدومة فهي اما موجودات محضة وهي مستندة الى الواجب فيلزم اما قدم الحادث او انتفاء الواجب واما معدومات محضة وهي لا تصلح علة للموجود وايضا وجود زيد متوقف على اجزائه الموجودة واما موجودات مع معدومات فهذا باطل ايضا لان هذه القضية ثابتة وهي انه كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد يوجد زيد من غير توقف على عدم شيء اذ لو توقف على عدم عمرو مثلا يتوقف على عدمه الذي بعد الوجود لان العدم الذي قبل الوجود قديم فيلزم قدم زيد الحادث ثم عدم عمرو الذي بعد الوجود لا يمكن الا بزوال جزء من العلة الموجبة لوجود عمرو او بقائه وذلك الجزء

وهي قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد يوجد زيد من غير توقف على عدم شيء ما اذ لو توقف على عدم شيء ولنفرضه عمرا فاما ان يتوقف على عدمه السابق او عدمه اللاحق وكلاهما باطل اما الاول فلان عدمه السابق قديم اي ازلي فيلزم قدم زيد الحادث ضرورة تحقق جميع ما يتوقف عليه من الموجودات والمعدومات فان قيل سبب ان العدم الذي هو بعض اجزاء العلة قديم فمن اين يلزم قدم جميع العلة حتى يلزم قدم المعلول قلنا من جهة ان وجود الممكن على هذا التقدير يستند الى الواجب عدم قديم فيكون جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد قديما فاذا كان العدم الذي يتوقف عليه وجود زيد ايضا قديما كانت العلة بجميع اجزائها قديمة فان قيل الكلام انما هو على تقدير حدوث بعض ما يتوقف عليه وجود زيد قلنا نعم الا انه لزم قدمه بالضرورة على تقدير تركب العلة من الموجودات والمعدومات التي عدمها ازلي ضرورة استناده الى القديم واما الثاني وهو توقف وجود زيد على عدم عمرو اللاحق اعني عدمه الحادث بعد وجوده فلان عدم عمرو بعد وجوده لا يمكن الا بزوال شيء مما يتوقف عليه وجود عمرو او بقاؤه اذ لو وجد علة الوجود والبقاء بجميع اجزائها امتنع عدم المعلول لامتناع تخلف المعلول عن وجود العلة التامة فذلك الجزء الذي يحدث عدم عمرو بزواله اما ان يكون موجودا محضا فيزول بان يصير معدوما واما ان لا يكون موجودا محضا بل معدوما محضا او مركبا من الموجود والمعدوم ولا يكون زواله بزوال الموجود فقط لانه يرجع الى القسم الاول بعينه بل بزوال المعدوم او بزوال كلا الجزئين اعني الموجود والمعدوم وزوال المعدوم لا يتصور الا بزوال عدمه فلهذا اعبر عن هذا الشق بقوله واما ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء مقابلا لقوله وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا فكانه قال واما ان لا يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء الذي ينعدم عمرو بزواله او يكون وكلا القسمين باطل اما الاول فلان انعدام ذلك الجزء لا يمكن الا بزوال جزء من علة وجوده او بقائه وننقل الكلام الى ذلك الجزء بانه اما معدوم صار موجودا او سياتي الكلام عليه او موجود صار معدوما فذلك لا يكون الا بانعدام شيء مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب وهو محال او يستلزم المحال فيلزم استحالة وجود زيد لتوقفه على المحال مساق الكلام في زيد الموجود واما الثاني وهو ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء فلان زوال العدم وجود ولنفرضه وجود بكر فيكون وجود زيد بعد تحقق مجموع ما يتوقف عليه من الموجودات موقوفا على وجود بكر ضرورة توقفه على عدم عمرو الموقوف على زوال جزء علته الموقوف على وجود بكر بعد الذي فرضناه مجموع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد لا يكون مجموعا ضرورة تقدم بكر الموجود لا يقال لم لا يجوز ان يكون وجود بكر من جملة تلك الموجودات لانا نقول لو كان وجود بكر من جملة تلك الموجودات التي فرضناها متحققة لكان زوال عدم ذلك الجزء متحققا لانه عبارة عن وجود بكر فيكون زوال ذلك الجزء الذي فرضناه معدوما متحققا ضرورة زوال المعدوم بزوال عدمه فيلزم تحقق عدم عمرو ضرورة انتفاء جزء مما يتوقف عليه وجوده فيلزم تحقق وجود زيد ضرورة تحقق وجود علته التامة بجميع اجزائها الموجودة والمعدومة هف لان التقدير انه تحقق جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد ولم يوجد زيد بناء على توقفه على عدم شيء فرضناه عمرا واذا ثبت بطلان توقف وجود زيد الحادث بعد تحقق جميع الموجودات التي يفتقر اليها على عدم شيء ما ثبت قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد يوجد زيد وهي القضية التي ادعينا انها ثابتة وتنعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما لم يوجد زيد لم يوجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجوده بل لابد من عدم شيء منها وهذا معنى قولنا كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات التي يفتقر اليها وجوده ثم ننقل الكلام الى عدم ذلك الشيء بانه لا يكون الا بعدم شيء مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى ان ينتهي الى الشيء الذي لا يكون بينه وبين الواجب واسطة فعدمه لا يكون الا بعدم الواجب وهو محال وهذا تقرير الدليل على امتناع تركب علة وجود الحادث من الموجودات والمعدومات وفيه بحث من وجهين احدهما ان ثبوت القضية المذكورة

٣٩١

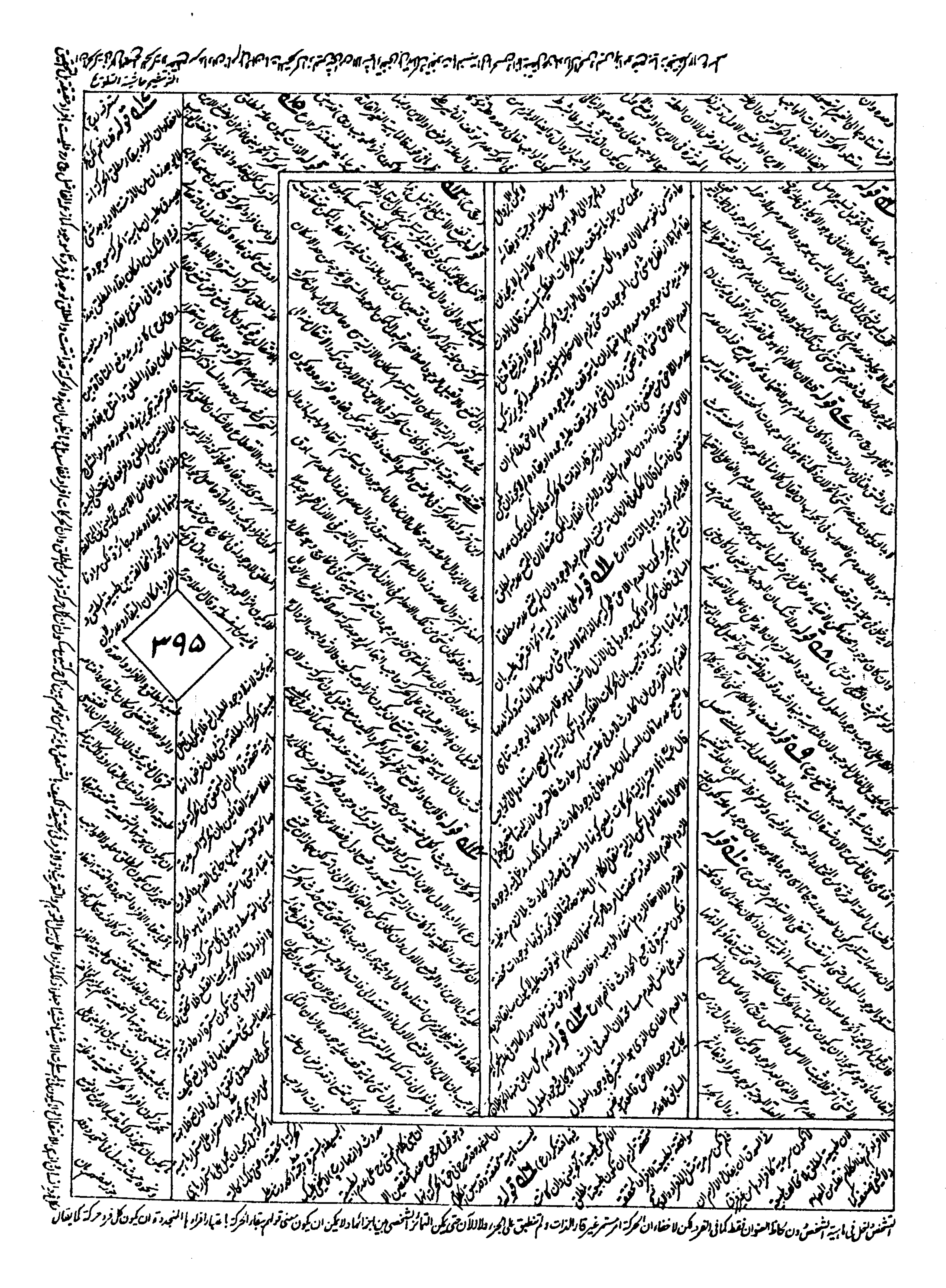






اما ان يكون موجودا محضا فيصير معه ما وذا لا يمكن لانه لا يصير معه ما لا بعدم جزء من علة وجوده او بقائه وهلم جرا الى الواجب
فلا يمكن عدم عمرو وح لا يمكن وجود زيد لتوقفه على عدم عمرو وكالمثال الذي زيد الموجود واما ان يكون لزوال العدم منه فح زوال ذلك الجزء
وزوال ذلك العدم هو الوجود ونفرضه وجود بكر فعدم عمرو هو موقوف على وجود بكر وقد فرضنا وجود زيد متوقفا على عدم عمرو فيلزم توقف وجود
زيد على وجود بكر على تقدير وجود جميع الموجودات التي يفتقر اليها زيد هذا خلف واذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه

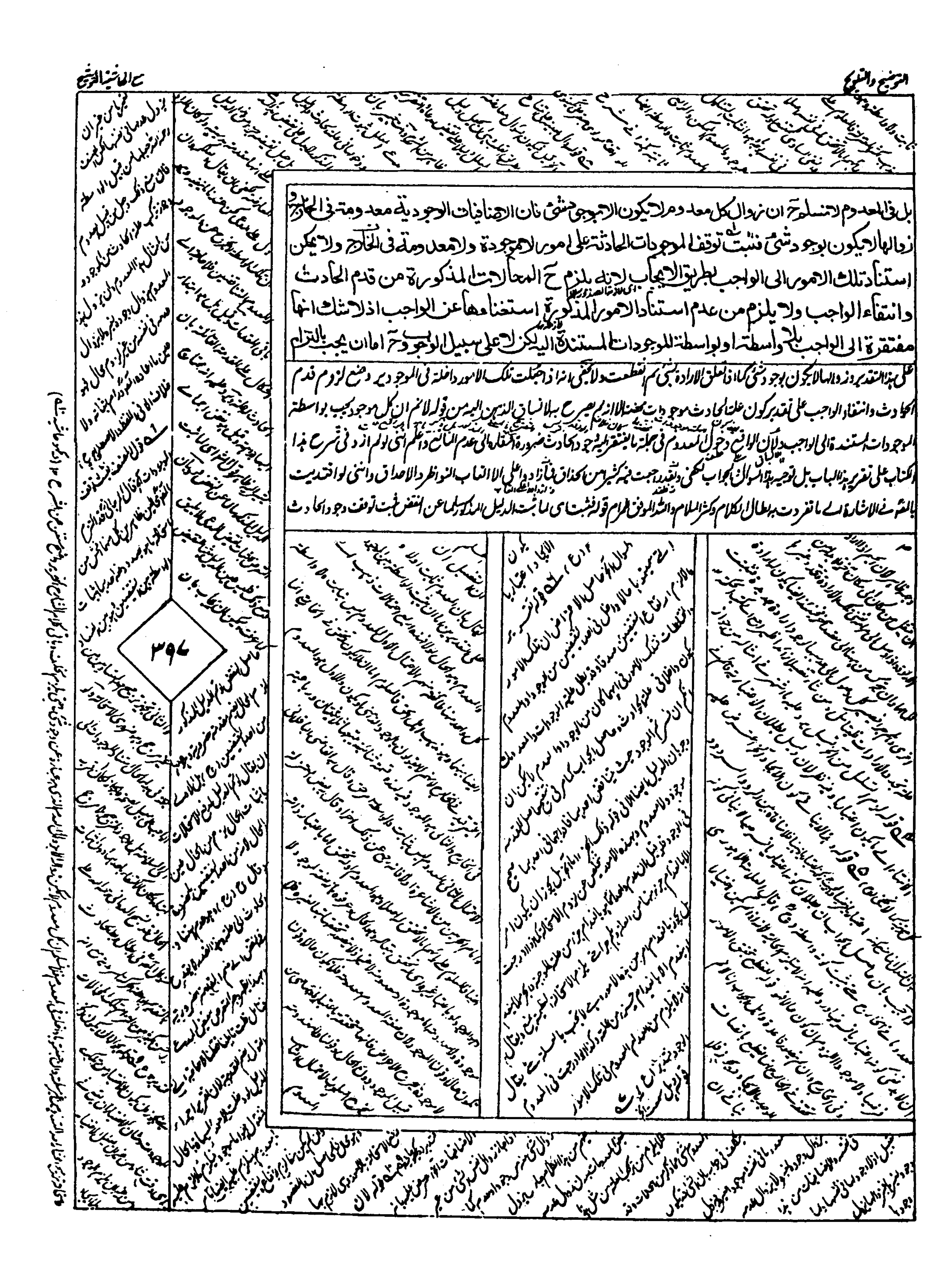
لايجاب الازوم وجود الحادث عند وجود جميع الموجودات التي يفتقر هو اليها من غير ان يبقى موقوفا على عدم شيء وهذا لا يوجب عدم تركب علته التامة
من الموجودات والمعدومات لجواز ان تتركب منهما ويكون وجود جميع الموجودات المفتقر هو اليها مستلزما للعدم الذي له مدخل في العلية والاشكال لعدم المانع
ودخلا في علة الحادث فان قلت الشرطية المذكورة توجب لزوم وجود زيد على جميع اوضاع المقدم وتقاديره فيثبت على تقدير ان لا يتحقق شيء من الاعدام
التي جعلتموها داخلة في العلة قلت انما يلزم ذلك لو كان عدم تحقق تلك الاعدام من الاوضاع والتقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم وهو ممنوع لجواز ان يكون المقدم
اعني وجود جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما لتلك الاعدام ويمتنع عدم تحقق اللازم مع تحقق الملزوم وثانيهما ان قوله واذا ثبت القضية المذكورة
يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات مما لا مدخل له في اثبات المطلوب ويمكن تقريره بوجه آخر وهو ان جملة ما يجب عنده وجود الحادث
لا يجوز ان يكون موجودات مع معدومات لان القضية المذكورة مستلزمة لقولنا كلما عدم زيد عدم شيء من الموجودات المفتقر هو اليها المستندة الى الواجب
وهذا مع استلزامه انتفاء الواجب اذ عدم ذلك الموجود يستلزم عدم شيء مما يفتقر هو اليه من الموجودات وهكذا الى الواجب فيكون عدم زيد محالا مع ان
الكلام في زيد الحادث المسبوق بالعدم واستحالة العدم بواسطة الاستناد الى الواجب وان لم يناف الامكان بالذات لكن لا خفاء في انها تنافي
الحدوث الزماني وهذا التقرير يدل على انه اذا وجب وجود المعلول عند وجود العلة لا تكون علة الحادث موجودا محضا ولا موجودا مع معدوم فان قلت
لم لا يجوز ان يكون من جملة تلك الموجودات فاعل بالاختيار يوجد الحادث اي وقت شاء قلنا لان الكلام انما هو على تقدير وجوب وجود المعلول عند وجود العلة ففي اي
وقت اوجد المختار ذلك الحادث فلان تتحقق قبله جميع الموجودات التي يفتقر هو اليها مما يسمى ارادة واختيارا وغير ذلك ولم يوجد الحادث فيلزم التخلف واما
ان لا يتحقق فينتقل الكلام الى ذلك البعض الذي لم يوجد بان عدمه لا بد ان يكون عند عدم شيء من الموجودات التي يفتقر هو اليها وهكذا الى الواجب فيلزم
انتفاء الواجب وهو محال وقد يجاب عن هذا السؤال بان العلية تقتضي شدة المناسبة بين العلة والمعلول لئلا يكون صدوره رجحانا بلا مرجح ويكون وجود
العلة مستلزما لوجود المعلول ولا شك ان الموجب اشد مناسبة بالموجب من المختار فلا يفيض من الموجب الا الموجب وضعف هذا الكلام غني عن البيان
واذ قد بطلت الاقسام الثلثة ثبت انه لا بد على تقدير وجوب وجود المعلول عند وجود العلة من ان يدخل في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث
امر ليس بموجود ولا معدوم وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث الحركات الفلكية مباديها ازلية وعدم كل سابق منها
معد لوجود اللاحق والكل مستند الى الواجب من غير ان يكون لها بداية والحركة امر غير قار بالذات فيرتفع لامتناع بقائها لا لارتفاع شيء من الموجودات التي
يفتقر هي اليها حتى يلزم ارتفاع الواجب وح لا يتم البرهان على امتناع تركب علل الحوادث من الموجودات والمعدومات ولا يلزم ثبوت امور
لا موجودة ولا معدومة اجيب بانه لا يتصور الحركة الا بان يوجد اين اي كون في مكان او وضع فينعدم ويحدث اين او وضع آخر فالاين او الوضع الاول
ممكن البقاء فلما استند الى الواجب وجب بقاؤه فلا يحدث حركة اصلا فالماهية الغير القارة لا يكون اثر الموجب بالذات والذات التي يمتنع زوالها كيف
يوجب اثرا يجب زوالها فان قيل الذات يكون علة لمطلق الحركة وهو امر مستمر وان كان افراده بحيث يجب زوالها قلنا ماهية الحركة ليست ماهية محققة الا من
طبيعة المطلق مخالفة لطبيعة الافراد بل هي ماهية اعتبارية ركبها العقل من حدوث كون ثم عدمه وحدوث كون آخر فان قيل يمكن ان يكون المطلق باقيا
بتجدد الافراد مع ان الافراد غير باقية قلنا نعم لكن لا يمكن ان يكون في طبيعة الافراد امتناع البقاء وفي طبيعة المطلق امكان البقاء بل طبيعة الافراد والمطلق يكون



الا بعدم شئ من تلك الموجودات ثم هكذا الى الواجب فيثبت على تقدير انتفاء وجود كل ممكن الى شئ يجب لذلك الممكن عنده دخل ماليس بموجود ولا معدوم فى جملة مايجب عنده وجود الحادث فان قيل لا يثبت هذا الامر على ذلك التقدير لانه يراد بالمعدوم نقيض الموجود فالامر الذى سموه حالا داخل فى احد النقيضين ضرورة قلت هذا التاويل وهو كون الاضافى داخلا فى الموجود او المعدوم صحيح الا ان قوله وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا الى آخره فان الانحصار فيما ذكر من الامرين ممنوع فانه يمكن ان يدخل فى العلة الموجبة لعدم امور لا موجودة ولا معدومة كالاضافيات فان فسر الموجود بما يندرج فيه الاضافيات لا نسلم ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فلا يصح قوله وهلم جرا الى الواجب وان فسر بما لا يندرج به الاضافيات فى الموجود

على نهج واحد فى الامكان والامتناع وههنا طبيعة كل فرد تقتضى عدم البقاء فلا يكون للمطلق طبيعة نوعية موجودة تحتها افراد فلا يكون المطلق معلول الموجب ولا افراده وايضا لا امتناع بقائها كما ذكره الشارح وهو لا يدفع ما ذهب اليه الفلاسفة من استناد الحركات الى ارادات حادثات من النفوس الفلكية لا الى بداية وتحقيق هذا المقام موضعه علوم آخر وقد يستدل على اثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم بان الايجاد ليس اعتبارا عقليا للقطع بتحققه سواء وجد اعتبار العقل اولم يوجد ولان الامر لو كان موجودا لاحتاج الى ايجاد آخر ولزم التسلسل من جانب المبدأ فى الامور الموجودة ويمتنع كون ايجاده عينه ضرورة تغاير المحتاج والمحتاج اليه والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الفاعل اوجد شيئا وهذا لا ينافى كون الايجاد امرا اعتباريا غير متحقق فى الخارج اذ لا يلزم من تحقق مبدأ المحمول تحقق الحمل كما فى قولنا زيد اعمى فان الامر كذلك سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد مع ان العمى امر عدمى فاذا قتل زيد عمرا صدق انه اوجد القتل ولم يعدم فان الايجاد معدوم يعنى انه لم يوجد القتل لكنه ايضا فى صدق قولنا الايجاد معدوم بمعنى انه ليس امرا متحققا موجودا فى الخارج **قوله** فان قيل تقرير السؤال على ما سبق اليه الاذهان انا نعنى بالموجود والمعدوم ما لا يتصور معه الواسطة لان كل ما يمكن ان يتصور فهو اما ثابت وهو الموجود او لا وهو المعدوم ولا واسطة بين النقيضين فالامر الذى سميتموه حالا وجعلتموه واسطة بين الموجود والمعدوم ان كان له ثبوت فهو داخل فى الموجود والا ففى المعدوم وحاصل الجواب ان هذا غير صحيح لا استلزامه ورود المنع على بعض مقدمات دليلنا على امتناع تركب علة الحادث من موجودات او معدومات وعلى شعبت عقلا يجيب عن معارضة الخصم بانها فاسدة لانه يلزم منها بطلان الدليل الذى انا اوردته على نقيض مطلوبك والنظم مثل هذا الكلام لا يصدر عمن له ادنى تمييز فكيف ينسب الى الشيخ وهو علم التحقيق وعالم التدقيق ومنشأ التوجيه والتوضيح ومنشى التعديل والتنقيح بل توجيه السؤال ان ما ذكرتم من الدليل على امتناع كون علة الحادث موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات دال بعينه على امتناع ان يدخل فيها امور لا موجودة ولا معدومة لان المراد بالمعدوم نقيض الموجود اى ما ليس بموجود ولا يخرج شئ عن النقيضين فتلك الامور اما ثابتة فتكون موجودة او لا فتكون معدومة فالمركب منها ومن غيرها اما ان يكون موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات والكل باطل بعين ما ذكرتم من الدليل فاجاب بان دليلنا لا يجرى فيما ذكرتم لورود المنع على المقدمة القائلة بان ذلك الجزء الذى ينعدم عمرو بزواله اما ان يكون موجودا محضا واما ان يكون لزوال العدم مدخل فى زواله لجواز ان يدخل فى علته وجود عمرو امور لا موجودة ولا معدومة بزعمنا كالايقاع والاختيار ونحو ذلك من الاضافيات فان جعلتموها داخلة فى الموجود فلا نم ان كل موجود ممكن فهو واجب بالنظر الى علته المستندة الى الواجب حتى يلزم من انعدامه انعدام علته منتهيا الى الواجب لجواز ان يكون من جملة تلك الموجودات الاختيار الذى من شانه الايقاع اى وقت شاء من غير ان يسلك الاختيار من غير ان يلزم الوجود بلا ايجاد بل لا يلزم الا ترجيح المختار احد المتساويين واستحالته ممنوعة وان جعلتموها داخلة فى المعدوم فلا نم ان زوال كل معدوم لا يمكن الا بزوال العدم الذى هو عبارة عن وجود شئ ما حتى يلزم من زوال ذلك الجزء المعدوم الذى هو الاختيار زوال العدم بمعنى وجود بكر مثلا فيلزم الخلف وذلك لان الاضافيات التى يدخل العدم فى مفهوماتها كالابوة والاخوة والايقاع وتعلق القدرة والارادة ونحو ذلك كلها معدومة

٣٩٦



بل في المعدوم لا نسلم ح ان زوال كل معدوم لا يكون الا بوجود شئ فان الاضافيات الوجودية معدومة في الخارج وزوالها لا يكون بوجود شئ فثبت توقف الموجودات الحادثة على امور لا موجودة ولا معدومة في الخارج ولا يمكن استناد تلك الامور الى الواجب بطريق الايجاب لانه يلزم ح المحالات المذكورة من قدم الحادث وانتفاء الواجب ولا يلزم من عدم استناد الامور المذكورة استغناءها عن الواجب اذ لا شك انها مفتقرة الى الواجب بلا واسطة او بواسطة للموجودات المستندة اليه لكن لا على سبيل الوجوب ح اما ان يجب بالالتزام

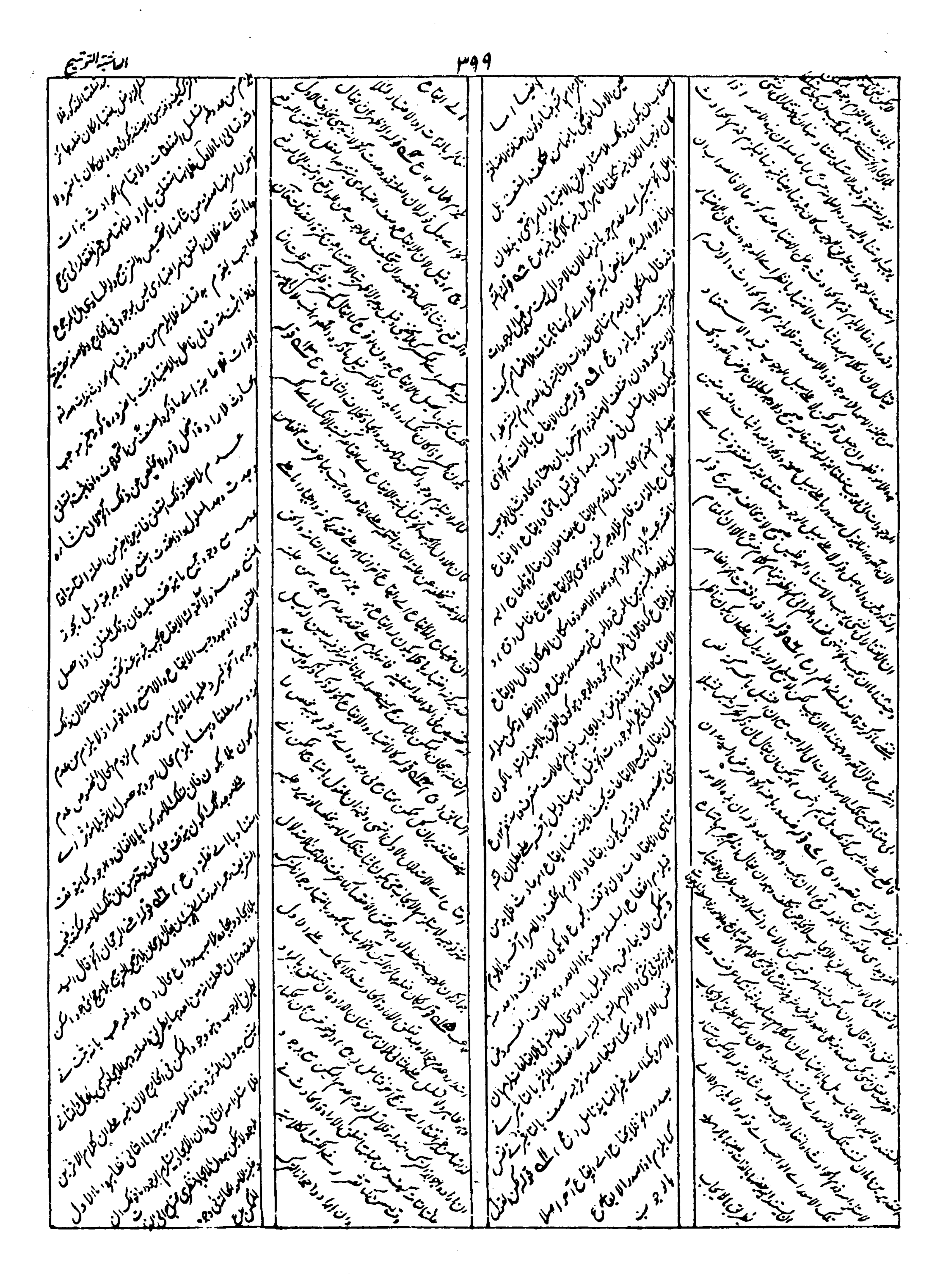
على هذا التقدير وزواله لا يكون بوجود شئ كما اذا تعلق الارادة بشئ ثم انقطعت ولا يخفى انه اذا جعلت تلك الامور داخلة في الموجد دير دفع لزوم قدم الحادث وانتفاء الواجب على تقدير كون علة الحادث موجودات محضة الا انه يصرح بلا انساق الذهن اليه من قوله لا نم ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب الآن الواقع دخول المعدوم في جملة ما يفتقر اليه وجود الحادث ضرورة افتقاره الى عدم المانع واعلم اني لو لم ازد في شرح هذا الكتاب على تقرير هذا الباب بل توجيه هذا السؤال والجواب لكفى وتقديره جبت فيه كثير من الحذاق فما زادوا على الا اتعاب النواظر والاحداق واني لو اهتديت بالله في الاشارة الى ما تفردت به بطال الكلام وكثر السلام والله الموفق المرام قوله فثبت اي لما ثبت الدليل المذكور سالما عن النقض ثبت توقف وجود الحادث

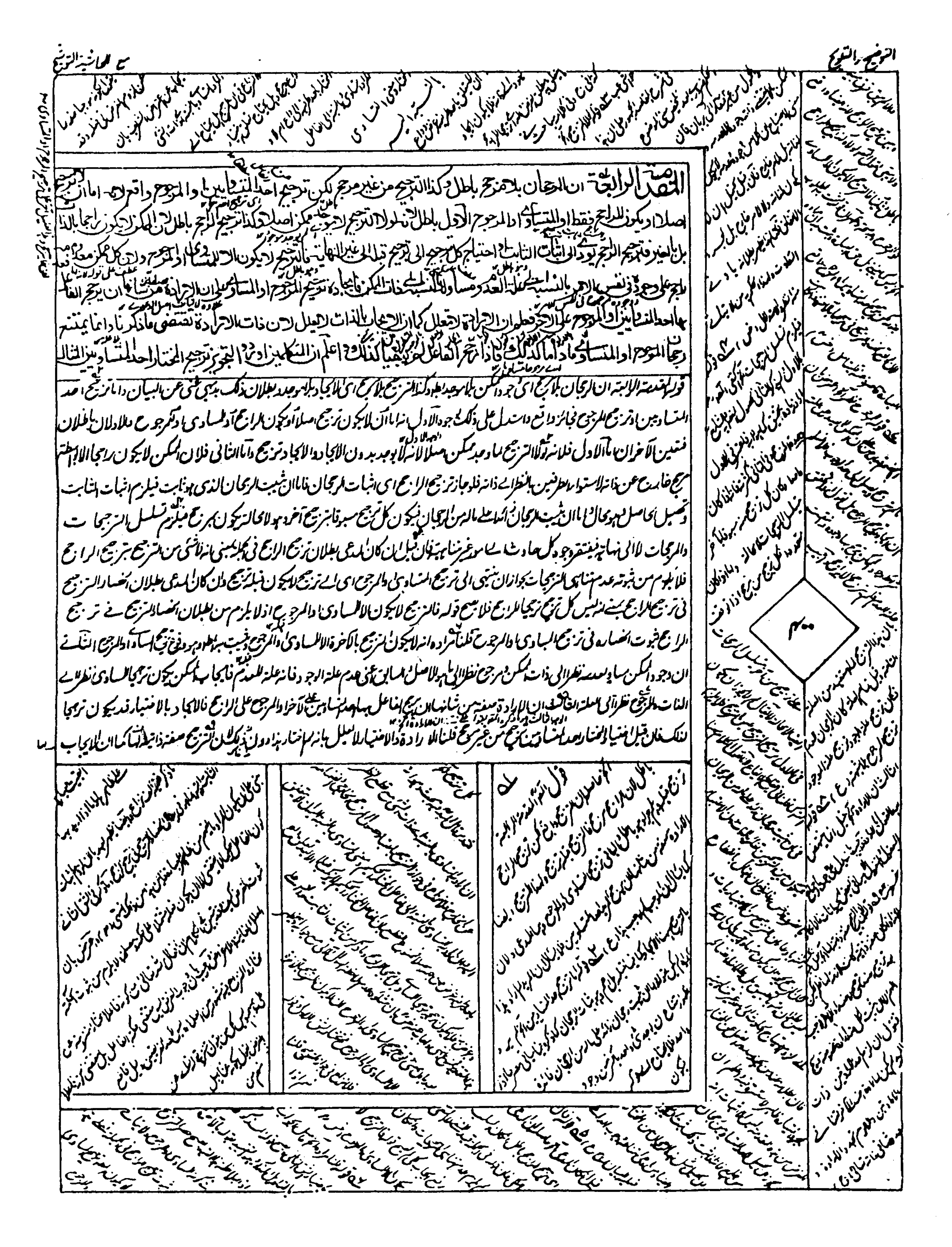
۳۹۷



التسلسل فيها وهنا باطل اذ يكون اضافة الاضافة عين الاولى لما ان وجب والظاهر ان الحق هذا فان ايقاع الحركة غير واجب ومع
ذلك وقع الفاعل ترجيحا لاحد المتساويين ثم الحركة اى الحالة المذكورة تجب على تقدير الايقاع اذ لو لم تجب عليه فوجودها رجحان بلا مرجح
لا يلزم في الايقاع الرجحان بلا مرجح اى الوجود بلا موجد اذ لا وجود للايقاع واعلم ان اثبات تلك الامور على تقدير ان كل ممكن محتاج في وجوده الى
موثر يوجبه يخلص عن القول بانه موجب بالذات وموجب للفاعل المختار ولولا تلك الامور لا يمكن نفي الموجب بالذات الا بالتزام وجود
بعض الموجودات من غير وجوب ويلزم من هذا وجود الممكن بلا موجد وهو محال كما مر في المقدمة الثانية

على الموجودة واللامعدومة وتلك الامور ممكنة فيجب استنادها الى علة ليست بمحالة ولا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لانها لما كانت مستندة في شيء من الازمنة لزم
انتفاء الواجب لان الصادر عن الشيء بطريق الايجاب يكون زمانه زمانه لان انتفاء اللازم يستلزم عدم الملزوم وان لم تكن مستندة في شيء من الازمنة لزم قدم الحادث لاستناده الى الواجب
بواسطة الايقاع الذي لم ينتف في شيء من الازمنة فان قيل يجوز ان يتوقف على امور اخر موجودة قلنا الكلام في تلك الامور كما في هذا الحادث ويلزم منها انحصار ان هذه الامور المستندة الى الواجب
بطريق الايجاب ولا يلزم من ذلك استنادها عن الواجب بل لا شك انها مفتقرة اليه بلا واسطة كالمجرد والمعلول الاول مثلا او بواسطة كالموجودات المستندة الى الواجب لكن على سبيل
ولا استناد دون الوجوب اذ لو كان استنادها الى الواجب بواسطة الموجودات المستندة على سبيل الوجوب لزم قدم الوسائط ويلزم قدم الحادث لكن لا على سبيل
الوجوب قيد لاستناد الموجودات الى الواجب متعلق بقوله المستندة البتة اذ قد تقررت تلك الامور الى الواجب فحينئذ اما ان يكون على سبيل الوجوب او لا على سبيل الوجوب لا وجوب
اما ان يكون بطريق التسلسل فيفتقر كل ايقاع الى ايقاع ويلزم التسلسل وهو باطل بالبرهان المذكور في موضعه واما ان يكون بطريق كون ايقاع الايقاع
عين الايقاع بالذات حتى لا يفتقر الى ايقاعات غير متناهية وهذا ايضا ليس بسديد لان العقل جازم بان ايقاع الحادث مغاير لايقاع الايقاع وثم ان
الطريقان وان يمكن تشبيها بمنع استحالة التسلسل في غير الموجودات وبمنع مغايرة ايقاع الايقاع للايقاع بالذات بل لا تغاير الا بالاعتبار لكن القول بصدور الايقاع
عن العلة بطريق الاعتبار دون الوجوب اظهر عند العقل واقرب بالقبول فانا نجد من انفسنا ان المتحرك يوقع الحركة مع عدم وجوب ايقاعها بل مع تساوى
الايقاع واللاايقاع بالنسبة اليه ولا امتناع في ترجيح المختار احد المتساويين وذلك لان الايقاع ليس بموجود كما انه ليس بمعدوم فلا يلزم من ثبوتها بعد
العلة تارة وعدم ثبوتها اخرى رجحان الممكن بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد لا ايجاد اذ لا وجود للايقاع بخلاف الحركة بمعنى الحاصل من المصدر
وهي الحالة الثابتة للمتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة فانها موجودة فيجب وجودها على تقدير الايقاع لان العلة قد وجدت بجميع اجزائها ليس للامور
الموجودة والمعدومة واللاموجودة واللامعدومة مدخل في الايقاع فلو لم يجب كان وجودها رجحانا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد وايجاد والظاهر
ان يقال انها تجب على تقدير الايقاع ضرورة امتناع الايقاع بدون الوقوع فظهر الفرق بين الامر اللاموجود واللامعدوم كالايقاع والحركة وبين الامر الموجود
كالحالة التي هي الحركة فان الاول لا يجب مع علته التامة والثاني يجب قوله واعلم ان اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة كالاختيار والايقاع يخلص عن لزوم القول
بكون الواجب تعالى موجبا بالذات وموجب لكونه تعالى فاعلا بالاختيار اما الاول فلان القول بكونه موجبا انما يلزم من جهة انه لو فعل بالاختيار لكان فعله جائز الترك فيلزم عدم
الممكن مع وجود علته التامة وقد تبين انه لا يلزم منه الرجحان بلا مرجح ولا منع تمام العلة بناء على ان الاختيار الذي من جملتها يتوقف على اختيار اخر فيتسلسل الكلام الى الاختيار بانه اما قديم فيلزم قدم
الحادث واما حادث فيتسلسل الاختيارات فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى ولا تخلص عن ذلك على تقدير عدم اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة الا بالتزام جواز وجود
الممكن بدون وجوب حتى ان الفعل بعيد عن الواجب وجوده ما دام ذات الواجب بل يجوز عدمه مع وجود جميع ما يتوقف عليه وهذا يستلزم الرجحان بلا مرجح اى وجود الممكن
بلا موجد وايجاد واما على تقدير اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة فلا يلزم ذلك لان الايجاب من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن الايقاع والاختيار والايقاع الذي من تمام العلة التامة اذ لا
يلزم من عدم وجوبه المحذور بمعنى الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد اذ لا وجود للايقاع ولا للاختيار كما لا عدم لهما واما الثاني فلان هذه الامور لا يمكن استنادها الى
الواجب بطريق الايجاب لما يلزم من قدم الحوادث او انتفاء الواجب فيلزم استنادها اليه بطريق الاختيار فيكون الواجب فاعلا مختارا وهو المطلوب





المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح باطل وكذا الترجيح من غير مرجح لكن ترجيح احد المتساويين والمرجوح واقع اما ان لا ترجيح اصلا او يكون للراجح فقط او المتساوي او المرجوح والاول باطل والا لولا الترجيح لا يوجد ممكن اصلا وكذا ترجيح الراجح باطل لان الممكن لا يكون راجحا بالذات بل بالغير فترجيح الراجح يؤدي الى اثبات الثابت او احتياج كل ترجيح الى ترجيح قبله الى غير النهاية فالترجيح لا يكون الا للمساوي او المرجوح ولان كل ممكن معدوم لا على وجه ذي نفس الامر بالنسبة الى علة العدم مساو وبالنسبة الى ذات الممكن فايجاده ترجيح المرجوح او المساوي على ان الارادة صفة من شانها ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين او المرجوح على الآخر فعلم ان الارادة لا تعلل كما ان الايجاب بالذات لا يعلل لان ذات الارادة تقتضي ما ذكرنا وانما يمتنع رجحان المرجوح او المساوي ما دام كذلك واما اذا رجح الفاعل لم يبق كذلك واعلم ان المتكلمين ادعوا التجويز ترجيح المختار احد المتساويين مثل

قوله المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح اي وجود الممكن بلا موجد باطل وكذا الترجيح بلا مرجح اي الايجاد بلا موجد باطل لان ذلك بديهي غني عن البيان واما ترجيح احد المتساويين او ترجيح المرجوح فجائز وواقع واستدل على ذلك بوجوه الاول انا ان لا يكون ترجيح اصلا او يكون للراجح او للمساوي او للمرجوح والاولان باطلان فتعين الآخران اما الاول فلانه لولا الترجيح لما وجد ممكن اصلا لانه لا يوجد بدون الايجاد والايجاد ترجيح واما الثاني فلان الممكن لا يكون راجحا الا بمرجح خارج عن ذاته لاستواء الطرفين بالنظر الى ذاته فلو جاز ترجيح الراجح اي اثبات الرجحان فاما ان يثبت الرجحان الذي هو ثابت فيلزم اثبات الثابت وتحصيل الحاصل وهو محال واما ان يثبت الرجحان الذي ليس له من الرجحان فيكون كل ترجيح مسبوقا بترجيح آخر وهو لا محالة يكون بمرجح فيلزم تسلسل الترجيحات والمرجحات لا الى نهاية فيفتقر وجود كل حادث الى امور غير متناهية فان قيل ان كان المدعى بطلان ترجيح الراجح في الجملة بمعنى انه لا شيء من الترجيح بترجيح الراجح فلا يلزم من ثبوته عدم تناهي الترجيحات لجواز ان ينتهي الى ترجيح المساوي والمرجوح اي الى ترجيح لا يكون قبله ترجيح وان كان المدعى بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح بمعنى انه ليس كل ترجيح ترجيحا للراجح فلا يصح قوله فالترجيح لا يكون الا للمساوي او المرجوح اذ لا يلزم من بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح ثبوت انحصاره في ترجيح المساوي او المرجوح قلنا المراد انه لا يكون الترجيح بالآخرة الا للمساوي او المرجوح الثاني ان وجود الممكن مساو لعدمه نظرا الى ذات الممكن ومرجوح نظرا الى ما هو الاصل السابق اعني عدم علة الوجود فانه علة للعدم فايجاد الممكن يكون ترجيحا للمساوي نظرا الى الذات وللمرجوح نظرا الى العلة الثالث ان الارادة صفة من شانها ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين على الآخر والمرجوح على الراجح فالايجاد بالاختيار قد يكون ترجيحا لذلك فان قيل اختيار المختار احد المتساويين ترجيح من غير مرجح قلنا الارادة والاختيار لا يعلل بانه لم اختار هذا دون ذاك لان الترجيح صفة ذاتية لها كما ان الايجاب



المشهور وهو العادة [illegible] اذا ادى طريقين متساويين [illegible] الحكماء القضية البديهية التي لولاها لانسد باب العلم بالصانع وهي ان الرجحان بلا مرجح

باطل بالبديهة [illegible] لا يدل على عدم المرجح بل غايته عدم العلم بالمرجح فالقول [illegible] التي تتمسك في اثبات العلم بالصانع هي ان رجحان احد طرفي الممكن

بلا مرجح محال [illegible] وجوده بلا موجد محال مع انه يمكن اثبات هذا المطلوب مع الغنية عن هذه القضية بان نقول الموجود اما ان لا يحتاج في

وجوده الى غيره او يحتاج ولا سبيل الى الاول [illegible] الفاعل هو المرجح فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد

[illegible] والتسلسل [illegible] على الرجحان [illegible] المثال المذكور [illegible]

[illegible] للافعال الاختيارية [illegible]

[illegible] عدم علم الفاعل بالرجحان [illegible] في هذا الوهم

بالذات [illegible] الموجب [illegible] فان قيل الترجيح [illegible] الرجحان [illegible] ترجيح المساوي والمرجوح [illegible]

قلنا [illegible] المساوي والمرجوح ما دام المساوي مساويا والمرجوح مرجوحا [illegible] النقيضين [illegible]

[illegible] مساويا او مرجوحا لان معنى الترجيح اثبات الرجحان [illegible] المساوي [illegible] المرجوحية [illegible]

[illegible] الرجحان بلا مرجح [illegible] بوجود الواجب مبني على [illegible]

[illegible] ترجيح [illegible] الممكن [illegible]

[illegible] ترجيح الفاعل احد المتساويين باختياره فان قيل [illegible] الممكن [illegible]

[illegible] بلا موجد [illegible] الارادة [illegible] وجود الممكن بلا موجد [illegible]

[illegible] ترجيح احد المتساويين [illegible]

بطلان الرجحان بلا مرجح [illegible]

[illegible] المتوقفات [illegible] الموجود [illegible]

امتناع الرجحان بلا مرجح [illegible]

[illegible] ترجيح احد المتساويين [illegible]

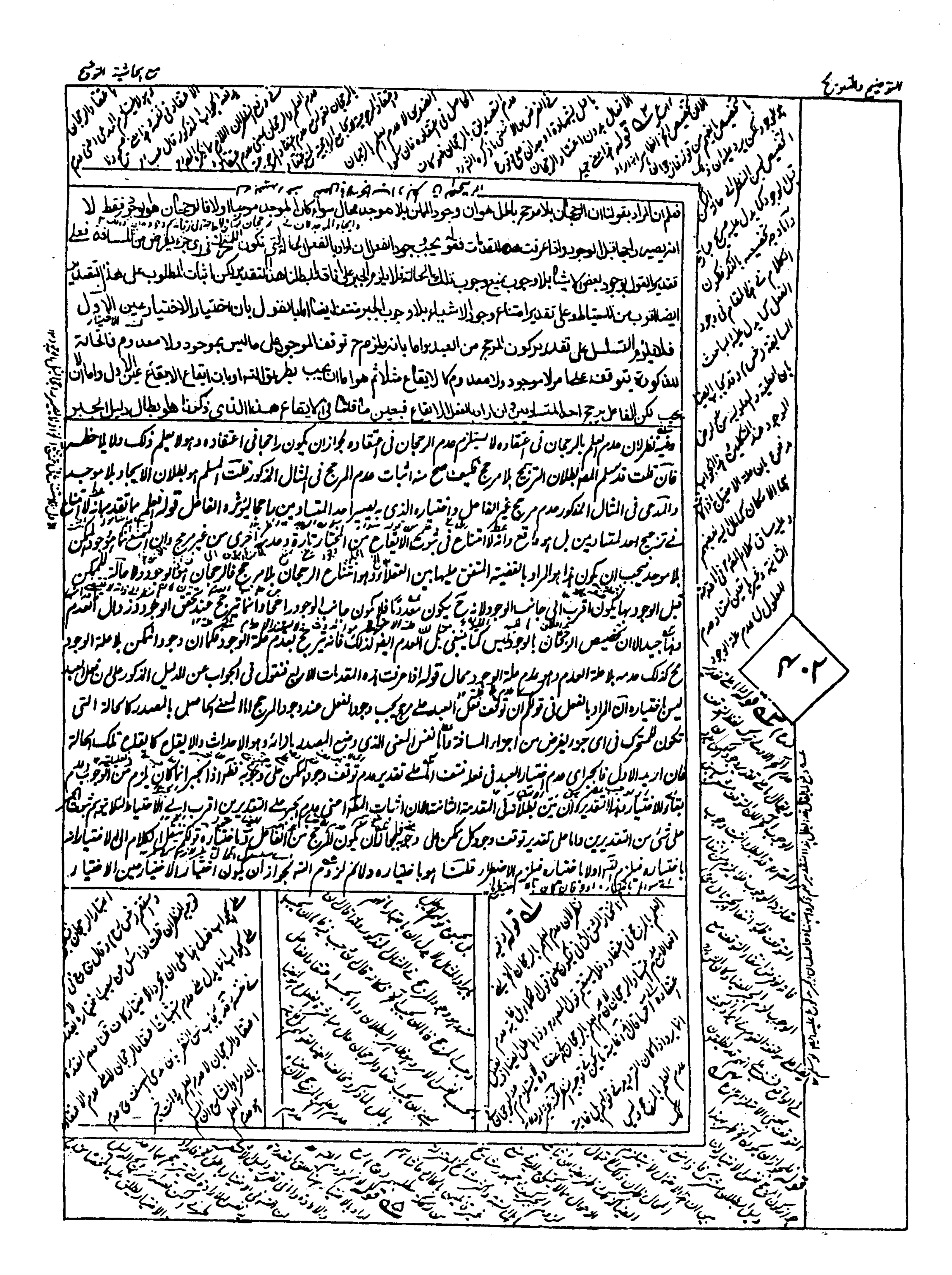
المتساويين [illegible] بالذات [illegible] الدليل [illegible]

[illegible] البرهان [illegible] التسلسل [illegible]

[illegible] المثال [illegible] الدليل [illegible] اثبات عدم الرجحان [illegible]

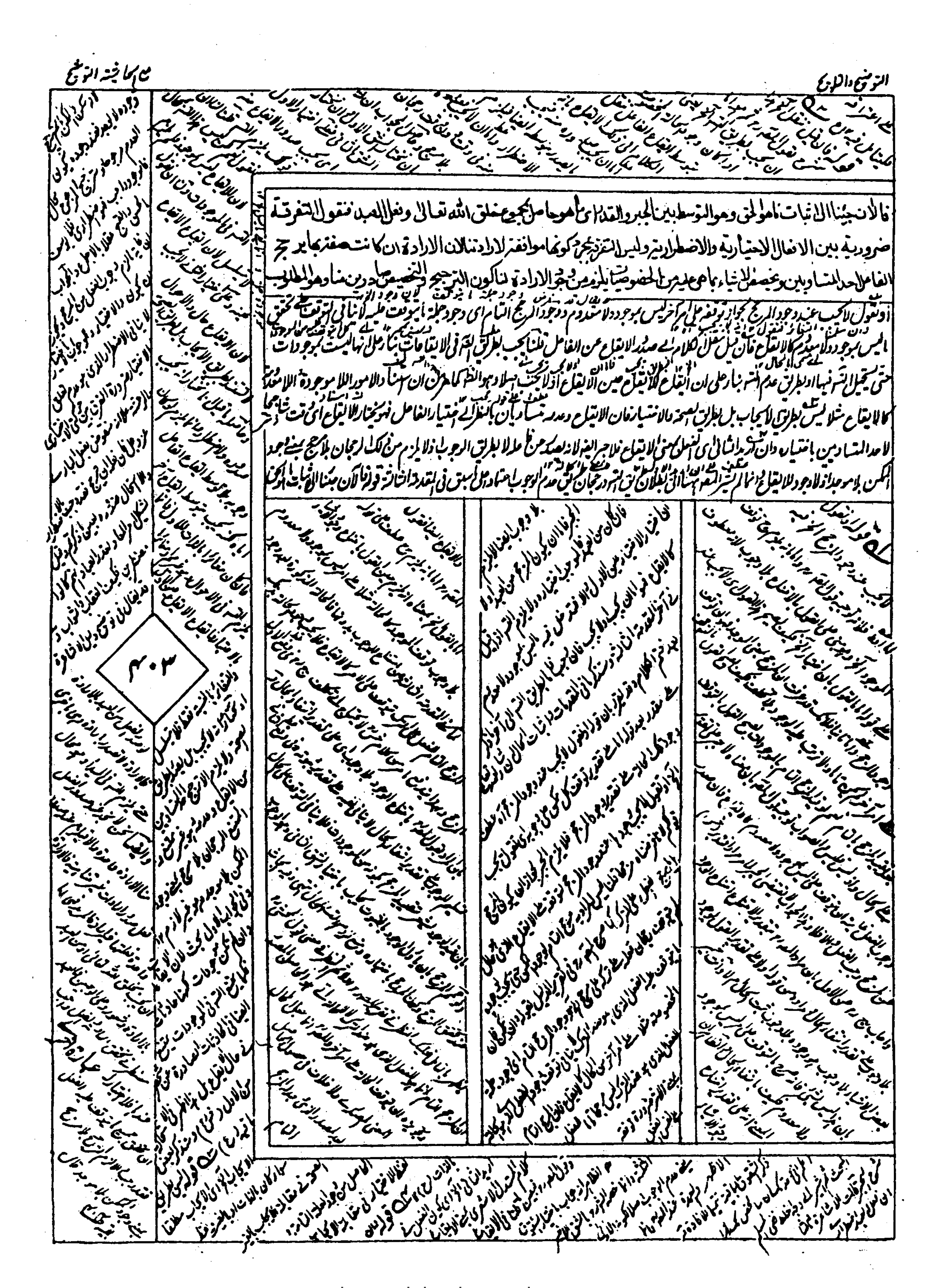
[illegible] الدعوى [illegible]

[illegible] بالرجحان [illegible] عدم المرجح في علم [illegible]



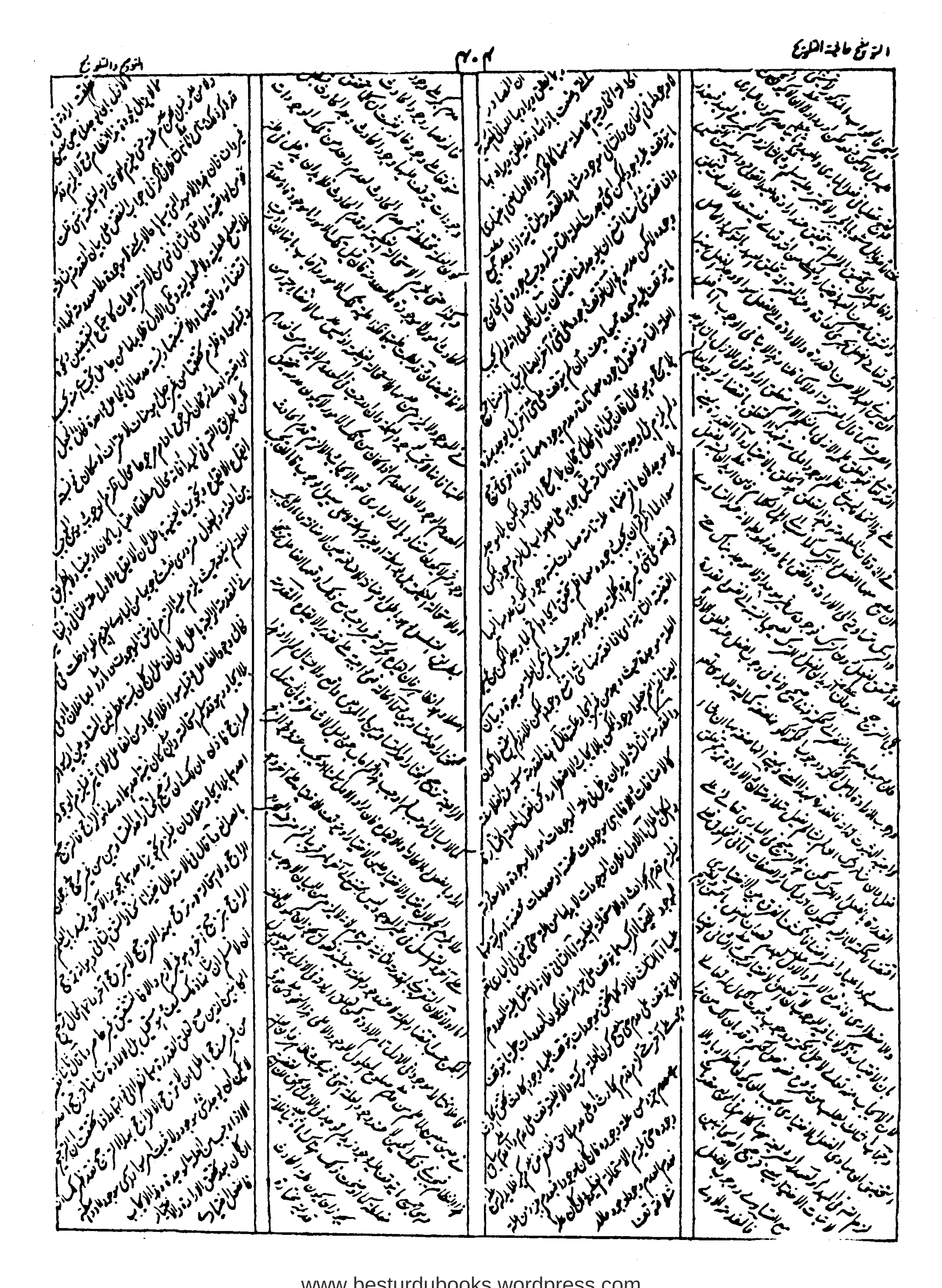
نعم ان المراد بقولنا ان الرجحان بلا مرجح باطل هو ان وجود الممكن بلا موجد محال سواء كان الموجب مرجحا ولا فالرجحان هو وجود فقط لا انه يصير راجحا قبل الوجود واذا عرفت هذه المقدمات فنقول يجب وجود الفعل ان اريد بالفعل الحالة التي تكون للمتحرك في اي جزء يفرض من المسافة فعلى تقدير القول بوجود بعض الاشياء بلا وجوب يمنع وجوب تلك الحالة فلا يلزم الجبر على انا قد ابطلنا هذا التقدير لكن اثبات المطلوب على هذا التقدير ايضا اقرب من اثباته على تقدير امتناع وجود الاشياء بلا وجوب الجبر متضايفا الى القول بان اختيار الاختيار عين الاول فلا يلزم التسلسل على تقدير كون المرجح من العبد واما بانه يلزم ح توقف الموجود على ما ليس بموجود ولا معدوم فالحالة المذكورة يتوقف على امر لا موجود ولا معدوم كالايقاع مثلا ثم هو اما ان يجب بطريق التساوي وبان ايقاع الايقاع عين الاول واما ان لا يجب لكن الفاعل يرجح احد المتساويين ان اراد بالفعل الايقاع فبعين ما قلنا في الايقاع هذا الذي ذكرنا هو ابطال دليل الجبر

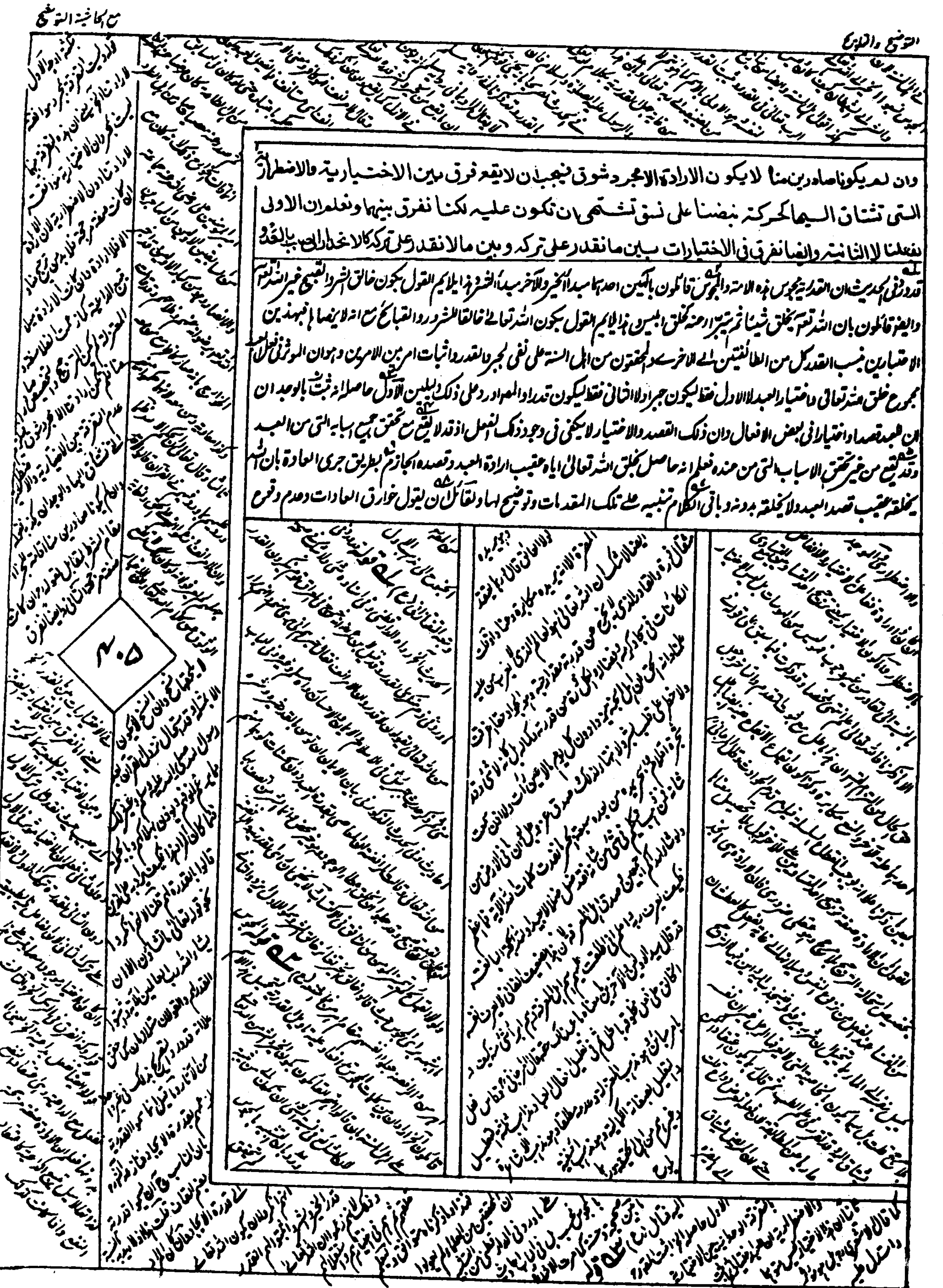
وفيه نظر لان عدم العلم بالرجحان في اعتقاده لا يستلزم عدم الرجحان في اعتقاده لجواز ان يكون راجحا في اعتقاده وهو لا يعلم ذلك ولا يلاحظه فان قلت قد سلم المص بطلان الترجيح بلا مرجح فكيف صح منه اثبات عدم المرجح في المثال المذكور قلت المسلم هو بطلان الايجاد بلا موجد والمدعى في المثال المذكور عدم مرجح غير الفاعل واختياره الذي يصير احد المتساويين راجحا ليؤثره الفاعل قوله فعلم ما تقدم بانه لا امتناع في ترجيح احد المتساويين بل هو واقع وانه لا امتناع في ترجيح الايقاع من المختار تارة وعدمه اخرى من غير مرجح وان الممتنع انما هو وجود الممكن بلا موجد فيجب ان يكون هذا هو المراد بالقضية المتفق عليها بين العقلاء وهو امتناع الرجحان بلا مرجح فالرجحان هنا الوجود وما قيل ان الممكن قبل الوجود ربما يكون اقرب الى جانب الوجود لانه ح يكون متعددا فلا يكون جانب الوجود راجحا وانما يترجح عند تحقق الوجود وزوال العدم فهذا جيد الا ان تخصيص الرجحان بالوجود ليس كما ينبغي بل العدم ايضا كذلك فانه يترجح بعدم علة الوجود فكما ان وجود الممكن بلا علة الوجود مح كذلك عدمه بلا علة العدم وهي عدم علة الوجود محال قوله اذا عرفت هذه المقدمات الاربع فنقول في الجواب عن الدليل المذكور على ان فعل العبد ليس باختياره ان المراد بالفعل في قولكم ان توقف فعل العبد على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح اما المعنى الحاصل بالمصدر كالحالة التي تكون للمتحرك في اي جزء يفرض من اجزاء المسافة واما نفس المعنى الذي وضع المصدر بازائه وهو الاحداث والايقاع كايقاع تلك الحالة فان اريد الاول فالجبر اي عدم اختيار العبد في فعله منتف اما على تقدير عدم توقف وجود الممكن على وجوبه فظاهر اذ الجبر انما كان يلزم من الوجوب بلا اختيار فهذا التقدير وان تبين بطلانه في المقدمة الثانية الا ان اثبات المطلوب اعني عدم الجبر على التقديرين اقرب الى الاختيار والسلاح يعم بنحو على شئ من التقديرين واما على تقدير توقف وجود كل ممكن على وجوبه فلجواز ان يكون المرجح من الفاعل وباختياره وقولكم فينقل الكلام الى الاختيار انه باختياره فيلزم التسلسل اولا باختياره فيلزم الاضطرار قلنا هو باختياره ولا نم لزوم التسلسل لجواز ان يكون اختيار الاختيار عين الاختيار



فالآن جئنا إلى الإثبات فأقول الحق وهو التوسط بين الجبر والقدر أي أمر حاصل بمجموع خلق الله تعالى وفعل العبد فنقول التفرقة ضرورية بين الأفعال الاختيارية والاضطرارية وليس التفرقة بمجرد كونها موافقة للإرادة فقط لأن الإرادة إن كانت صفة شأنها ترجيح الفاعل أحد المتساويين وتخصيصه لا لداع بل بأمر مرجح من الخصوصيات يلزم من وجود الإرادة فلا يكون الترجيح والتخصيص صادرين منا وهو المطلوب

أو نقول لا يجب عند وجود المرجح لجواز توقفه على أمر آخر ليس بموجود ولا معدوم ووجود المرجح التام أي وجود جملة ما يتوقف عليه لا ينافي التوقف على تحقق ما ليس بموجود ولا معدوم كالإيقاع فإن قيل ننقل الكلام إلى صدور الإيقاع عن الفاعل قلنا يجب بطريق الاختيار في الإيقاعات بناء على أنها ليست بموجودات حتى يستحيل التسلسل فيها أو بطريق عدم التسلسل بناء على أن إيقاع الإيقاع عين الإيقاع إذ لا يجب حصوله وهو الظاهر كما مر من أن إسناد الأمور اللاموجودة اللامعدومة كالإيقاع مثلاً ليس بطريق الإيجاب بل بطريق الصحة والاختيار فإن الإيقاع وعدمه متساويان بالنظر إلى اختيار الفاعل فهو يختار الإيقاع أي وقت شاء ويرجح أحد المتساويين باختياره وإن أريد أن الشأني أي التعلق بمعنى الإيقاع فلا حاجة إليه لأنه يصير من قبيل الطريق الوجوب فلا يلزم من ذلك الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد أو لا وجود للإيقاع إنما المستلزم هنا أي البطلان تحقق الترجيح والرجحان الكلي وعدم الوجوب باعتماد على ما سبق في المقدمات الثلاث قوله فالآن جئنا إلى الإثبات أي الحق





وان لم يكونا صادرين منا لا يكون الارادة الا مجرد شوق فيجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي تشتاق اليها الحركة نبضنا على نسق تشتهي ان تكون عليه لكنا نفرق بينهما ونعلم ان الاولى بفعلنا لا الثانية وايضا نفرق في الاختيارات بين ما نقدر على تركه وبين ما لا نقدر على تركه كالانحدارات بالعدو

قدرو في الحديث ان القدرية مجوس هذه الامة والمجوس قائلون بالهين احدهما مبدأ الخير والآخر مبدأ الشر وهذا يلائم القول بكون خالق الشر والقبيح غير الله تعالى والبعض قائلون بان الله تعالى يخلق شيئا ثم يتبرأ عنه كخلق ابليس وهذا يلائم القول بكون الله تعالى خالقا للشرور والقبائح مع انه لا يرضاها فبهذين الاعتبارين نسب القدر كل من الطائفتين الى الاخرى والمحققون من اهل السنة على نفي الجبر والقدر واثبات امر بين الامرين وهو ان المؤثر في فعل العبد مجموع خلق الله تعالى واختيار العبد لا الاول فقط ليكون جبرا ولا الثاني فقط ليكون قدرا والمصادر دمل ذلك دليلين الاول حاصله انه ثبت بالوجدان ان للعبد قصدا واختيارا في بعض الافعال وان ذلك القصد والاختيار لا يكفي في وجود ذلك الفعل اذ قد لا يقع مع تحقق جميع اسبابه التي من العبد وقد يقع من غير تحقق الاسباب التي من عنده فعلم انه حاصل بخلق الله تعالى اياه عقيب ارادة العبد وقصده الجازم بطريق جري العادة بان الله يخلقه عقيب قصد العبد ولا يخلقه بدونه وباقي الكلام تنبيه على تلك المقدمات وتوضيح لها ولقائل ان يقول خوارق العادات وعدم وقوع

الشديد الذي لا نقدر على الامساك عنه وكذا نفرق في الترك بين ما نقدر على الفعل وبين ما لا نقدر وايضا قد نفعل بداعية وقد نفعل بلا داعية فعلم ان العلم الوجداني فاحش بانا نفعل من غير اضطرار ولا وجوب ونرجح احد المتساويين او المرجوح وهذا الترجيح هو الاختيار والقصد ثم مع ذلك نشاهد خوارق العادات في صدور الافعال كالحركات القوية من القوى الضعيفة

المرادات مع توفر الدواعي وسلامة الآلات لا ينافي كون العبد هو الموجد لفعله الاختياري لجواز ان يكون المؤثر قدرته واختياره لكن بشرط ان لا يريد الله تعالى عدم وقوع الفعل حتى لو اراد العبد شيئا واراد الله تعالى خلافه يقع مراد الله البتة لا مراد العبد لانتفاء شرط تاثيره فلا يلزم من ذلك ان يكون فعله بخلق الله تعالى كما هو مذهب قوله وان لم نكونا صادرين منا لا يكون الارادة الا مجرد شوق وهذا الكلام غير صالح للالزام فان المحققين على ان الارادة في الحيوان شوق الى حصول المراد وداع يدعو الى تحصيله لما يعقل ويتخيل منه الملائمة وما ذكر من انه يجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي تشتاق اليها النفس بلازم لان المراد بالاختيارية ما يكون مع صحة تعلق الارادة به يصح تعلق القدرة به وستعرف ان الفعل قد يكون متعلق الارادة دون القدرة وبالعكس قوله ايضا نفرق في الاختياريات بين ما نقدر على تركه وما لا نقدر فان قيل كيف يستقيم هذا والاختياري ما تمكن فيه من الفعل والترك قلنا نعم ولكن قد ينضم اليه ما يمنع التمكن من الترك كميل الاثقال الى المركز بالطبع في صورة الانحدار الى صبب وهو ما انحدر من الارض وكذا نفرق في الترك بين ما نقدر على فعله كترك الحركة في ارض مستوية وبين ما لا نقدر على فعله كترك الحركة الى السماء [illegible] قد نجد في الفعل الاختياري ما نشاط عليه داعيا اليه من النفس كالمشي الى محبوب بخلاف المشي الى مكروه قوله كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين لا نزاع في جواز ذلك على الانبياء عليهم السلام وقد ذكر من الاولياء الا ان بعض الفقهاء ينكرونه قوله ثم القصد [illegible] تقريره ان فعل العبد اضطراري او اختياري لانه انما حصل بخلق الله تعالى من غير اختيار العبد

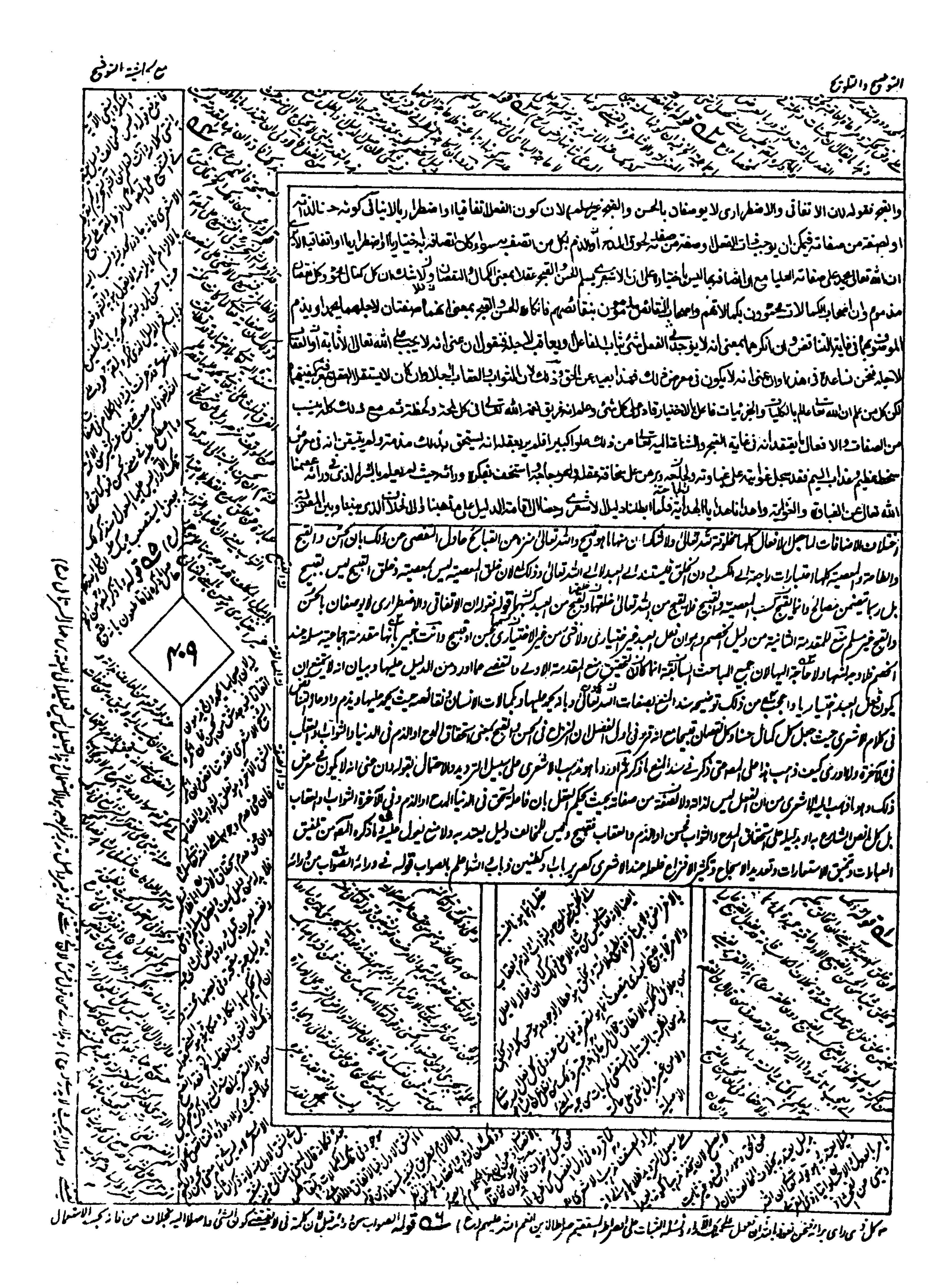
كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين وامثاله وكذا اني علم صدوره لما تواتر في اخبار الانبياء عليهم السلام والصديقين ان الكفار قصدوهم بانواع الاذى فلم يقدروا على ذلك مع سلامة الآلات وتوافر الدواعي والارادات مع قدرتهم في ذلك الزمان على امور اشق من ذلك فعلم ان المؤثر في وجود الحركة اي الحالة المذكورة ليس قدرة العبد وارادته اذ لو كان لم يخالف ارادته ولو كان مؤثرا طبعا فيما جرى عليه العادة لم توجد خوارق العادات وايضا لا تمكن الحركات الا بتمديد الاعصاب وارخائها ولا شعور لنا بشيء من ذلك ولا ندري اي عصبة تجب تمديدها ليحصل الحركة المخصوصة وكذا لا شعور لنا بكيفية خروج الحروف عن مخارجها فعلم من وجدان ما يدل على الاختيار ووجدان ان اختيار العبد ليس مؤثرا في وجود الحالة المذكورة انه جرى عادته تعالى انا متى قصدنا الحركة الاختيارية قصدا جازما من غير اضطرار الى القصد يخلق الله تعالى عقيبه الحالة المذكورة الاختيارية وان لم نقصد لم يخلق ثم القصد مخلوق الله تعالى بمعنى انه تعالى خلق قدرة يصرفها العبد الى الكل منهما على سبيل البدل ثم صرفها الى واحد معين بفعل العبد وهو القصد والاختيار فالقصد مخلوق الله تعالى بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الى موجودات هي مخلوقة الله تعالى لان الله تعالى خلق هذا الصرف مقصودا لان هذا ينافي خلق القدرة فحصل الحالة المذكورة بمجموع خلق الله تعالى واختيار العبد فلهذا قال (قلنا توقف على مرجح لا يوجب كونه اضطراريا لان لاختياره تاثيرا في فعله ايضا) وانما قال ايضا ليعلم ان الاختيار ليس بمؤثر تام بل هو جزء المؤثر (**برهان اخر**) قد ثبت انه لا يوجد شيء الا وان يجب وجوده بالغير فان كان العبد موجبا لوجوده بلا واسطة امر فلا صنع له فيه كما لا صنع له في وجوده

دالا لتسلسلت الاختيارات كما جاب بان القصد مخلوق الله تعالى بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الى المخلوقات الموجودة كالقدرة مثلا فانه من الامور الا موجودة والا معدومة فلا يجب عنده وجوده توقف عليه اذ لو كان القصد الذي هو صرف القدرة الى الفعل مخلوقا لله تعالى قصدا لكان الفاعل مضطرا الى الفعل غير متمكن من الترك [illegible]

[illegible]

[illegible]

و فیٔ انه وان کان بتوسط وجود امر فذلک الامر یجب بالوجوب المستند الی الواجب فیخرج عن صنع العبد وان کان بتوسط عدم امر لا یکون ذلک العدم مما
علی الوجود لا مستمر للعبد فیه فیکون للعدم الذی یعد للوجود ومنه العدم لا یمکن الا بزوال العلة التامة لذلک الامر ولما فالعلة التامة ان کانت موجودة تکون
واجبة بالاستناد الی الواجب فلا یقدر العبد علی اعدامها وان کان للعدم مدخل فی تلک العلة التامة فزوال العدم هو الوجود فیکون بتوسط وجود امر وقد مر
امتناعه وقد ثبت بالوجدان ان للعبد صنعا ما فلا یکون الا فی امر لا موجود ولا معدوم ولا یکون ذلک الامر واجبا بواسطة الوجوبات المستندة الی الواجب تعالی
اذ یخرج من صنع العبد ثم ذلک الشیء للوجوب لا یجب علی تقدیر ذلک الامر لئلا یلزم الجبر بل هو امر لا صنع للعبد فیها اصلا کالقدرة العبد ووجوده واشالهما فالامر الاضافی
الذی هو الصادر من العبد هو الذی لا یجب عنده وجود الاثر یسمی کسبا وقد قال مشائخنا ان ما یقع بالقدرة مع صحة انفراد القادر به فهو خلق وما یقع لا بالقدرة
بلا صحة انفراد القادر به فهو کسب ثم ان مقدورات الله تعالی قسمان الاول ما وقع بالقدرة وبمعنی حیث یصح انفراد القادر مع تحقق الانفراد کما فی الموجودات التی لا صنع للعبد
فیها والثانی ما یصح انفراد القادر به لکن لا یکون منفردا بل یکون لقدرة العبد مدخل ما فی ذلک الشیء کالافعال الاختیاریة للعباد وقد قیل ما وقع لا فی محل قدرته
فهو خلق وما وقع فی محل قدرته فهو کسب هذا وان کان تفسیر الخلق والکسب فی الحقیقة الجمیع تفسیر الخلق بما یقع بالقدرة لا فی محل القدرة ویصح
انفراد القادر بایقاع المقدور بذلک الامر والکسب ایضا فی تصحیح المقدور فی محل القدرة ولا یصح انفراد القادر بایقاع المقدور بذلک الامر فالکسب لا یوجب وجود
المقدور بل یوجب من حیث هو کسب اتصاف الفاعل بذلک المقدور فلهذا اختلاف الاضافات ککونه طاعة او معصیة حسنا او قبیحا مبنیة علی الکسب لا علی الخلق اذ خلق
القبیح لیس بقبیح اذ خلقه لا ینافی المصلحة والعاقبة الحمیدة بل یشتمل علی کثیر منها وانما الاتصاف به بارادة وقصد قبیح وقد علم ان الکسب من حیث هو ینافی الاثم
عالقصد الیه قبیح لانه موصل الی القبیح لانه یعلم انه کلما قصد یخلق الله تعالی لا جبر فی القصد فالحاصل ان مشائخنا ینفون عن العبد قدرة الایجاد
والتکوین فلا خالق ولا مکون الا الله تعالی لکن یقولون ان للعبد قدرة ما علی وجه لا یلزم منه وجود امر حقیقی لم یکن بل انما یختلف بقدرته النسب
والاضافات فقط کتعیین احد المتساویین وترجیحه هذا ما وقفت علیه من مسئلة الجبر والقدر وبالله التوفیق ثم بعد ذلک رجعنا الی ما نحن بصدده وهو مسئلة الحسن



والقبح فقوله لان الاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم لان كون الفعل اتفاقيا او اضطراريا لا ينافي كونه حسنا لذاته او لصفة من صفاته فيمكن ان يوجب ذات الفعل وصفة من صفاته لحوق المدح او الذم بكل من تصف به سواء كان اتصافه به اختياريا او اضطراريا او اتفاقيا الا ترى ان الله تعالى يحمد على صفاته العليا مع ان اتصافه بها ليس باختياره على ان لا نشتغل بالحسن والقبح عقلا بمعنى الكمال والنقصان ولا شك ان كل كمال محمود وكل نقصان مذموم وان اصحاب الكمال لا يزالون محمودين بكمالاتهم واصحاب النقائص مذمومين بنقائصهم فانكار الحسن والقبح بمعنى انهما صفتان لاجلهما يحمد او يذم الموصوف بهما في غاية الشناعة ومن انكرهما بمعنى انه لا يوجد في الفعل شيء يثاب الفاعل ويعاقب لاجله فنقول ان عنى انه لا يجب على الله تعالى الاثابة او العقاب لاجله فنحن نساعده في هذا وان عنى انه لا يكون في صورة ذلك فهذا بعيد عن الحق وذلك لان الثواب والعقاب الجلاء ان كان لا يستقر العقل بمعرفتهما لكن كل من علم ان الله تعالى عالم بالكليات والجزئيات فاعل بالاختيار قادر على كل شيء وعلم انه غريق نعم الله تعالى في كل لحظة ثم مع ذلك كله ينسب من الصفات والافعال ما يعتقد انه في غاية القبح والشناعة اليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا فلم يعقل انه يستحق بذلك مذمة ولم يتيقن انه في معرض سخط عظيم وعذاب اليم فقد سجل غوايته على غيها وتردى في حلبة ومن عل بخافة عقله ولم يجاوبها استخف بفكره ودائرة حيث لم يعلم بالشرك الذي دل انه تعالى عن الغباوة والغواية واعوذنا ان ينجي بالهداية فلما ابطلنا دليل الاشعري حصل الاقامة الدليل على مذهبنا في الخلاف الذي بيننا وبين المعتزلة

بخلاف الاضافات لاجل الافعال كلها مخلوقة لله تعالى ولا شك ان منها ما هو قبيح والله تعالى منزه عن القبائح فاول التقصي من ذلك بان الحسن والقبح والطاعة والمعصية كلها اعتبارات راجعة الى الكسب دون الخلق فليستند الى العبد لا الى الله تعالى وذلك لان خلق المعصية ليس بمعصية وخلق القبيح ليس بقبيح بل ربما يتضمن مصالح وانما القبيح كسب المعصية والقبيح فلا قبيح من الله تعالى خلقها والقبح من العبد كسبها قوله نقول ان الاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم منع للمقدمة الثانية من دليل الخصم وهو ان فعل العبد غير اختياري ولا شيء من غير الاختياري بحسن او قبيح وانت خبير بانها مقدمة اجماعية مسلمة عند الخصم فلا وجه لمنعها ولا حاجة اليه لان جميع المباحث السابقة انما كان لتحقيق منع المقدمة الاولى واستقصاء ما اورد من الدليل عليها وبيان انه لا يمتنع ان يكون فعل العبد اختياريا واعجب من ذلك توضيح سند المنع بصفات الله تعالى وبادكره عليها وكمالات الانسان ونقائصه حيث يحمد عليها ويذم وادعاء الشناعة في كلام الاشعري حيث جعل كل كمال حسنا وكل نقصان قبيحا مع انه قد صرح في اول الفصل ان النزاع في الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح او الذم في الدنيا والثواب والعقاب في الآخرة ولا ادري كيف ذهب هذا على المصنف حتى ذكر في سند المنع ما ذكر ثم اورد ما هو مذهب الاشعري على سبيل الترديد والاحتمال بقوله وان عنى انه لا يكون في صورة ذلك وهو ما ذهب اليه الاشعري من ان الفعل ليس لذاته ولا لصفة من صفاته بحيث يحكم العقل بان فاعله يستحق في الدنيا المدح او الذم وفي الآخرة الثواب والعقاب بل كل النص الشارع به او بدليله على استحقاق المدح والثواب فحسن او الذم والعقاب فقبيح وليس للمخالف دليل يعتد به ولا منع يعول عليه وما ذكره المصنف من تلفيق العبارات وتنميق الاستعارات وتعديد الاسجاع وتكثير الافراط فطلعه عند الاشعري كصرير باب او كطنين ذباب والله اعلم بالصواب قوله في دائرة الصواب من دائرة

(وعند بعض أصحابنا والمعتزلة حسن بعض أفعال العباد وقبحها يكونان لذات الفعل أو لصفة له ويعرفان عقلا أيضا) أي يكون الفعل بحيث يحمد فاعله عاجلا ويثاب آجلا أو يذم فاعله عاجلا ويعاقب آجلا ويكون للفعل صفة يحمد فاعله ويثاب لأجلها أو يذم ويعاقب لأجلها وإنما قال بعض الأفعال لأن بعضها عرف شرعا (لأن وجوب تصديق النبي عليه السلام إن توقف على الشرع يلزم الدور) واعلم أن النبي عليه السلام إذا ادعى النبوة وأظهر المعجزة وعلم السامع أنه نبي فأخبره بأمور مثل أن الصلاة واجبة عليكم وأمثال ذلك فإن لم يجب على السامع تصديقه في شيء منها تبطل فائدة النبوة وإن وجب فلا يخلو من أن يكون وجوب تصديقه في بعض إخباراته عقليا أو لا يكون بل يكون وجوب تصديقه في كل إخباراته شرعيا والثاني باطل لأنه لو كان وجوب تصديق الكل شرعيا لكان وجوبه بقول النبي عليه السلام فأول الإخبارات الواجبة التصديق لا بد أن يجب تصديقه بقول النبي عليه السلام أن صدقوا الإخبار الأول ثم نتكلم في هذا القول فإن لم يجب تصديقه لا يجب تصديق الأول وإن وجب فإما أن يجب بالإخبار الأول فيلزم الدور أو بقول آخر فنتكلم فيه فيلزم التسلسل وإذا ثبت ذلك تعين الأول وهو كون وجوب تصديق شيء من إخباراته عقليا فقوله (وإلا) أي وإن لم يتوقف على الشرع (كان واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا) لأن الواجب العقلي ما يحمد على فعله ويذم على تركه عقلا والحسن العقلي ما يحمد على فعله عقلا فالواجب العقلي أخص من الحسن العقلي وكذلك نقول في امتثال أوامره إما واجب عقلا إلى آخره هذا الدليل لإثبات الحسن العقلي صريحا وقوله (وأيضا وجوب تصديق النبي عليه السلام موقوف على حرمة الكذب فهي إن ثبتت شرعا يلزم الدور وإن ثبتت عقلا يلزم قبحه عقلا) هذا يدل على القبح العقلي صريحا (وكل منهما) أي الحسن والقبح (يدل على الآخر التزاما) لأنه إذا كان الشيء واجبا عقلا يكون تركه قبيحا عقلا وإن كان الشيء حراما عقلا فتركه يكون واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا ثم عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن والقبح موجب للعلم بهما وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى والعقل آلة للعلم بهما فيخلق الله تعالى العلم عقيب نظر العقل نظرا صحيحا (لما أثبتنا الحسن والقبح العقليين في هذا القدر) الخلاف بيننا وبين المعتزلة أردنا أن نذكر بعد ذلك الخلاف بيننا وبينهم وذلك في أمرين أحدهما أن العقل عندهم حاكم مطلقا بالحسن والقبح على الله تعالى وعلى العباد أما على الله تعالى

قوله وعند بعض أصحابنا رحمهم الله تمسك على كون حسن بعض الأفعال وقبحه عقليين بوجهين حاصل الأول أن تصديق أول إخبارات من ثبت نبوته واجب عقلا وكل واجب عقلا فهو حسن عقلا أما الصغرى فلأنه لو كان شرعا لتوقف على نص آخر يوجب تصديقه فالنص الثاني إن كان وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشيء على نفسه وإن كان بالنص الأول لزم الدور وإن كان بنص ثالث لزم التسلسل وأما الكبرى فلأن الواجب عقلا أخص من الحسن عقلا على ما سبق ويلزم من ذلك أن يكون ترك التصديق حراما عقلا فيكون قبيحا عقلا وحاصل الثاني أن وجوب تصديق النبي عليه السلام موقوف على حرمة كذبه إذ لو جاز كذبه لما وجب تصديقه وحرمة كذبه عقلية إذ لو كانت شرعية لتوقفت على نص آخر وهو أيضا مبني على حرمة كذبه فإما أن تثبت بذلك النص فيتوقف على نفسه أو بالأول فيدور أو بثالث فيتسلسل وحرمته العقلية تستلزم القبح العقلي ويلزم من ذلك أن يكون الصدق واجبا عقلا والجواب أن وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى جزم العقل بأن صدقه ثابت قطعا وكذبه ممتنع لما قامت عليه من الأدلة القطعية مما لا نزاع في كونه عقليا كالتصديق بوجود الصانع وأما بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الآجل فيجوز أن يكون ثابتا بنص الشارع على دليله هو دعوى النبوة وإظهار المعجزة فإنه بمنزلة نص على وجوب تصديق كل ما أخبر به وحرمة كذبه أو بحكم الله القديم بوجوب طاعة الرسول غاية ما في الباب أن ظهوره يتوقف على تكلم النبي بعد ما ثبت صدقه بالدليل القطعي قوله وكذلك نقول امتثال أوامر النبي عليه السلام إن وجب عقلا فهو المطلوب وإن وجب شرعا توقف على أمر الشارع بوجوب امتثال الأمر فلا امتثال إن كان بالأمر الأول لزم الدور وإلا التسلسل والجواب أن الوجوب بمعنى اللزوم العقلي ثابت بالأدلة القطعية وبمعنى استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك ثابت بنص الشارع على دليله كما مر وبقوله أطيعوا الله وأطيعوا الرسول بعد ما علم وجوب الامتثال بمعنى اللزوم العقلي الذي هو غير المتنازع فيه كما علم لزوم تصديق ما قامت عليه الحجة القطعية من المسألة الهندسية ثم استحقاق الثواب والعقاب أمر آخر ثبت بحكم الشارع في الشرعيات ولا ثبت في الهندسيات

فلان الاصلح للعباد واجب على الله تعالى بالعقل فيكون تركه حراما على الله تعالى فالحكم بالوجوب والحرمة يكون حكما بالحسن والقبح ضرورة واما على العباد فلان العقل عندهم يوجب الافعال عليهم ويبيحها ويحرمها من غير ان يحكم الله تعالى فيها بشيء من ذلك وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره وعن ان يجب عليه شيء وهو خالق افعال العباد على ما مر وجاعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا وله في كل قضية كلية او جزئية حكم معين وقضاء مبين واحاطة بظواهرها وبواطنها وقد وضع فيها ما وضع من خير او شر ومن نفع او ضر ومن حسن او قبح وثانيها ان العقل عندهم موجب للعلم بالحسن والقبح بطريق التوليد بان يولد العقل العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح وعندنا العقل آلة لمعرفة بعض من ذلك اذ كثير مما حكم الله تعالى بحسنه او قبحه لم يطلع العقل على شيء منه بل معرفته موقوفة على تبليغ الرسل لكن البعض منه قد اوقف الله تعالى عليه العقل على انه غير مولد للعلم بل جرى عادته تعالى انه خلق بعضه من غير كسب وبعضه بعد الكسب اى ترتيب العقل المقدمات المعلومة ترتيبا صحيحا على ما مر انه ليس لنا قدرة ايجاد الموجودات وترتيبها لموجودات ليس بايجاد والمامور به في صفة الحسن نوعان حسن لمعنى في نفسه وحسن لمعنى في غيره لما ثبت ان الحسن والقبح يعرفان عقلا علم انهما ليسا بمجرد الامر والنهي بل لما يحسن الفعل ويقبح اما لعينه او لشيء آخر ثم ذلك الشيء اما حسن لعينه او قبيح لعينه قطعا للتسلسل وهو اما ان يكون جزء ذلك الفعل او خارجا عنه والجزء اما صادق على الكل كالعبادة تصدق على الصلوة والصلوة عبادة مع خصوصية فالعبادة جزؤها ولم يصدق كالاجزاء الخارجية كالسجود لا يصدق على الصلوة والحسن لمعنى في نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه ويجب ان يعلم ان الحسن باعتبار الجزء انما يكون حسنا اذا كان جميع اجزائه حسنا بمعنى انه لا يكون جزء واحد منه قبيحا لعينه اذ لو كان قبيحا لا يكون المجموع حسنا ثم الخارج اما ان يكون صادقا على ذلك الفعل نحو الجهاد اعلاء كلمة الله تعالى فالجهاد حسن لكونه اعلاء الدين والاعلاء خارج عن مفهوم الجهاد واما ان لا يكون صادقا كالوضوء حسن للصلوة والصلوة لا يصدق على الوضوء فثبت ان الحسن ينقسم الى هذه الاقسام

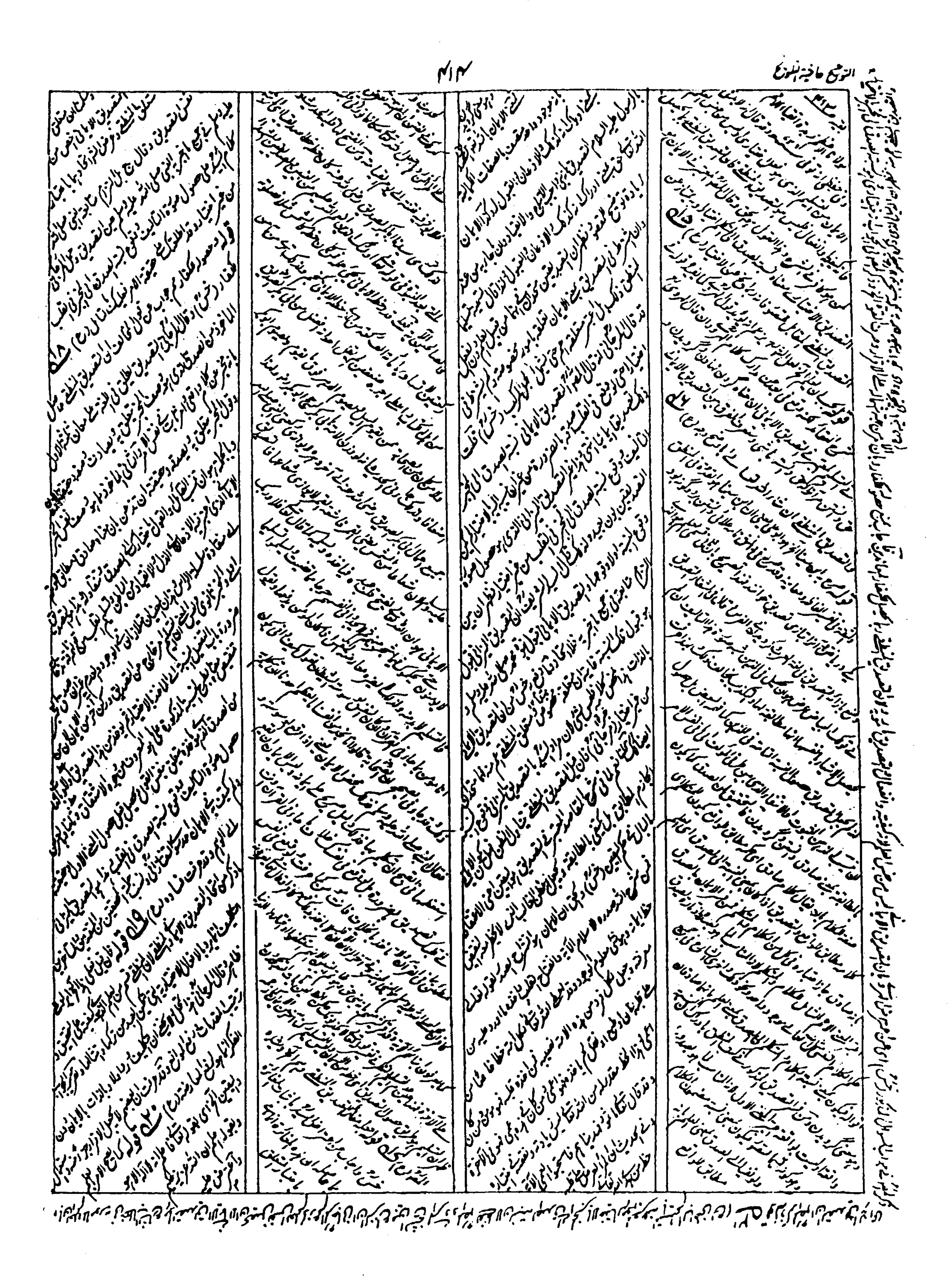
قوله فلان الاصلح واجب اختار في اثناء معنى للوجوب عليه بمعنى استحقاق الفعل واستحقاق الترك فلا يتصور الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه فان قلت فما معنى الخلاف في انه هل يجب على الله شيء ام لا قلت معناه انه هل يكون بعض الافعال الحكمة في نفسها بحيث يحكم العقل بامتناع صدوره او لا صدوره عن الله تعالى كرعاية الاصلح للعباد كقبول الشفاعة واخراج الفاسق عن النار ونحو ذلك قوله وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى لا العقل هذا مذهب الاشاعرة بعينه لانا نقول الفرق وهو ان الحسن والقبح عند الاشاعرة لا يعرفان الا بعد كتاب نبي وعلى هذا المذهب قد يعرفهما العقل بخلق الله تعالى علما ضروريا بهما او بلا كسب كحسن تصديق النبي عليه السلام وقبح الكذب الضار واما بكسب كالحسن والقبح المستفادين من النظر في الادلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان الا بالكتاب والنبي كاكثر احكام الشرع قوله بطريق التوليد هو ان يحصل الفعل عن فاعله بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح والمباشرة ان يكون ذلك بدون توسط فعل آخر كحركة اليد ولا توليد عند اهل السنة لاستناد الافعال كلها الى الله تعالى بلا واسطة بمعنى انه خالقها وموجدها فحصول العلم عقيب النظر الصحيح عندهم بكون بخلق الله تعالى عادة بمعنى انه لا يمتنع ان لا يحصل والعادة هو تكرر الفعل وتوهم دائما او اكثريا وعند الحكماء بطريق الوجوب بمعنى ان النظر الصحيح يعد الذهن لفيضان النتيجة عليه فيجب بالضرورة تمام القابل والفاعل وعند المعتزلة بطريق التوليد بمعنى ان العقل يولد العلم ويوجبه بواسطة ترتيب المقدمات على ما تقرر عندهم من استناد بعض الحوادث الى غير الباري تعالى وقد يقال ان النظر الصحيح هو الذي يولد النتيجة واذكر العقل اقرب الى تفسيرهم التوليد بايجاد الفاعل فعلا بتوسط فعل آخر قوله ثم ذلك الشيء نفسه ثم اشارة الى ان الشيء الذي لاجله يحسن الفعل ويقبح يجب ان يكون بالآخرة حسنا لعينه او قبيحا لعينه اذ لو توقف حسن كل شيء على حسن شيء آخر لزم التسلسل بمعنى وجود اشياء غير متناهية نظرا الى نفس الاشياء وبمعنى ترتب امور غير متناهية نظرا الى وصف الحسن قوله ويجب ان يعلم المركب المشتمل على حسن وقبح اما ان يكون حسنا بجميع اجزائه او بعضها مع قبح البعض الآخر وبدونه واما ان يكون قبيحا بجميع اجزائه او بعضها مع حسن البعض الآخر او بدونه فالمصنف حصر الحسن باعتبار جزئه بالقسم الاول اعني ما يكون حسنا بجميع اجزائه ثم فسره بما يشمل القسم الثالث ايضا اعني ما يكون بعض اجزائه حسنا وبعضها لا حسنا ولا قبيحا فصار الكل

وكذا القبيح لكن امثلته هذا سياتي في فصل النهي ان شاء الله تعالى وانما اطلق الحسن في تفسير الحسن لعينه ما اصطلاحا ولا مشاحة في الاصطلاحات او لان الحسن لعينه هو الفعل المطلق كالعبادة مثلا وهو لا يوجد الا في ضمن جزئياته الموجودة وبحثنا في تلك الجزئيات المعلومة وجودها وهي لا تكون حسنة الا لمعنى في نفسها او حسنة لغيرها فالفرق بين الجزء الصادق وبين الخارجي الصادق ان ما يكون مفهوم الفعل متوقفا عليه فهو الجزء وما ليس كذلك فهو الخارج كالصلوة مثلا فان مفهومها الشرعي انما هو عبادة مخصوصة بالخصوصيات المعلومة فمفهومها متوقف على العبادة واما الجهاد فمفهومه القتل والضرب والنهب مع الكفار وليس اعلاء كلمة الله تعالى داخلا في هذا المفهوم بل يلزم ذلك في الخارج فيكون لازما لا جزء هذا هو الفرق المشهور بين الذاتي والعرضي اذا عرفت هذا علمت بطلان قول من انكر كون الفعل حسنا او قبيحا لذاته بان قال قد يختلف حسن الفعل وقبحه باعتبار الاضافة فلا يكون حسنا لذاته او قبيحا لذاته لان الاختلاف بالاضافة لا يدل على ما ذكر لان الاضافة داخلة في ذات ذلك الفعل لان الفعل من الاعراض النسبية والاعراض النسبية تتقوم بالنسب والاضافات فالاضافات المختلفة فصول مقومة لها فقولنا شكر المنعم حسن لذاته معناه ان الشكر المضاف الى المنعم حسن لا ان ذات الشكر من غير اضافة حسن واما الاول فاما ان لا يقبل سقوط التكليف كالتصديق واما ان يقبل كالاقرار باللسان يسقط حال الاكراه والتصديق هو الاصل والاقرار ملحق به لانه دال عليه فان الانسان مركب من الروح والجسد فلا يتم صفته الا بان تظهر من الباطن الى الظاهر بالكلام الذي هو دال على الباطن ولا كذلك سائر الافعال انما قال هذا الفرق بين الاقرار وعمل الاركان فان الاقرار يجعله داخلا في الايمان لا يجعل عمل الاركان

ان الحسن باعتبار جزئه الا ان يكون شيء من اجزائه قبيحا لعينه ولم يتعرض لجانب القبح والظاهر ان ما يكون بعض اجزائه حسنا وبعضها قبيحا يجعل من قسم القبيح تغليبا لجانب القبح وجهته ولا يخفى انه اذا كان الشيء حسنا بجميع اجزائه كان حسنا لعينه وجملة حسنا باعتبار الجزء وانما هو مجرد اصطلاح قوله وكذا القبيح ينقسم الى خمسة اقسام لانه اما ان يكون قبيحا لذاته او والثاني اما ان يكون قبيحا لجزئه او لامر خارج عنه وكل من الجزء والخارج اما محمول او غير محمول ما سبق من ان الحسن او القبيح يكون لذاته او لصفة من صفاته انما هو في بعض الافعال فلا ينافي ثبوتهما في بعض الافعال باعتبار امر خارج غير محمول كالصلوة للوضوء قوله وانما اطلق لما ذكر ان الحسن لمعنى في نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه ورد عليه ان هذا انما يصح في الحسن لجزئه من دون ان جزء الشيء معنى كائن فيه ولا يصح في الحسن لعينه اذ ليس ذات الشيء معنى فيه فاجاب اولا بانه مجرد اصطلاح وكانه تغليب وثانيا بان عامة الاشياء يكون حسنها باعتبار الاجزاء وثالثا بان الكلام في الافعال الموجودة الصادرة عن فاعلها وهي لا محالة تكون جزئيات مشخصة مركبة من التشخص ومن المعنى الكلي الحسن لذاته كالعبادة مثلا فبالنظر الى هذا المركب الاعتباري يكون الحسن راجعا الى جزئه الذي هو المعنى الكلي والمذكور في كتب القوم ان المراد بالحسن لمعنى في نفسه انه يتصف بالحسن باعتبار حسن ثبت في ذاته سواء كان لعينه او لجزئه بخلاف الحسن لغيره فانه يتصف بالحسن ثبت في غيره وهذا قريب مما يقال ان الوارد حسنة في نفسها اي مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنها قوله والفرق بين الجزء قد استدل نفاة الحسن والقبح العقليين بانه لو حسن الفعل او قبح لذاته لما اختلف بان يكون الفعل حسنا تارة وقبيحا اخرى لان ما بالذات يدوم بدوام الذات واللازم باطل لان شكر المنعم حسن بخلاف غيره والكذب قبيح ثم يحسن اذا كان فيه عصمة نبي او آدمي من ظالم فاشار الى جوابه بان الحسن او القبيح لذاته فيما يختلف باختلاف الاضافات هو المجموع المركب من الفعل والاضافة والفعل جنس والاضافات فصول مقومة لانواعه والحسن او القبيح لذاته هو هذه الانواع لا الجنس نفسه قوله اما الاول اي ما يكون الحسن لمعنى في نفسه فهو ثلثة اضرب لانه اما ان يكون شبيها بالحسن لمعنى في غيره او لا والثاني اما ان يقبل سقوط التكليف به او لا وانما جعل الشبيه بالحسن لمعنى

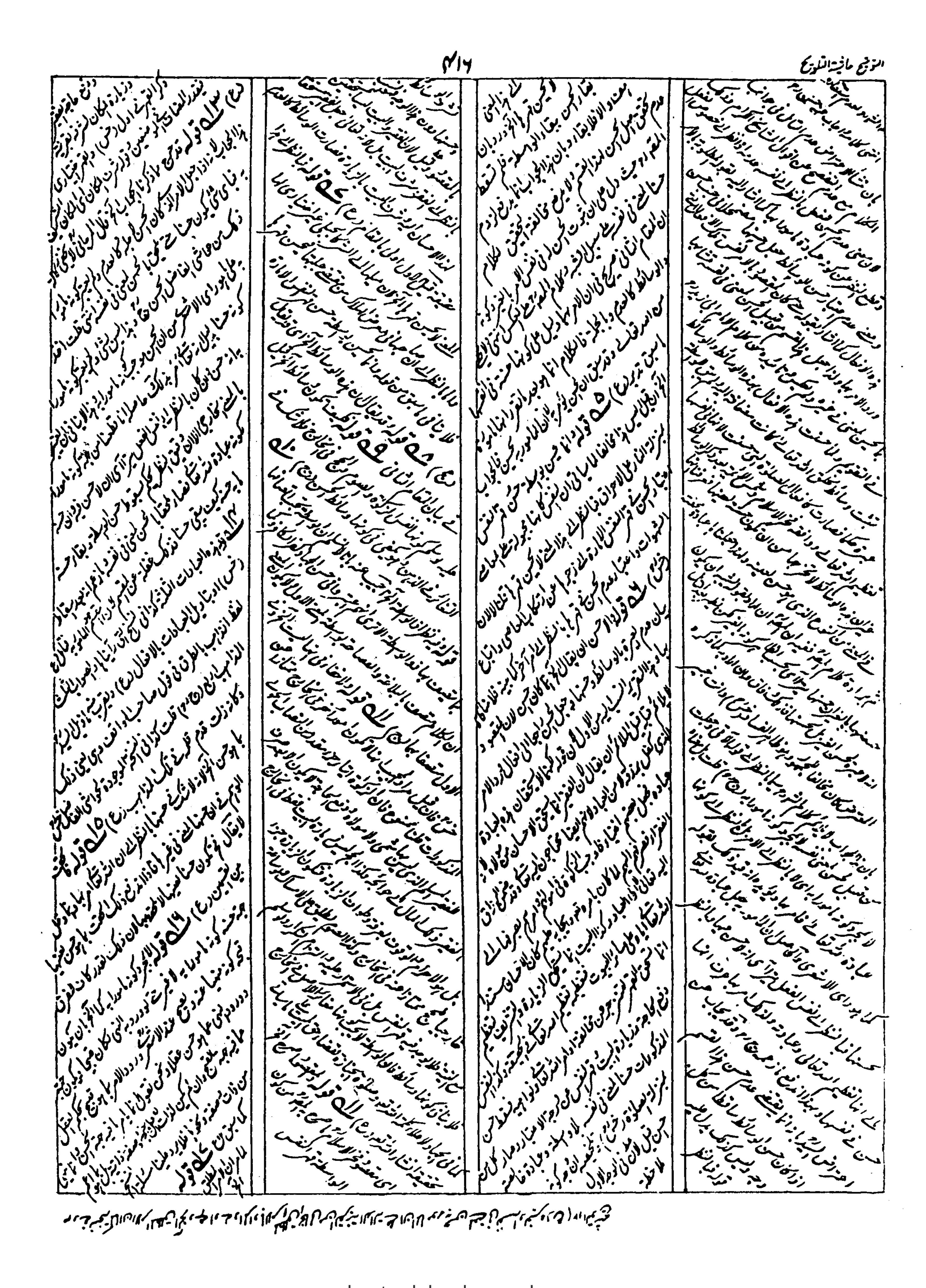


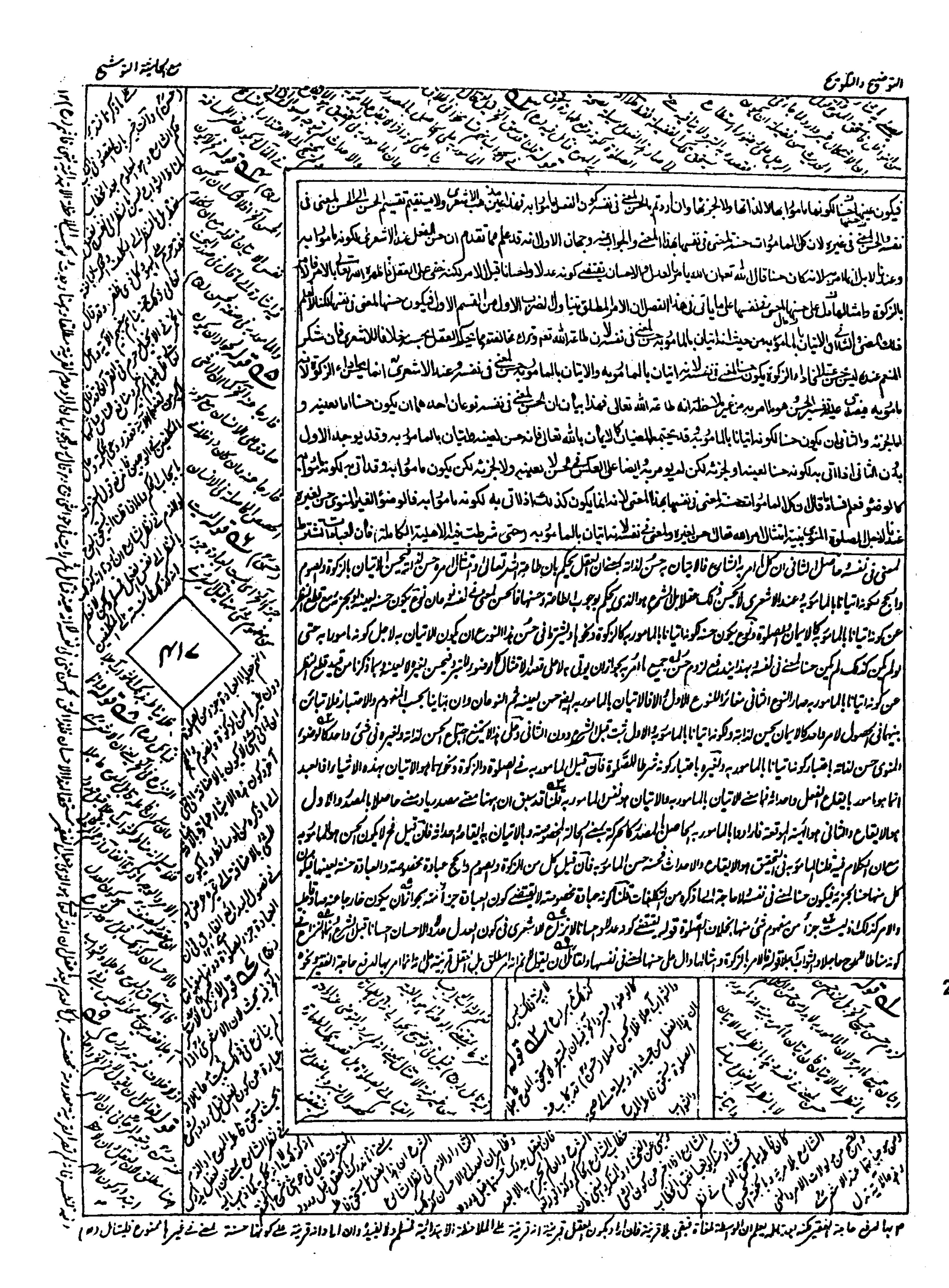
داخلا فيه واعلم ان المنقول عن علمائنا في هذه المسئلة قولان احدهما ان الايمان هو التصديق وانما الاقرار لاجراء الاحكام الدنيوية عليه والثاني ان الايمان هو
التصديق والاقرار فمن صدق بقلبه وترك الاقرار من غير عذر لم يكن مومنا اعتبار الجحد لكنية الاقرار في حال الاختيار وان صدق في
الموضعين وقابلية غير يكون مومنا اعتبار الجهة التبعية في حال الاضطرار (وكالصلوة يسقط بالعذر) وهو عطف على قوله كالاقرار
في غيره مقابلا لهذين القسمين نظرا الى انه لا ينقسم الى ما يحتمل السقوط والى ما لا يحتمله بل كله يحتمل السقوط وقد يقال لان المراد بما يكون حسنه لكونه اتيانا بالمامور به لا لذاته
ولا لجزئه بخلاف الاولين وليس بمستقيم لان الاتيان بالمامور به حسن لذاته وبهذا الاعتبار يصح جعله من اقسام الحسن لمعنى في نفسه ثم عبارة فخر الاسلام انه
اما ان يقبل سقوط هذا الوصف اصلا او لا فلكونه ان هذا الوصف اشارة الى كونه حسنا لمعنى في نفسه اعترض عليه بان الساقط في حال الاكراه هو وجوب الاقرار لا حسنه حتى
لو صبر عليه حتى قتل كان ماجورا فلذا غير المص اي سقوط التكليف وهو موافق لما قيل ان هذا الوصف اشارة الى كونه مامورا به يعني الوجوب لا يقال حسنه كان
بالامر فيسقط بسقوطه لا محالة وهو لا ينافي كونه حسنا باعتبار امر الندب لانا نقول هذا مذهب الاشعري وسيصرح المص بنفيه وعندنا ليس الحسن بالامر بل هو ما تعلق الامر
بالفعل لكونه حسنا لذاته او لجزئه او لغيره قوله واعلم ان المنقول يعني ذهب بعضهم الى ان الاقرار باللسان ليس جزءا من الايمان ولا شرطا بل هو شرط لاجراء
احكام الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مومنا عند الله تعالى غير مومن في احكام الدنيا كما ان المنافق لما
صدر منه الاقرار دون التصديق كان مومنا في احكام الدنيا كافرا عند الله تعالى وتمسكوا على ذلك بان حقيقة الايمان هو التصديق لانه عمل القلب بان من حق
احدث الايمان يوصف به على التحقيق وان نقيضه الاقرار وذهب بعضهم الى ان الاقرار جزء من الايمان تمسكا بظواهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة
من الايمان وبان النبي عليه السلام كان يأمر بها ويكتفي ويجعلها اهم من الاعمال لان الاقرار جزء زائد ثابتة بالعرضية والتبعية ففي حال الاختيار يعتبر جهة الجزئية
حتى لا يكون تارك الاقرار مع تمكنه منه مومنا عند الله تعالى وفي حال الاضطرار تعتبر جهة العرضية والتبعية حتى يحكم بايمان من صدق ثم لم يتمكن من الاقرار وانما
ان ركن الشي كيف يسقط ولا يسقط ذلك الشي فسيجيء جوابه ثم لتحقيق محل النزاع بين ائمتنا وبعض معاصريه في تفسير التصديق المعتبر في الايمان انه التصديق الذي
قسم العلم اليه والى التصور في اوائل المنطق ام غيره وتحقيقه ان بعضهم ان معناه هو الذي يقال له بالفارسية گرديدن هو المراد بالتصديق في المنطق على ما صرح به ابن سينا
وحاصله اذعان وقبول لوقوع النسبة او لا وقوعها وتسميته تسليما زيادة توضيح للمقصود وجعله مغاير التصديق المنطقي وهم وحصوله للكفار ممنوع ولو سلم ففي بعض يكون كفره
باعتبار جحوده باللسان واستكباره عن الاذعان وعدم رضائه بالايمان وكثير من المصدقين المقرين يكفر بالتقيد عنه من امارات الانكار وعلامات الاستكبار فان
قيل فعلى هذا يكون التصديق من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان قلنا باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف القوة وترتيب المقدمات
ورفع الموانع واستعمال الفكر في تحصيل تلك الكيفية ونحو ذلك من الاختيارية كما يصح الامر بالعلم واليقين ونحو ذلك وذكر المص ان التصديق امر اختياري



واما ان یکون شبیها بالحسن لمعنی فی غیره کالزکوة والصوم والحج فیشبه ان یکون حسنها بالغیر وهو دفع حاجة الفقیر وقهر النفس وزیارة البیت لکن الفقیر والبیت لا یستحقان هذه العبادة والنفس مجبولة علی المعصیة فلا یحسن قهرها فارتفع الوسائط فصارت تعبدا محضا لله تعالی ثم یرد علیه انکم ان اردتم بالحسن لمعنی فی نفسه ان یکون الحسن لذات الفعل ولجزئه لا تکون الزکوة وامثالها من هذا القسم اذ بینتم ان جهة حسنها المعنی فی نفسها کونها تعبدا محضا لله تعالی

وهو نسبة الصدق الی المخبر اختیارا حتی لو وقع فی القلب صدق المخبر ضرورة من غیر ان ینسبه الیه اختیارا لم یکن ذلک تصدیقا ونحن اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا نفهم من نسبة الصدق الی المتکلم الا قبول حکمه والاذعان له وبالجملة المعنی الذی یعبر عنه بالفارسیة بگرویدن تصدیق من غیر ان یکون للقلب اختیار فی نفس ذلک المعنی فان قیل لم جعل الاقرار الذی هو عمل اللسان داخلا فی الایمان بخلاف اعمال سائر الارکان قلنا ان الایمان وصف المرکب من الروح والجسد والتصدیق عمل الروح فجعل عمل شیء من الجسد ایضا داخلا فیه تحقیقا لکمال اتصاف الانسان بالایمان وتعین فعل اللسان لانه المتعین للبیان واظهار ما فی الباطن بحسب الوضع ولهذا جعل الحمد الذی هو فعل اللسان رأس الشکر وفی تمثیله بالایمان اشارة الی ان المأمور به الحسن اعم من ان یتوقف ادراک العقل حسنه علی ورود الامر او لم یتوقف فان حسن الایمان ثابت قبل الامر مدرک بالعقل نفسه قوله کالزکوة یرید ان اعلی درجات الحسن فی التصدیق الذی لا یسقط بحال ثم فی الاقرار الذی هو رکن الایمان لکنه یحتمل السقوط ثم فی الصلوة التی تحتمل السقوط ولیست برکن لکنها حسنة لعینها بحیث لا تشبه الحسن لغیره ثم فی الزکوة والصوم والحج فانها مع احتمال سقوطها وعدم رکنیتها تشبه الحسن لغیره فالصلوة حسنة لعینها لکونها تعظیما للباری تعالی وشکرا للمنعم وعبادة لمن یستحقها لا یقال حسنها بواسطة استحقاق المعبود فلا یکون حسنا لعینه لانا نقول هو الاینافی الحسن لعینها بل یؤکده الا تری ان الایمان بالله تعالی حسن لعینه بخلاف غیره والکفر بالله تعالی قبیح لعینه والتحقیق ان الطاغوت حسن لعینه لم یتصف بالحسن هو الافعال المضافة التی ورد الامر بها الان منها الحسن بالنظر الی نفس الفعل المضاف کالایمان والصلوة المأمور بهما ومنها الحسن لغیره بان یکون المقصود الاصلی بالامر هو ذلک الغیر لا نفس الفعل المضاف کالوضوء والجهاد واما الزکوة والصوم والحج فکل منها حسن لمعنی فی نفسه لکنه یشبه الحسن بالغیر وتحقیق ذلک انه حسن بالغیر الا انه لا اعتبار بالحسن فی ذلک الغیر حتی انه فی حکم العدم فصار کل منها کانه حسن لا بواسطة امر فجعل بهذا الاعتبار من قبیل الحسن لمعنی فی نفسه فههنا مقامان احدهما ان هذه الافعال لیست حسنة بالنظر الی انفسها بل بواسطة امر یعرف بالعقل انها المطلوبة بالامر والمقصودة بالشرع وثانیهما انه لا عبرة لهذه الوسائط وانها فی حکم العدم حتی کان المقصود بالامر هو نفس الافعال التی ورد الامر بها اما الاول فلان الزکوة فی نفسها تنقیص للمال وانما یحسن بواسطة حسن دفع حاجة الفقیر والصوم فی نفسه اضرار بالنفس ومنع لها عما اباح لها مالکها من النعم وانما یحسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء التی هی عدو عداء الانسان وحملها عن ارتکاب المنهیات واتباع الشهوات والحج فی نفسه قطع للمسافة الی مکة مخصوصة وزیارة لها بمنزلة السفر للتجارة وزیارة البلدان والاماکن وانما یحسن بواسطة زیارة البیت الشریف المکرم تکریم الله تعالی ایاه واضافته الیه ففیه تعظیم الله تعالی واما الثانی فلان الفقیر والبیت وان کان یستحقان الاحسان والزیارة نظرا الی الفقیر والشرف لکنهما لا یستحقان هذه العبادة اعنی الزکوة والحج اذ العبادة حق الله تعالی خاصة والاکثر ان یقال الفقیر انما یستحق الاحسان من جهة مولاه وهو الله تعالی لا من جهة العبادة والبیت لا یستحق الزیارة والتعظیم لنفسه لانه بیت کسائر البیوت والنفس والکائنات بحسب الفطرة محلا للخیر والشر الا انها الی المعاصی اقبل والی الشهوات امیل حتی کانها بمنزلة امر جبلی لها فکانها مجبولة علی المعاصی بمنزلة النار علی الاحراق فبالنظر الی هذا المعنی لا یبقی قهرها مستقلا حسن دفع الحاجة وزیارة البیت وقهر النفس عن درجة الاعتبار وصار کل من الزکوة والصوم والحج حسنا لمعنی فی نفسه من غیر واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة وقد یقال ان هذه الوسائط لم تعتبر لانه لا دخل فیها لقدرة العبد واختیاره فلم یجعل الحسن باعتبارها واعترض بان الوسائط هی دفع الحاجة وقهر النفس وزیارة البیت وهی باعتبار العبد لا نفس الحاجة وشهوة النفس وشرف المکان مما لا دخل فیه لقدرة العبد واجیب بان دفع الحاجة وقهر النفس وزیارة البیت نفس الزکوة والصوم والحج فلا یکون ان تکون وسائط حسنها وانما الوسائط هی الحاجة والشهوة وشرف المکان ولا اختیار للعبد فیها وفیه نظر اذ الواسطة ما یکون حسن الفعل لاجل حسنها ولا حسن فی نفس الحاجة او الشهوة ولیس کذلک فلذا صرح المصنف بان الوسائط هی الدفع والقهر والزیارة المخصوصة ولا اختیار فی انها لیست نفس الزکوة والصوم والحج وفی عبارة فخر الاسلام ان الوسائط هی قهر النفس وحاجة الفقیر وشرف المکان والمص صرح بالمعنی قوله یرد علیه قد خرج مما ذکرنا الجواب عن هذا الایراد وهو ان حسن هذه العبادات الثلاثة وان کان بالغیر بدلالة العقل الا ان ذلک الغیر فی حکم العدم بناء علی ما ذکرنا فصارت کانها حسنة لا بواسطة امر خارج عن ذواتها فالحقت بما هو حسن لعینه کالصلوة وجعلت من قبیل الحسن لمعنی فی نفسه بمجرد کونه امرا بها وعند الاشعریة والمعتزلة فقد اجاب بعض عن الاول بانا لا نجعل جهة حسنها کونها مأمورا بها بل نستدل بذلک علی انها حسنة فی نفسها وان لم ندرک جهة حسنها لما تقرر ان الامر المطلق یقتضی حسن المأمور به



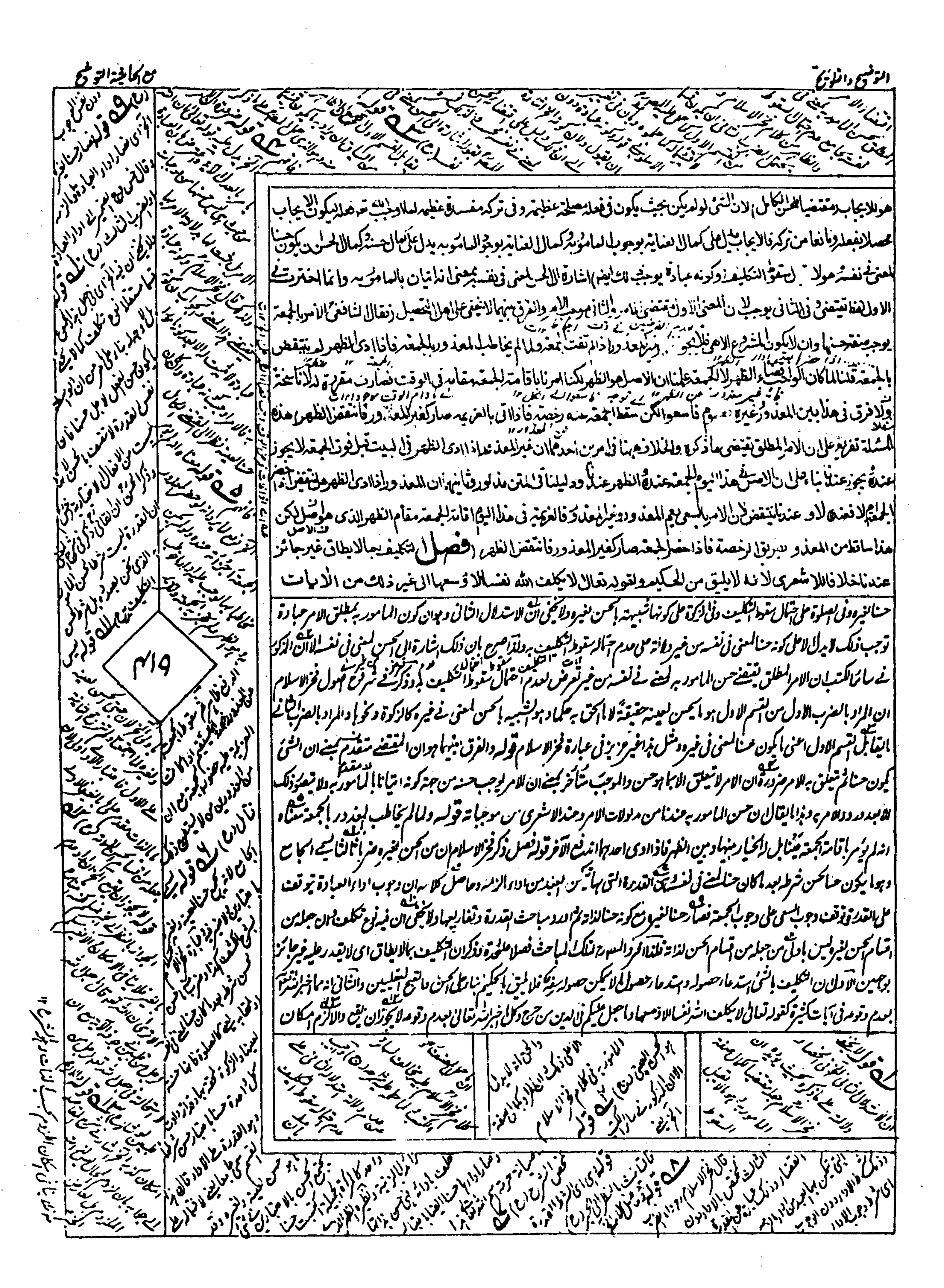


فيكون عينها حسنا لكونها مأمورا بها لا لذاتها ولا لجزئها وان اردتم بالحسن لمعنى في نفسه كون الفعل مأمورا به فهذا لا يتمشى مذهب الاشعري ولا يستقيم تقسيم الحسن الى الحسن لمعنى في نفسه والحسن لمعنى في غيره لان كل المأمورات حسنة لمعنى في نفسها بهذا المعنى والجواب عنه وجهان الاول انه قد علم مما تقدم ان حسن الفعل عند الاشعري بكونه مأمورا به وعندنا لا بل بهامر لانه كان حسنا قال الله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان يقتضي كونه عدلا واحسانا قبل الامر لكنه خفي على العقل فاظهره الله تعالى بالامر فامر بالزكوة والثاني انه ثم لما يأتي في هذا الفصل ان الامر المطلق يتناول الضرب الاول من القسم الاول فيكون حسنها لمعنى في نفسها لكن الامر فالمعنى انه في الاتيان بالمأمور به من حيث انه اتيان بالمأمور به حسن لمعنى في نفسه لان طاعة الله تعالى وترك مخالفته مما يحكم العقل بحسنه بخلاف الاشعري فان شكر المنعم عنده ليس بحسن عقلا فاداء الزكوة يكون حسنا لمعنى في نفسه لانه اتيان بالمأمور به والاتيان بالمأمور به حسن لمعنى في نفسه وعند الاشعري انما يحسن اداء الزكوة لانه مأمور به فيصدق عليه تفسير الحسن هو ما امر به من غير ملاحظة انه طاعة الله تعالى فهذا بيان ان الحسن لمعنى في نفسه نوعان احدهما ان يكون حسنا اما لعينه او لجزئه والثاني ان يكون حسنا لكونه اتيانا بالمأمور به وقد يجتمعان كالايمان بالله تعالى فانه حسن لعينه ولاتيان بالمأمور به وقد يوجد الاول بدون الثاني اذا اتى به لكونه حسنا لعينه او لجزئه لكن لم يؤمر به ايضا على العكس فحسن لا لعينه ولا لجزئه لكن يكون مأمورا به فقد اتى به لكونه مأمورا به كالوضوء فعلم فساد ما قال ان كل المأمورات حسنة لمعنى في نفسها بهذا المعنى لانه انما يكون كذلك اذا اتى به لكونه مأمورا به فالوضوء الغير المنوي حسن لغيره عندنا لا لمعنى في نفسه لانه ليس اتيانا بالمأمور به والمنوي بنية امتثال امر الله تعالى حسن لغيره ولمعنى في نفسه لانه اتيان بالمأمور به حتى شرطت فيه الاهلية الكاملة فان العبادة اشترط

لمعنى في نفسه وحاصل الثاني ان كل امر به الشارع فالاتيان به حسن لذاته بمعنى ان العقل يحكم بان طاعة الله تعالى وامتثال امره حسن لذاته فيحسن الاتيان بالزكوة والصوم والحج لكونه اتيانا بالمأمور به وعند الاشعري لا يحسن ذلك عقلا بل الشرع هو الذي يحكم بوجوب الطاعة وحسنها فالحسن لمعنى في نفسه نوعان نوع يكون حسنه لعينه او لجزئه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمأمور به كالايمان والصلوة ونوع يكون حسنه لكونه اتيانا بالمأمور به كالزكوة ونحوها والمعتبر في حسن هذا النوع ان يكون الاتيان به لاجل كونه مأمورا به حتى لو لم يكن كذلك لم يكن حسنا لمعنى في نفسه وبهذا يندفع لزوم حسن جميع المأمور به بجواز ان يؤتى به لا لاجل قصد الامتثال كالوضوء الغير المنوي فيحسن لغيره لا لعينه وبما ذكرنا من قيد قطع النظر عن كونه اتيانا بالمأمور به صار النوع الثاني مغايرا للنوع الاول والا فالاتيان بالمأمور به ايضا حسن لعينه ثم النوعان وان تباينا بحسب المفهوم والاعتبار فلا تباين بينهما في الحصول لامر واحد كالايمان يحسن لذاته ولكونه اتيانا بالمأمور به والاول ثبت قبل الشرع دون الثاني وعلى هذا لا يمتنع اجتماع الحسن لذاته ولغيره في شيء واحد كالوضوء المنوي حسن لذاته باعتبار كونه اتيانا بالمأمور به ولغيره باعتبار كونه شرطا للصلوة فان قيل المأمور به في الصلوة والزكوة ونحوها هو الاتيان بهذه الاشياء اذ العبد انما هو مأمور بايقاع الفعل واحداثه فما معنى الاتيان بالمأمور به وهل هو الا نفس المأمور به قلنا قد سبق ان ههنا معنى مصدريا هو معنى حاصلا بالمصدر والاول هو الايقاع والثاني هو الهيئة المرتبة فالمراد بالمأمور به هو الحاصل بالمصدر كالحركة بمعنى الحالة المخصوصة وبالاتيان به ايقاعه واحداثه فان قيل فهلا يكون الحسن هو المأمور به مع ان الكلام فيه قلنا المأمور به في التحقيق هو الايقاع والاحداث فحسنه حسن المأمور به فان قيل كل من الزكوة والصوم والحج عبادة مخصوصة والعبادة حسنة لعينها فيكون كل منها حسنا لجزئه فيكون حسنا لمعنى في نفسه فلا حاجة الى ما ذكره من التكلفات قلنا كونه عبادة مخصوصة لا يقتضي كون العبادة جزءا منه لجواز ان يكون خارجا عنه صادقا عليه والامر كذلك وليست جزءا من مفهوم شيء منها بخلاف الصلوة قوله يقتضي كونه عدلا واحسانا الا انه لا نزاع للاشعري في كون العدل والاحسان حسنا قبل الشرع انما النزاع في كونهما طلوع حال الثواب عاجلا وقوله فالامر بالزكوة وشبهها دال على حسنها لمعنى في نفسها ولقائل ان يقول لا نسلم انه امر مطلق طلب الحمل قرينة على انه امر بها لدفع حاجة الفقير ونحوه

لها الاهلية الكاملة حتى لا تجب على الصبي بخلاف المعاملات على ما يأتي في فصل الاهلية ان شاء الله تعالى (واما الثاني) وهو الحسن لغيره (فذلك الغير اما منفصل عن هذا المامور به كاداء الجمعة فانه منفصل عن السعي في هذه العبارة تغيير وقد كانت قبل التغيير هكذا فذلك الغير اما قائم بنفسه منفصل عن هذا المامور به فاسقطت قوله ما قائم بنفسه لان الاعراض لا تقوم بنفسها فالاداء لا يكون قائما بهذا المامور به فقوله منفصل يكون مكررا (كالسعي الى الجمعة حسن لاداء الجمعة والوضوء حسن للصلوة وليس قربة مقصودة بحيث يسقط بسقوطها فلا يحتاج في كونه وسيلة اليها الى النية (واما قائم بهذا المامور به كالجهاد لاعلاء كلمة الله تعالى وصلوة الجنازة لقضاء حق الميت حتى ان اسلم الكفار باجمعهم لا يشرع الجهاد وان قضى البعض حق الميت سقط عن الباقين وانما كان المقصود يتادى بعين المامور به (كان هذا الضرب) وهو ان يكون الغير قائما بالمامور به (لا الضرب الاول) وهو ان يكون الغير منفصلا عن المامور به (شبيها بالقسم الاول) وهو ان يكون حسنا المعنى في نفسه ثم المشابهة ان مفهوم الجهاد هو القتل والضرب امثالهما وهذا المعنى ليس بمفهوم اعلاء كلمة الله تعالى لكن في الخارج صار هذا القتل والضرب هو الحسن اعلاء كلمة الله تعالى كما ان الشئ في المفهوم غير الارواء لكن في الخارج عينه وكما ان الحيوان في الحقيقة والمفهوم غير الناطق والكاتب لكن في الخارج هو عينهما فالجهاد حقيقة وهي القتل ليست حسنة لمعنى في نفسها لكن في الخارج هو عين الاعلاء والاعلاء حسن لمعنى في نفسه فشابه هذا الضرب القسم الاول لا الضرب الاول لان السعي غير اداء الجمعة في المفهوم وفي الخارج (والامر المطلق) اي من غير انضمام قرينة تدل على الحسن لمعنى في نفسه او غيره (يتناول الضرب الاول من القسم الاول ويصرف عنه الى غيره بالدليل) اي الذي لا يقبل سقوط التكليف من الحسن لمعنى في نفسه (فان كمال الامر يقتضي كمال صفة المامور به) لما علم ان المطلق ينصرف الى الكامل لزم ان الامر المطلق يكون امرا كاملا بان يكون للايجاب فان الامر الذي للاباحة او الندب ناقص في كونه امرا اذا ثبت هذا فقد علم ان الحسن مقتضى الامر اي لو لم يكن الشئ حسنا لما امر الله تعالى به (فيكون الامر الكامل) اي الامر الذي

قوله فذلك الغير اما منفصل عبارة فخر الاسلام فضرب منه هو حسن لغيره وذلك الغير قائم بنفسه مقصود الا يتادى بالذي قبله بحال اي بالمامور به الحسن لغيره وضرب منه ما هو حسن لمعنى في غيره ولكنه اي ذلك الغير يتادى بنفس المامور به والمراد بالقائم بنفسه ان لا يتادى بالاتيان بالمامور به بل يفتقر الى اتيان به على حدة فهذا معنى كونه منفصلا فيكون مغنيا عن ذكره وظاهر ان ليس المراد بالقائم بنفسه لا يفتقر في التحيز والاشارة الى التبعية للغير كالجواهر لان مثل اداء الجمعة مثلا عرض كيف يقوم بنفسه وكان حق العبارة ان يقول اما منفصل واما غير منفصل لكنه قال اما قائم بهذا المامور به تنبيها على ان المراد بالقائم بنفسه بالمامور به المنفصل عنه وغير المنفصل قوله فلا يحتاج الوضوء في كونه وسيلة للصلوة الى النية لان الصلوة انما تفتقر الى الوضوء باعتبار ذاته وهو كونه طهارة لا باعتبار وصفه وهو كونه عبادة والمفتقر الى النية هو وصفه لا ذاته قوله كالجهاد فانه يحسن بواسطة الغير الذي هو اعلاء كلمة الله وصلوة الجنازة فانها يحسن بواسطة الغير الذي هو قضاء حق الميت فالغيران امران حسنان حاصلان بنفس المامور به اعني الجهاد والصلوة لا ينفصلان عنهما وعبارة فخر الاسلام انهما انما صارا حسنين لمعنى كفر الكافر واسلام الميت وذلك معنى منفصل عن الجهاد والصلوة ولا يخفى عليك ان ليس كفر الكافر واسلام الميت مما يتادى بنفس المامور به اعني الجهاد والصلوة وان لا معنى لبيان الانفصال في هذا المقام بل ينبغي ان يبين عدم الانفصال بمعنى تاديه بنفس المامور به وعدم قيامه بنفسه الا انه اراد بالانفصال التغاير والتباين تحقيقا لكون حسن الجهاد وصلوة الجنازة بالغير قوله ولما كان المقصود يعني ان المامور به الحسن لغيره لا شك انه مغاير لذلك الغير بحسب المفهوم فان كان مغايرا له بحسب الخارج ايضا كاداء الجمعة والسعي فلا شبه له بالحسن لمعنى في نفسه وان لم يكن مغايرا له بحسب الخارج كالجهاد واعلاء كلمة الله تعالى فهو شبيه بالحسن لمعنى في نفسه من جهة كونه في الخارج عين ذلك الغير الحسن لمعنى في نفسه فان قلت لم جعل هذا القسم من قبيل الحسن لغيره والشبيه بالحسن لمعنى في نفسه دون العكس كالزكوة والصوم والحج قلت لانه لا حاجة ههنا الى تقطع الوسائط وصيرورتها في حكم العدم بخلاف ما ثمه وقد يتوهم ان الوسطة ههنا كفر الكافر واسلام الميت وهما باختيار العبد وقد عرفت ما فيه قوله والامر المطلق عبارة فخر الاسلام ان الامر المطلق في اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم الاول لان كمال الامر يقتضي كمال صفة المامور به وكذلك كونه عبادة يقتضي هذا المعنى ويحتمل الضرب الثاني ... المعهود القسم الاول على الحسن لمعنى في نفسه الضرب الاول منه على الاحتمال لسقوط بحال وعلى قوله ويحتمل الضرب الثاني الى قوله ويصرف عنه بتغيير الحسن لمعنى في غيره كالجهاد وما يحتمل السقوط ويشبه الحسن لغيره من الحسن لمعنى في نفسه كالصلوة والزكوة نفي الجهاد ودال الدليل على كونه



هو للايجاب مقتضيا للحسن الكامل) لان الشيء لو لم يكن بحيث يكون في فعله مصلحة عظيمة وفي تركه مفسدة عظيمة لما اوجبه الله تعالى علينا لم يكن الايجاب محصلا لفعله ومانعا من تركه فالايجاب يدل على كمال العناية بوجود المامور به وكمال العناية بوجود المامور به يدل على كمال حسنه وكمال الحسن ان يكون حسنا لمعنى في نفسه مولا (لسقوط التكليف وكونه عبادة يوجب ذلك ايضا) اشارة الى الحسن لمعنى في نفسه بمعنى ان الاتيان بالمامور به وانما اخترت في الاول لفظ تقتضي وفي الثاني يوجب لان المعنى الاول مقتضى ذاته والثاني موجب الامر والفرق بينهما لا يخفى على اهل التحصيل (وقال الشافعي الامر بالجمعة يوجب فسخ الظهر وان لا يكون للمشروع الاصلي فلا يجوز . ومن بعد وان ام تفت الجمعة ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة فاذا ادى الظهر لم ينتقض بالجمعة قلنا لما كان الواجب قضاء الظهر لا الجمعة علمنا ان الاصل هو الظهر لكنا امرنا باقامة الجمعة مقامه في الوقت فصارت مقررة له لا ناسخة ولا فرق في هذا بين المعذور وغيره لكن سقط الجمعة عنه رخصة فاذا اتى بالعزيمة صار كغير المعذور فانتقض الظهر) هذه المسئلة تفريع على ان الامر المطلق يقتضي ما ذكرنا والخلاف فيها في امرين احدهما ان غير المعذور اذا ادى الظهر في بيته قبل فوت الجمعة لا يجوز عنده ويجوز عندنا بناء على ان الاصل في هذا اليوم الجمعة عنده والظهر عندنا ودليلنا في المتن مذكور وثانيهما ان المعذور اذا ادى الظهر ثم حضر الجمعة لا تنفسخ لا وعندنا ينتقض لان الامر بالسعي يعم المعذور وغير المعذور فالعزيمة في هذا اليوم اقامة الجمعة مقام الظهر الذي هو الاصل لكن هذا ساقط عن المعذور تبرعا او رخصة فاذا حضر الجمعة صار كغير المعذور فانتقض الظهر (**فصل**) التكليف بما لا يطاق غير جائز عندنا خلافا للاشعري لانه لا يليق من الحكيم ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها الى غير ذلك من الآيات

حسنا لغيره وفي الصلوة على احتمال سقوط التكليف وفي الزكوة على كونها شبيهة بالحسن لغيره ولا يخفى ان الاستدلال الثاني وهو ان كون المامور به بمطلق الامر عبادة توجب ذلك لا يدل الا على كونه حسنا لمعنى في نفسه من غير دلالة على عدم احتمال سقوط التكليف به ولذا صرح بان ذلك اشارة الى الحسن لمعنى في نفسه لا ان الذكور في سائر الكتب ان الامر المطلق يقتضي حسن المامور به لمعنى في نفسه من غير تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف كذا ذكر في شرح اصول فخر الاسلام ان المراد بالضرب الاول من القسم الاول هو ما يحسن لعينه حقيقة لا ما الحق به حكما وهو الشبيه بالحسن لمعنى في غيره كالزكوة ونحوها والمراد بالضرب الثاني ما يقابل القسم الاول اعني ما يكون حسنا لمعنى في غيره ومثل هذا غير عزيز في عبارة فخر الاسلام قوله والفرق بينهما هو ان المقتضي متقدم بمعنى ان الشيء يكون حسنا ثم يتعلق به الامر ضرورة ان الامر لا يتعلق الا بما هو حسن والموجب متاخر بمعنى ان الامر يوجب حسنه من جهة كونه اتيانا بالمامور به ولا يتصور ذلك الا بعد ورود الامر وهذا يقال ان حسن المامور به عندنا من مدلولات الامر وعند الاشعري من موجباته قوله ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة معناه انه لم يؤمر باقامة الجمعة حتما بل له الخيار بينها وبين الظهر فاذا ادى احدهما اندفع الآخر قوله فصل ذكر فخر الاسلام ان من الحسن لغيره ضربا ثالثا يسمى الجامع وهو ما يكون حسنا لحسن شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه وهو القدرة التي بها يتمكن العبد من اداء ما لزمه وحاصل كلامه ان وجوب اداء العبادة يتوقف على القدرة توقف وجوب السعي على وجوب الجمعة فصار حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته ثم اورد مباحث القدرة وتقاريرها ولا يخفى ان فيه نوع تكلف وان جعله من اقسام الحسن لغيره ليس باولى من جعله من اقسام الحسن لذاته فلذا افرد المصنف رح تلك المباحث فصلا على حدة وذكر ان التكليف بما لا يطاق اي لا يقدر عليه غير جائز بوجهين الاول ان التكليف بالشيء استدعاء حصوله واستدعاء حصول ما لا يمكن حصوله سفه فلا يليق بالحكيم بناء على الحسن والقبح العقليين والثاني انه مما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه في آيات كثيرة كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج وكل ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه لا يجوز ان يقع والا لزم امكان



وهو غير واقع في الممتنع لذاته اتفاقا وواقع منه في غيره) اي واقع عند الاشعري في غير الممتنع لذاته (كايمان ابي جهل وعند البعض هذا تكليف بما لا يطاق بناء على ان لقدرة العبد تاثيرا في افعاله توسطا بين الجبر والقدر) وقد سبق تقريره في الفصل المتقدم فان قيل التكليف بالمحال لازم على تقدير التوسط ايضا لان العبد غير قادر على ايجاد الفعل بل يوجد بخلق الله تعالى فيكون التكليف بالفعل تكليفا بالمحال قلنا نعم لكن للعبد قصد اختياري فالمراد بالتكليف بالحركة التكليف بالقصد اليها ثم بعد القصد الجازم يخلق الله تعالى الحركة اي الحالة المذكورة باجراء عادته والتكليف بالحركة بناء على ترتبها على مبادئها الموصلة اليها غالبا وهو القصد (على ان علمه تعالى بانه لا يؤمن باختياره لا يخرجه عن حيز الامكان) هذا جواب عن دليل الاشعري وهو ان الله تعالى علم في الازل ان ابا جهل لا يؤمن اصلا فان آمن ينقلب علم الله جهلا وهو محال فالايمان محال فالامر بالايمان يكون تكليفا بالمحال فنجيب بان الله تعالى علم كل شيء على ما هو عليه والعلم تبع للمعلوم فعلمه تعالى بانه لا يؤمن باختياره لا يخرجه عن حيز الامكان اي عن ان يكون مقدورا ومختارا له

كذبه وهو محال فبهذا الطريق يمكن الاستدلال بالآية على عدم الجواز والا فالظاهر منها الدلالة على عدم الوقوع والذي ثبت تصريح الاشعري به تكليف المحال الا انه ينسب اليه الاصلين احدهما انه لا تاثير لقدرة العبد في افعاله بل هي مخلوقة لله تعالى ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل لا قبله والتكليف قبل الفعل لامتناع التكليف حال الفعل متقدم عليه فلا يتصور الا في المستقبل فهو حال التكليف غير مستطيع قوله وهو غير واقع ما لا يطاق اما ان يكون ممتنعا لذاته كاعدام القديم وقلب الحقائق فالاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به والاستقراء الغير شاهد على ذلك والآيات ناطقة به واما ان يكون ممتنعا لغيره بان يكون ممكنا في نفسه لكن لا يجوز وقوعه عن المكلف لانتفاء شرط او وجود مانع فالجمهور على ان التكليف به غير واقع خلافا للاشعري ولا نزاع في وقوع التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع او اخبر بذلك كبعض تكاليف العصاة والكفرة فصار حاصل النزاع ان مثل ذلك هل هو من قبيل ما لا يطاق حتى يكون التكليف الواقع به تكليف ما لا يطاق ام لا فعند الجمهور هو مما يطاق بمعنى ان العبد قادر على القصد اليه اختيارا وان لم يخلق الله تعالى الفعل عقيب قصده ولا معنى لتاثير قدرة العبد في افعاله الا هذا على ما سبق في تحقيق التوسط بين الجبر والقدر وعند الاشعري هو محال لاستلزامه انقلاب علم الله جهلا او الكذب في اخباره فايمان ابي جهل محال وهو مكلف به فالتكليف بما لا يطاق واقع واجيب بان علم الله تعالى بعدمه بانه لا يخرجه عن الامكان اي عن كونه مقدورا لابي جهل ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته بالقصد اليه غاية ما في الباب ان الله تعالى لا يخلقه عقيب قصده وانما فسر الامكان بذلك لان البقاء على الامكان الذاتي غير مفيد لانه غير محل النزاع وقوله العلم تبع للمعلوم لا حاجة اليه في الجواب لانه دفع لما يقال ان جميع التكاليف تكليف بما لا يطاق ضرورة ان علم الله تعالى متعلق بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع ولا شيء من الواجب والممتنع بمستطاع ومقدور وتقريره ان يمنع كون العلم تابعا للمعلوم بمعنى انه لا يتعلق به الا بعد وقوعه لان الله تعالى عالم في الازل بكل شيء انه يكون او لا يكون فيلزم الوجوب والامتناع ولهذا صرح المحققون بان معنى كون العلم تابعا للمعلوم ان المطابقة تعتبر من جهة العلم بان يكون هو على طبق المعلوم وقوعا او عدم وقوع ويكفي في الجواب ان الوجوب والامتناع بواسطة علم الله تعالى او اخباره لا يوجب كون الفعل غير مقدور للعبد لان الله تعالى يعلم انه يؤمن او لا يؤمن باختياره وقدرته فيعلم ان اختياره او قدرته في الايمان وعدمه وكذا في الاخبار وقد يقرر دليل الاشعري ان ابا جهل مكلف بالايمان وهو تصديق النبي عليه السلام في جميع ما علم مجيئه به ومن جملة ذلك انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدقه في انه لا يصدقه وهو محال فلزم وقوع التكليف بالممتنع بالذات فضلا عن ما لا يطاق وما ذكره لا يصلح جوابا عن ذلك ولا مخلص الا بان يقال ان تكليفه بجميع ما انزل انما كان قبل الاخبار بانه لا يؤمن وبعده هو مكلف بما عدا التصديق بانه لا يصدق

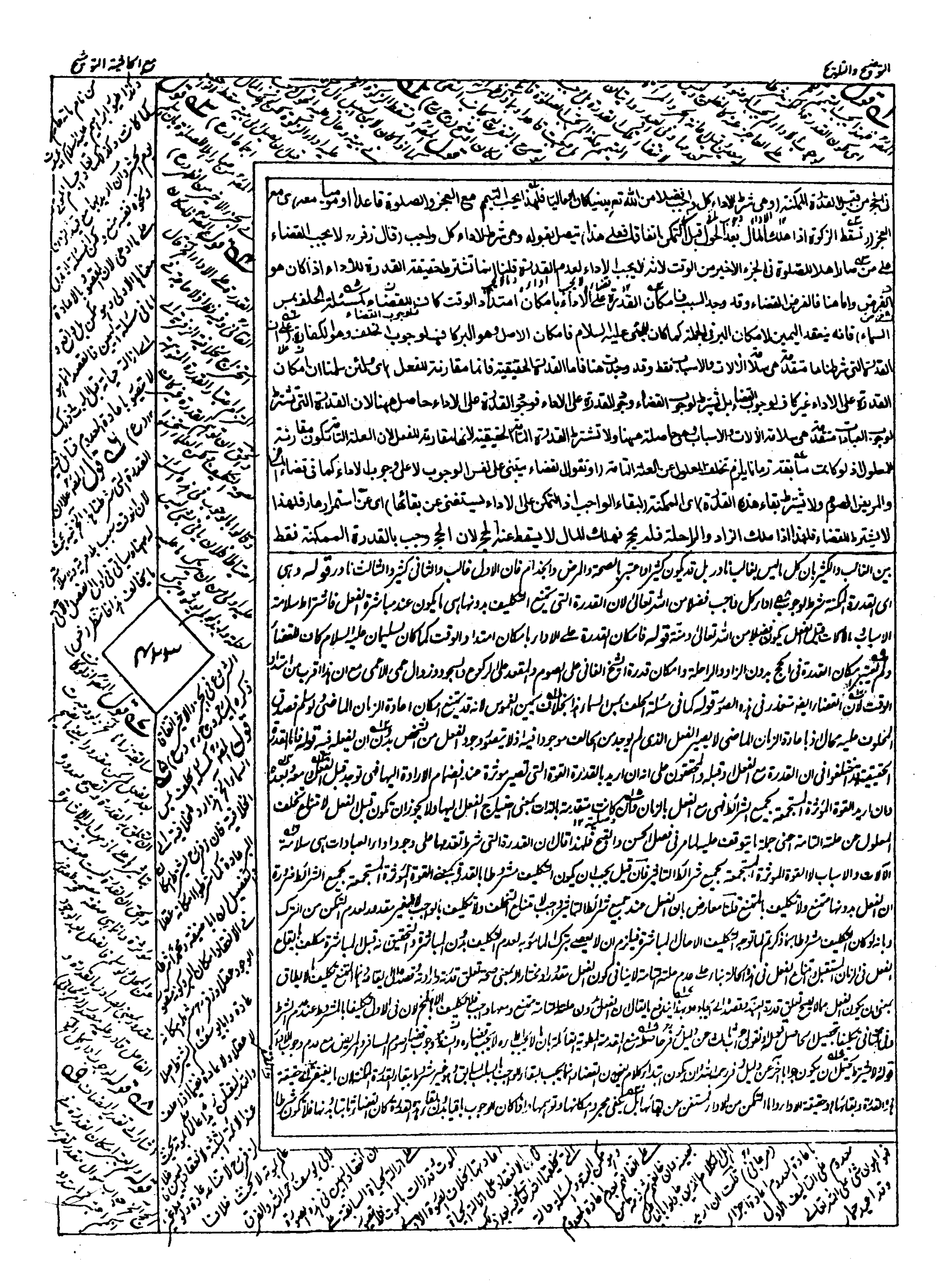
[illegible]

في الارشاد ولا يخفى انه يدل على ان التكليف بالممتنع لذاته جائز بل واقع كما صرح به في شرح المقاصد فلا يطابق ما ذكره المصنف من عدم الاتفاق على عدم وقوع التكليف بالممتنع لذاته الا ان التكليف بعيد لذا قال قد يقال

ونحوه لا لا يقولها) اي لقدرة العبد في افعاله بل هو مجبور ثم عندنا عدم جوازه اي علم جواز التكليف بما لا يطاق ليس بناء على ان الاصلح واجب على الله تعالى خلافا فالمعتزلة بل بناء على انه لا يليق من حكمته وفضله ثم القدرة شرط لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب لانه قد ينفك عن وجوب الاداء فلا احتياج الى القدرة) وسياتي الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء في فصل التاخر بل هو يثبت) اي نفس الوجوب (بالسبب والاهلية على ما ياتي) اي في فصل الاهلية (والقدرة نوعان ممكنة وميسرة فالممكنة ادنى ما يتمكن به المامور من اداء المامور به) اي من غير حرج (غالبا) وانما قيدنا بهذا لانهم جعلوا الزاد والراحلة

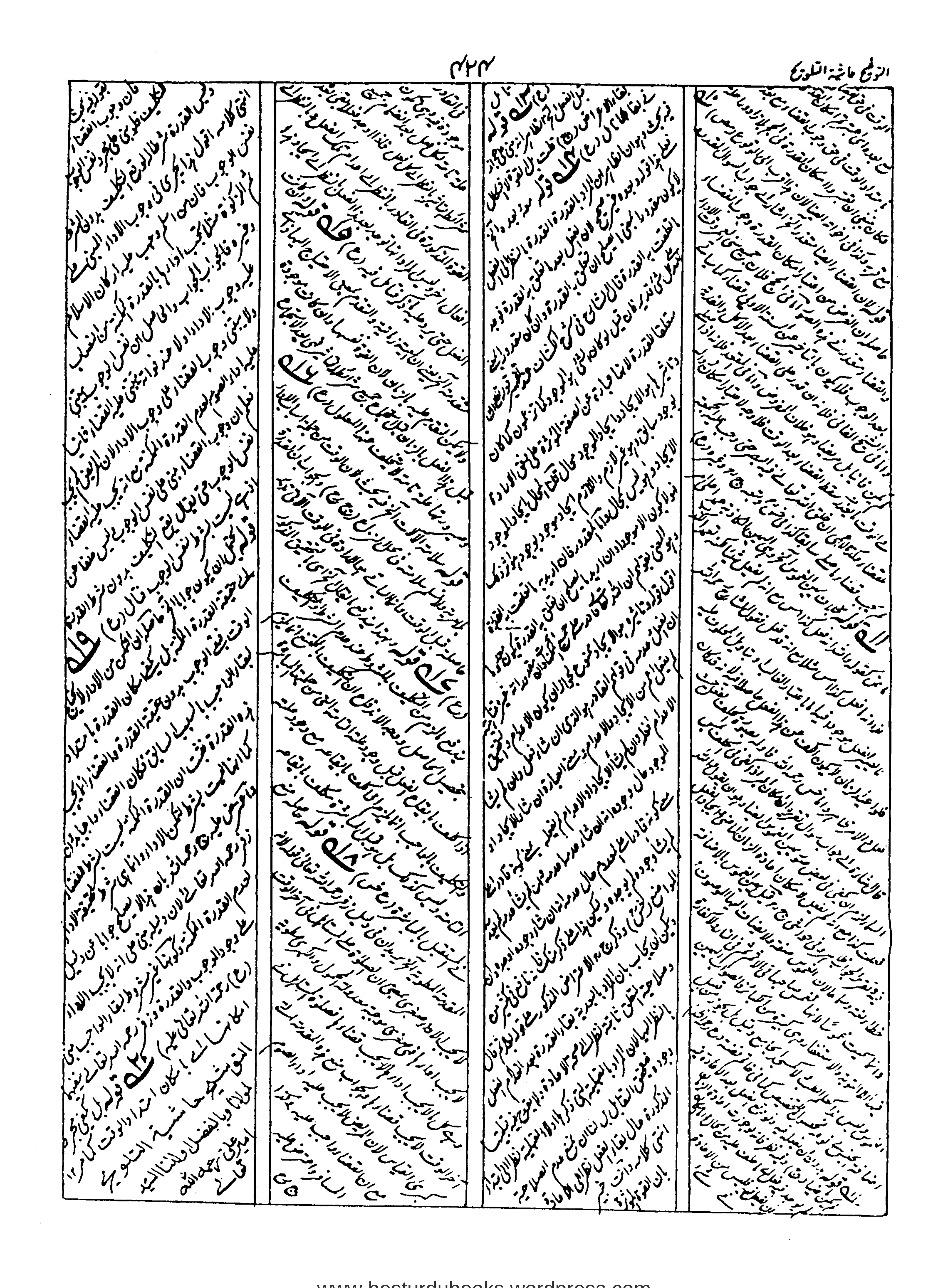
ولا يخفى ما فيه قوله وعنده اي لو كان التكليف بما لا يوجد بقدرة العبد تكليفا بما لا يطاق على ما ذهب اليه الاشعري لزم ان يكون جميع التكاليف تكليفا بما لا يطاق بناء على مذهب الاشعري في ان العبد مجبور في افعاله لا تاثير لقدرته فيها وهذا باطل بالاجماع اذ الاشعري وان قال بالوقوع لم يقل بالعموم قوله ثم عندنا يعني ان عدم جواز تكليف ما لا يطاق عند المعتزلة مبني على انه يجب على الله تعالى ما هو اصلح لعباده ولا خفاء في ان عدم تكليف ما لا يطاق اصلح فيكون واجبا فيكون التكليف ممتنعا وعندنا مبني على انه لا يليق بالحكمة والفضل ان يكلف عباده بما لا يطيقونه فلا يلزم الترك بالضرورة ويستحق العذاب وما لا يليق بالحكمة والفضل سفه وترك احسان الى من يستحقه وهو قبيح لا يجوز صدوره من الله تعالى والتحقيق ان نقول ليس معنى الوجوب على الله تعالى استحقاق العقاب على الترك بل اللزوم وعدم جواز الترك فالقول بعدم جواز التكليف بما لا يطاق بناء على انه لا يليق بالحكمة والفضل قول بانه يجب عليه ترك تكليف ما لا يطاق تفضلا على العباد وهذا قول بوجوب الاصلح فان قيل لا يجب عليه الترك لكنه ترك تفضلا وجبا قطعنا لا يثبت عدم الجواز وهو المدعى بل يثبت عدم الوقوع قوله ثم القدرة شرط لوجوب الاداء فان قيل نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف اذ لا يتصور بدون الامر والتكليف مشروط بالقدرة فكيف ينفك نفس الوجوب عن القدرة اجيب بوجهين الاول ان التكليف هو طلب ايقاع الفعل من العبد ونفس الوجوب ليس كذلك لما سيعرف من ان نفس وجوب الصلوة هو لزوم وقوع هيئة مخصوصة موضوعة للعبادة عند حضور الوقت الشريف ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة فعند ذلك تحقق التكليف الا ترى ان صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وكذا الزكوة قبل الحول الثاني ان معنى اشتراط التكليف بالقدرة هو انه لا يقع التكليف الا بما يستطيع العبد القيام به واحداثه عند تعلق الارادة به والا فلا كلام في صحة التكليف بما لا يكون متعذرا عند ورود الامر به وعند تحقق سبب الوجوب قبل المباشرة لان المذهب هو ان التكليف قبل الفعل والقدرة معه قوله لانه قد ينفك اي قد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء فلا يحتاج الى القدرة التي هي شرط الاحتياج اليها هو الاداء وهذا مصادرة على المطلوب اذ ليس المدعى الا ان المحتاج الى القدرة هو وجوب الاداء لا نفس الوجوب قوله من غير حرج غالبا انما قيد بذلك لانه قد يتمكن من اداء الحج بدون الزاد والراحلة نادرا او بدون الراحلة كثيرا لكن لا يتمكن منه بدونها الا بحرج عظيم في الغالب وفسر ...

٤٢٣



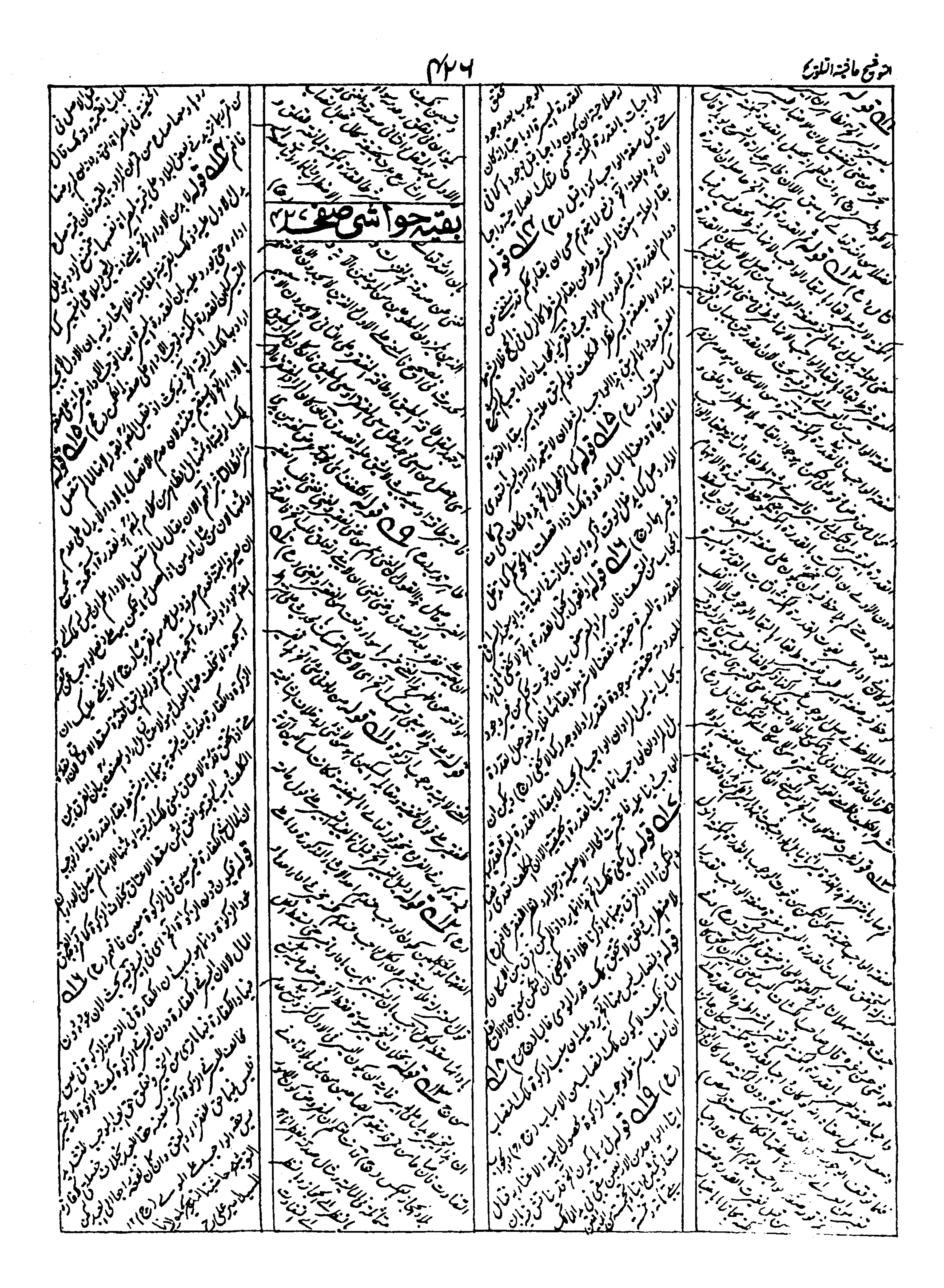
ن الحج من قبيل القدرة الممكنة (وهي شرط الاداء كل واجب فضلا من الله تعالى حتى لم يجب الاداء فلهذا يجب التيمم مع العجز والصلوة قاعدا او مومیا معه) ای مع العجز (تسقط الزكوة اذا هلك المال بعد الحول قبل التمكن) انما قال فعلی هذا تیمما بقوله وهي شرط الاداء كل واجب (وقال زفر لا يجب القضاء على من صار اهلا للصلوة في الجزء الاخير من الوقت لانه لا يجب الاداء لعدم القدرة قلنا انما تشترط حقيقة القدرة للاداء اذا كان هو الغرض واما هنا فالغرض القضاء وقد وجد السبب فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كاف للقضاء كمسئلة الحلف بمس السماء) فانه ينعقد اليمين لامكان البر في الجملة كما كان للنبي عليه السلام فامكان الاصل وهو البر كاف لوجوب الخلف وهو الكفارة (لان القدرة التي شرطنا ما تقدم هي سلامة الالات والاسباب فقط وقد وجدت هنا فاما القدرة الحقيقية فانما مقارنة للفعل) ای ولئن سلمنا ان امكان القدرة على الاداء غير كاف لوجوب القضاء بل يشترط لوجوب القضاء وجود القدرة على الاداء فوجود القدرة على الاداء حاصل ههنا لان القدرة التي تشترط لوجوب العبادات متقدمة هي سلامة الالات والاسباب وهي حاصلة ههنا ولا تشترط القدرة التامة الحقيقية لانها مقارنة للفعل لان العلة التامة تكون مقارنة للمعلول اذ لو كانت سابقة زمانا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة (او نقول القضاء يبتنى على نفس الوجوب لا على وجوب الاداء كما في قضاء المريض الصوم ولا يشترط بقاء هذه القدرة) ای الممكنة (لبقاء الواجب اذ التمكن على الاداء يستغنى عن بقائها) ای عن استمرارها (فلهذا لا يشترط القضاء فلهذا اذا ملك الزاد والراحلة فلم يحج فهلك المال لا يسقط عنه الحج لان الحج وجب بالقدرة الممكنة فقط

بين الغالب والكثير بان كل ما ليس بغالب نادر بل قد يكون كثيرا اذا اعتبر بالصحة والمرض والجذام فان الاول غالب والثاني كثير والثالث نادر **قوله** وهي اي القدرة الممكنة شرط الوجوب اداء كل واجب فضلا من الله تعالى لان القدرة التي يمتنع التكليف بدونها هي ما يكون عند مباشرة الفعل فاشتراط سلامة الاسباب والالات قبل الفعل يكون فضلا من الله تعالى ومنة **قوله** فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كما كان لسليمان عليه السلام كان القضاء ولم يعتبر امكان القدرة في الحج بدون الزاد والراحلة وامكان قدرة الشيخ الفاني على الصوم والمقعد على الركوع والسجود وزوال عمى الاعمى مع ان هذا اقرب من امتداد الوقت لان القضاء ايضا متعذر في هذه الصور **قوله** كما في مسئلة الحلف بمس السماء هذا بخلاف يمين الغموس انه قد يمتنع امكان اعادة الزمان الماضي لو سلم فصدق المحلوف عليه محال اذ باعادة الزمان الماضي لا يصير الفعل الذي لم يوجد من الحالف موجودا فيه اذ لا يتصور وجود الفعل من شخص بدون ان يفعله فيه **قوله** فاما القدرة الحقيقية قد اختلفوا في ان القدرة مع الفعل او قبله والمحققون على انه ان اريد بالقدرة القوة التي تصير مؤثرة عند انضمام الارادة اليها فهي توجد قبل الفعل ومعه وبعده وان اريد القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط فهي مع الفعل بالزمان وان كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها ولا يجوز ان تكون قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة اعني جملة ما يتوقف عليه الامر في فصل الحسن والقبح فلهذا قال ان القدرة التي شرط تقدمها على وجود اداء العبادات هي سلامة الالات والاسباب لا القوة المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير فان قيل يجب ان يكون التكليف مشروطا بالقدرة بمعنى القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط ضرورة ان الفعل بدونها ممتنع ولا تكليف بالممتنع قلنا معارض بان الفعل عند جميع شرائط التاثير واجب لامتناع التخلف ولا تكليف بالواجب الغير مقدور لعدم التمكن من الترك وبانه لو كان التكليف مشروطا بما ذكرتم لما توجه التكليف الا حال المباشرة فيلزم ان لا يعصي بترك المامور به لعدم التكليف بدون المباشرة والتحقيق انه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل في الزمان المستقبل وامتناع الفعل في هذه الحالة بناء على عدم علته التامة لا ينافي كون الفعل مقدورا له مختارا بمعنى صحة تعلق قدرته وارادته به قصدا الى ايقاعه انما الممتنع تكليف ما لا يطاق بمعنى ان يكون الفعل مما لا يصح تعلق قدرته به وقصده اليه وهو ... بما يقال ان الفعل ... دون علته التامة ممتنع ... تكليف بالمحال لان في الاول تكليفا بالشرط عند عدم الشرط ... تحصيل الحاصل ... **قوله** ... يكون جوابا آخر عن دليل زفر ... تسليم ان الكلام في وجوب القضاء ... القدرة الممكنة ... وحقيقة الاداء ... التمكن من الاداء يستغني عن بقائها ... بمعنى ... كان ... فلا يكون شرطا



لان الزاد والراحلة ادنى ما يتمكن به على هذا السفر غالبا واعلم ان جعل الزاد والراحلة من القدرة الممكنة مناقض لقولنا ان القدرة التي شرطها ما تتمكن الى آخره والقدرة الميسرة ما يوجب اليسر على الاداء كالنماء في الزكوة ويشترط بقاؤها لبقاء الواجب حتى لا ينقلب الى العسر فلا يجب الزكوة في هلاك النصاب بعد الحول بعد التمكن بخلاف الاستهلاك لانه تعد فان قيل لما شرطتم بقاءها لبقاء الواجب يجب ان يشترط بقاء النصاب للوجوب في البعض فلا يجب بعد هلاك بعضه في الباقي هذا جواب سوال انكم شرطتم بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب والنصاب شرط لليسر فيجب ان يشترط بقاء النصاب للوجوب في البعض فينبغي ان لا تجب الزكوة في الباقي اذا هلك بعض النصاب فاجيب بان النصاب ما شرط لليسر بل للتمكن وفي هذا الكلام ما فيه قلنا النصاب ما شرط لليسر لان الواجب بعد العشر ونسبته الى كل المقادير سواء بل ليصير غنيا فيصير اهلا للاغناء لقوله عليه السلام

للقضاء بل الاداء قصدا وبه يظهر ان لا يلزم تكليف بما ليس في الوسع لان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول على ما هو المختار من ان القضاء انما هو بالسبب الاول لا بنص جديد وقد يستدل على اختصاص هذه القدرة بالاداء بانه يلزم في النفس الاخير من العمر قضاء جميع المتروكات من الصلوة والصوم مع عدم القدرة وليس ذلك الا ليظهر اثره في الخلف كما في العجز الاخير من الوقت اذا خلف للقضاء وجوابه ان ذلك انما هو ليظهر اثره في المواخذة في الآخرة كالميت يبقى عليه الواجبات في حق بقاء الاثم والمواخذة مع ان الموت عجز كلي يستوعب الفعل قطعا ومن ههنا قيل لا فرق بين الاداء والقضاء في ان كلا منهما ان كان مطلوبا بنفس الفعل فلا بد من بقاء القدرة اذ لا يتصور الفعل بدونها وان كان مطلوبا لامر آخر يكفي توهم القدرة ففي النفس الاخير يجب الواجبات لتوهم امتداد الوقت ليظهر اثره في المواخذة وكذا الصلوة بعد فوات القدرة تبقى في الذمة لتوهم حدوث القدرة قوله لان الزاد والراحلة دليل على انهما من القدرة الممكنة حتى لا يشترط بقاؤهما لبقاء وجوب الحج ثم التحقيق انهما من قبيل الآلات التي هي وسائل حصول المطلوب فجعلهما من القدرة الممكنة لا يناقض تفسيرها بسلامة الآلات والاسباب على ما زعم المصنف قوله القدرة الميسرة ما يوجب اليسر على الاداء اي تيسر قدرة العبد على اداء ما وجب والاظهر ان يقال يسر الاداء على العبد بعد ما ثبت الامكان بالقدرة الممكنة فهي كرامة من الله تعالى في الدرجة الثانية من القدرة الممكنة ولهذا اشترطت في اكثر الواجبات المالية التي اداؤها اشق على النفس عند العامة وذلك كالنماء في الزكوة فان الاداء ممكن بدونه الا انه يصير به اليسر بحيث لا ينتقص اصل المال وانما يفوت بعض النماء ثم القدرة الممكنة لما كانت شرطا للتمكن من الفعل واحداثه كانت شرطا محضا ليس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب لان البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرطا للبقاء كالشهود في النكاح شرط للانعقاد دون البقاء بخلاف الميسرة فانها شرط فيه معنى العلة لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر اذ جاز ان يجب بمجرد القدرة الممكنة لكن بصفة العسر فاثرت فيه القدرة الميسرة وادامته بصفة اليسر فيشترط دوامها نظرا الى معنى العلة لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها فلا يتصور التيسير بدون القدرة الميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة اليسر لانه لم يشرع الا بتلك الصفة فلهذا اشترط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضي ان يكون الامر بالعكس لان الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر قوله فلا يجب يعني بعد التمكن من اداء الزكوة بعد الحول اذا لم يؤد حتى هلك المال لم يبق الوجوب لعدم بقاء القدرة الميسرة خلافا للشافعي واذا لم يتمكن بان هلك المال كما تم الحول فلا ضمان بالاتفاق فان قيل ففي صورة الاستهلاك بان ينفق المال في حاجته او يلقيه في البحر قد انتفت القدرة الميسرة فينبغي ان لا يجب الضمان اجيب بان اشتراط بقاء القدرة الميسرة انما كان نظرا للمكلف وقد خرج بالتعدي عن ان ينظر له بسقوط الوجوب عنه او نقول يجعل القدرة الميسرة باقية تقديرا زجرا على التعدي وردا لما قصده من اسقاط الواجب عن نفسه ونظرا للفقير قوله وفي هذا الكلام ما فيه يعني ان التمكن من اداء الزكوة لا يتوقف على ملك النصاب بل يتحقق بملك قدر المؤدى فكيف يكون وجود النصاب من شرائط التمكن وراجعا الى القدرة الممكنة على انهم فسروا القدرة الممكنة بسلامة الاسباب والآلات والنصاب ليس منهما فلا يرد على كلام القوم لانهم لم يجعلوا النصاب من القدرة الممكنة بل من شرائط الوجوب وحصول الاهلية بان يكون غنيا فيتمكن من الاغناء او من شرائط اليسر بناء على انه لا يغير الواجب من العسر الى اليسر لان ايتاء الخمسة من المائتين وايتاء الدرهم من الاربعين سواء في اليسر وهذا معنى قوله ونسبته ربع العشر الى كل المقادير سواء بل ربما يكون ايتاء الدرهم من الاربعين ايسر من ايتاء الخمسة من المائتين واذا كان النصاب شرط الوجوب لا شرط اليسر لم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فيما بقي من النصاب عند هلاك البعض



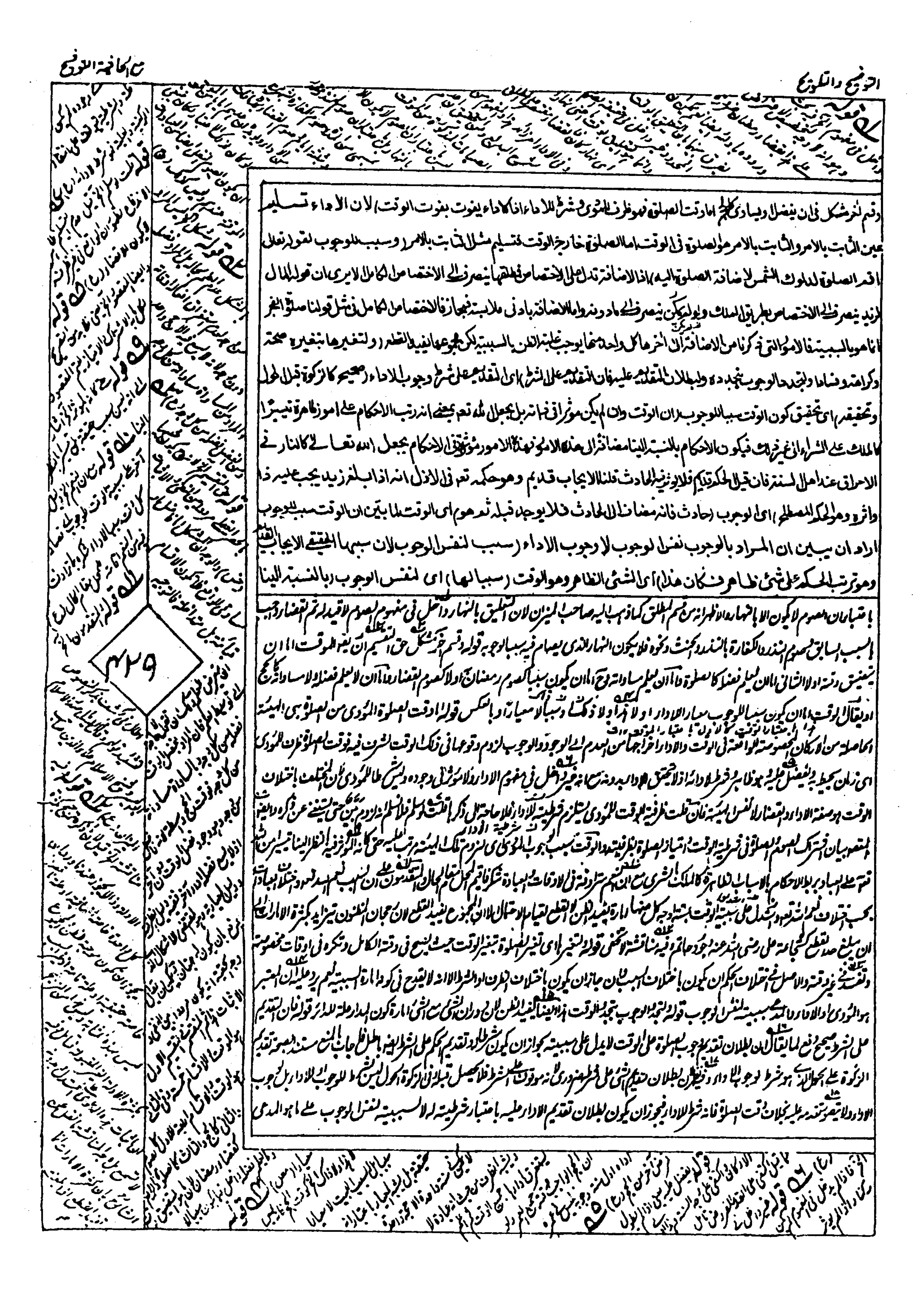
لا صدقة الا عن ظهر غنى ولا حملة فقدره الشرع بالنصاب كذا الكفارة وجبت بهذه القدرة لدلالة التخيير وقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام وليس المراد العجز في العمر لان ذا يبطل اداء الصوم فالمراد العجز الحالي مع احتمال القدرة في المستقبل اي يشترط القدرة المقارنة للاداء كالاستطاعة مع الفعل اي القدرة التامة الحقيقية التي تقارن الفعل كما ذكرنا انفا فالقدرة المشروطة في الكفارة قدرة كذلك اي مقارنة لاداء الكفارة لا سابقة ولا لاحقة ونادليل اليسر اي اشتراط بقاء القدرة المقارنة دليل اليسر فيشترط بقاء ما يبقى الواجب اي يشترط بقاء القدرة في باب الكفارة لبقاء الواجب حتى ان تحقق القدرة على الاعتاق فوجب الاعتاق ثم ان لم يتوالقدرة يسقط الاعتاق لانها لما لم تتصل بالاداء علم ان القدرة المقارنة للاداء لم توجد وهو الشرط لما ذكرنا ان وجوب الكفارة بالقدرة الميسرة فيشترط بقاؤها الا ان المال ههنا غير متعين فلا يكون الاستهلاك تعديا فيكون كالهلاك جواب سؤال مقدر وهو انه لما سوى بين الزكوة والكفارة في انهما واجبتان بالقدرة الميسرة ينبغي ان لا تسقط الكفارة بالمال اذا استهلك المال كما لا تسقط الزكوة فاجاب بان المال غير متعين في الكفارة فلا يكون الاستهلاك تعديا وهو في الزكوة متعين للواجب

لان الوجوب فيه واجب اداء لا يتكرر فلا يشترط دوام شرطه فان قيل ينبغي ان لا يسقط الزكوة بهلاك جميع النصاب قلنا انما يسقط لفوات القدرة الميسرة التي هي وصف النماء لا لفوات الشرط الذي هو النصاب ولهذا لا يسقط بهلاك بعض النصاب مع ان الكل ينتفي بانتفاء البعض وبهذا يندفع ما قيل ان تفريع قوله فلا يجب الزكوة في هلاك النصاب على تقرير اشتراط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب يشعر بان النصاب من القدرة الميسرة والا فلا وجه للتفريع قوله لا صدقة الا عن ظهر غنى اي لا صادرة عن غنى والظهر مقحم كما في ظهر الغيب وظهر القلب وهو كناية عن القوة اي المال للغني بمنزلة الظهر الذي عليه اعتماده واليه استناده وقد يستدل على اشتراط الغنى لا الملك وجوب الزكوة تارة بهذا الحديث فانه لنفي الوجوب لا لنفي الوجود اذ كثيرا ما يوجد الصدقة من الفقير وتارة بالسؤال وهو ان الزكوة اغناء الفقير ولا يتيسر المراد الا اغناء الا بالغنى كما ولا يتيسر الا التمليك الا بالملك وعليه اعتراض ظاهر وهو ان المعتبر في الزكوة ليس هو الاغناء الشرعي بل الاغناء عن السؤال ورفع حاجة الفقير وهذا لا يتوقف على الغنى الشرعي فلذا جمع المحقق بين الامرين وجعل الحديث دليلا على توقف اليسر اغناء الفقير على الغنى وقد يجاب عن الاعتراض ان المراد ان الاغناء بصفة الحسن يتوقف على الغنى الشرعي لان الغالب من حال الفقير عدم الصبر على شدة الفقر والجزع على مكابدة الحاجة فلا يبقى الية الا اغناء الماثور به من الغنى الشرعي لئلا يؤدي الى الجزع المذموم في الاعم الاغلب فان قلت كيف التوفيق بين هذا الحديث وبين قوله عليه السلام افضل الصدقة جهد المقل قلت ان جعلت هذا الحديث نفيا للوجوب فظاهر اذ لا تنافي بين عدم الوجوب في الصدقة الا على الغنى وبين كون صدقة الفقير على سبيل التطوع اكثر ثوابا منه باعتبار كونها اشق فان افضل الاعمال اشقها وان جعلته نفيا للفضيلة وجعلنا الكلام بقوله عليه السلام خير الصدقة ما يكون عن ظهر غنى فوجه الجمع ان المراد تفضيل صدقة الغنى على صدقة الفقير الذي لا يصبر على شدة الفقر ويجزع لذي الحاجة على ما هو الاعم الاغلب وتفضيل صدقة الفقير الذي يختص بتائيد وتوفيق الهي في الصبر على شدة الحاجة وايثار مراد الغير على مراده ولو كان به خصاصة وقد يقال المراد بالغنى غنى القلب اعني الصبر على الفقر وقد ثبت عن الحنفية ان كان فقيرا ولا يتعلق قلبه بالصدقة بحيث يفضي الى الاضطرار بالسؤال وما اشكل ان كان غنيا وعلى هذا لا يبقى التمسك لما ذكروا قوله والحد هي للغنى لانه كثرة المال وذلك متفاوت تفاوتا لا يحصى باختلاف الاحوال فقدره الشارع بالنصاب فصار الغني من له نصاب والفقير من لا نصاب له وهو اعم من الفقير المقابل للمسكين بمعنى من له ادنى شيء قوله لدلالة التخيير يعني ان التخيير الكامل هو التخيير في الصلوة والمعنى بان يكون بين امور متفاوتة بعضها اسهل من البعض كخصال الكفارة ولذا يشير بخلاف التخيير صدقة فقط بان يكون الامور متماثلة في المالية كما في صدقة الفطر من نصف صاع من بر او صاع من شعير او تمر فانه دليل التاكيد انه لا بد من الاداء البتة قوله لان ذا اي كون المراد بعدم وجدان المال هو العجز في العمر يبطل اداء الصوم لان هذا العجز لا يتحقق الا في آخر العمر وبعده لا يتصور اداء الصوم فلا يصح ترتب الصوم على عدم الوجدان بهذا المعنى فعلم ان المراد به العجز في الحال مع احتمال ان يحصل القدرة في الاستقبال قوله حتى ان تحقق القدرة اراد بها ملك الرقبة او ثمنها لا القدرة الحقيقية المستجمعة لجميع شرائط التاثير لانها لا تكون بدون الاعتاق فلا معنى لزوال القدرة وسقوط الاعتاق قوله الا ان المال ههنا غير متعين بهذا يخرج الجواب عن اشكال آخر وهو ان الواجب في الكفارة يعود بعد هلاك المال ان اصاب مالا آخر قبل الاداء ولا يعود في الزكوة فيكون تعيينه دون الزكوة



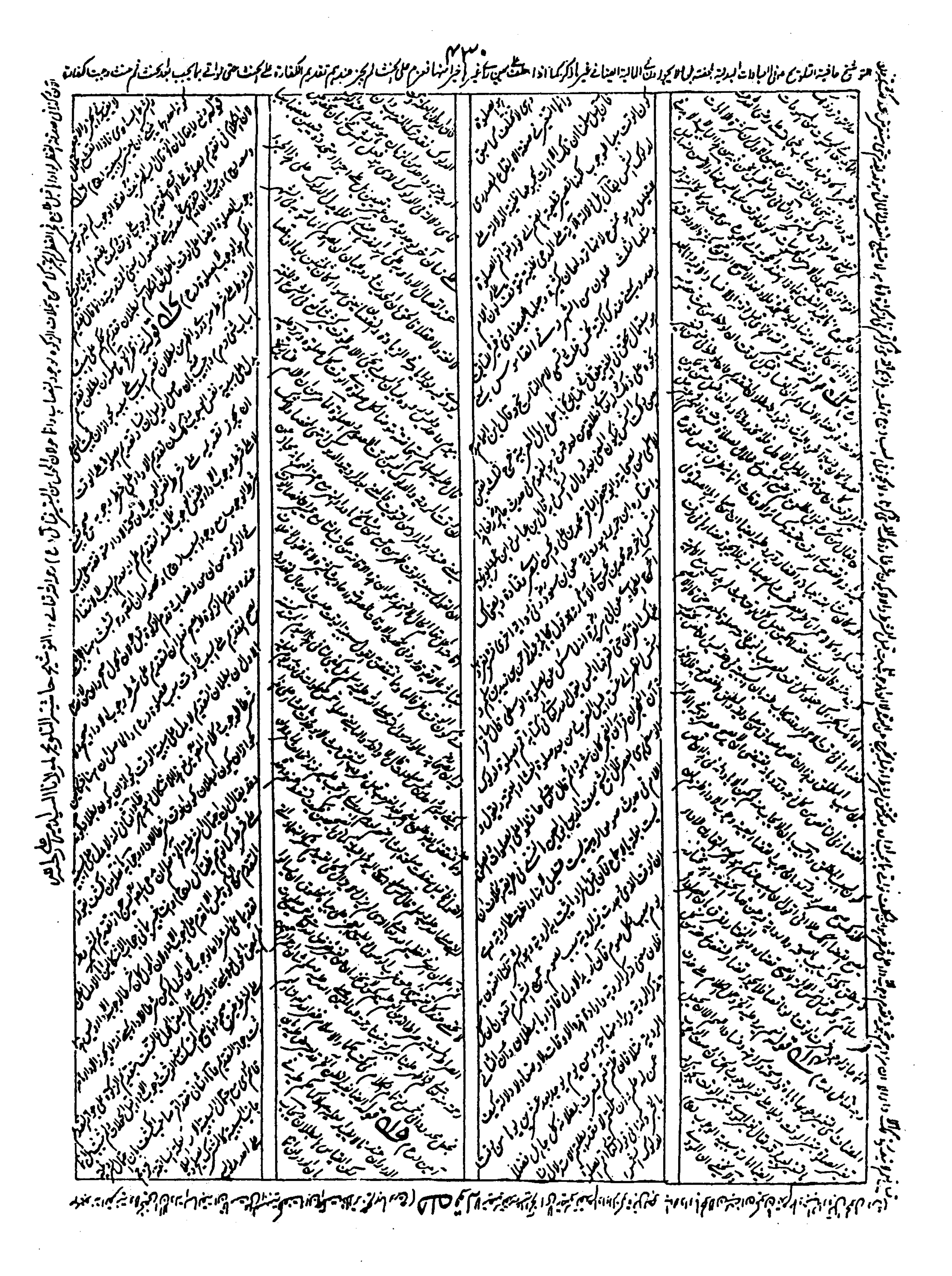
من النصاب فتعين ان الواجب هذا المال فاذا استهلك المال فلم يستهلك الواجب فيضمن وعلم ان في قولهم ان بقاء القدرة الميسرة شرط لبقاء الواجب والا انقلب اليسر عسرا نوع نظر لانه ان يسر الله تعالى لنا امر الايلزم منه ان يثبت يسر آخر وهو بقاء النصاب بدلا فان اشتراط هذا اليسر يؤدي الى فوت اداء الزكوة فانه ان اخر اداء الزكوة خمسين سنة ثم هلك المال بعد ذلك لا تجب عليه شيء وايضا لا ينقلب اليسر عسرا فان اليسر الذي حصل باشتراط الحول لا ينقلب عسرا بل غايته ان لا يثبت يسر آخر لكنه الميسر الصواب (**فصل** المأمور به نوعان مطلق وموقت) هذا الفصل هو اصل الشرائع قد تاسس عليه مباني الاصول والفروع وان طالت هذا الموضع في كتب الاصول التي سعي في تنقيح هذه المباحث وتحقيقها المراد (للمطلق غير الموقت كالكفارات والنذور المطلقة والزكوة واما المطلق فعلى التراخي لانه اي الامر جاء للفور وجاء للتراخي فلا يثبت الفور الا بالقرينة وحيث عدمت ثبت التراخي لا ان الامر يدل عليه) لان المراد بالفور الوجوب في الحال والمراد بالتراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد بالمستقبل حتى لو اداه في الحال يخرج عن العهدة فالفور يحتاج الى القرينة لا التراخي (واما الموقت فاما ان يضيق الوقت عن الواجب وهذا غير واقع لانه تكليف بما لا يطاق الا لغرض القضاء كمن وجب عليه الصلوة آخر الوقت واما ان يفضل كوقت الصلوة واما ان يساوي وحينئذ اما ان يكون الوقت سببا للوجوب كصوم رمضان او لا يكون كقضاء رمضان

قوله واعلم ان اعتراض على قولهم ان شرط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب لئلا ينقلب اليسر عسرا فانه يؤدي الى فوات اداء الزكوة فيما اذا اخر اداء الزكوة خمسين سنة ثم هلك المال وثانيا بانا لا نسلم انه يلزم من عدم اشتراط بقائها انقلاب اليسر عسرا بل انما يلزم ثبوت احد اليسرين وهو النماء مثلا دون الآخر وهو البقاء فان حصول القدرة الميسرة ببقاء اليسر آخر والجواب عن الاول التزام الفوات في صورة هلاك المال ولا محذور فيه لانه انما فوت بهذا الحبس على احد لكان ولا يد ان الملك حق المالك ولا يد للفقير في ان يعين محلا للصرف اليه لصاحب المال الخيار في اختيار محل الاداء فلعله حبس عن هذا المحل ليؤدي من محل آخر فلا يضمن كالمشتري الدار عن الشفيع حتى صار صحراء او منع المولى العبد المديون عن البيع او العبد الجاني عن اولياء الجناية من غير اختيار الارش حتى هلك لا يوجب الضمان وعن الثاني ان معنى انقلاب اليسر الى العسر انه وجب بطريق ايجاب القليل من الكثير يسرا وسهولة فلو وجبناه على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة والتضمين فيصير عسرا وليس المراد ان نفس اليسر يصير عسرا فانه ممتنع عقلا وانما العسير اليسير عسيرا او بالعكس فليتامل فانه اليسير لكل عسير قوله فصل في تقسيم المأمور به باعتبار امر غير قائم به وهو الوقت بخلاف ما سبق من التقسيم الى الاداء والقضاء والحسن لعينه او لغيره فانه كان باعتبار حالة المأمور به في نفسه فلهذا جعله فخر الاسلام في الرتبة الاولى وقال في هذا التقسيم لا بد من ترتيبه على الدرجة الاولى اي لا بد من ذكر هذا التقسيم وايراده عقيب التقسيم الذي في الدرجة الاولى وهذا الفصل اصل الاحكام الشرعية ينبني عليه ولذا ذكر الفواعد الكلية والجزئية في الفقه لاشتماله على مباحث الموقت وغير الموقت ما يتعلق بكل من الاقسام للاحكام وذلك معظم احكام الاسلام قوله مطلق وموقت المراد بالموقت ما يتعلق بوقت محدود بحيث لا يكون الاتيان به في غير ذلك الوقت اداء بل يكون قضاء كالصلوة خارج الوقت ولا يكون مشروعا اصلا كالصوم في غير النهار والمطلق ما لا يكون كذلك وان كان واقعا في وقت لا محالة قوله اما المطلق فعلى التراخي اختلفوا في موجب الامر فذهب كثير الى ان موجبه الفور والمختار انه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل كل منهما بالقرينة وهم يعنون بالفور امتثال المأمور به عقيب ورود الامر وبالتراخي الاتيان به متاخرا عن ذلك الوقت والصحيح من مذهب العلماء الحنفية انه للتراخي الا ان المصنف اصطلح على ان المراد بالتراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال فالتراخي عندهم اعم من الفور وغيره وذلك استدلالا لما استدل على كون مطلق الامر للتراخي بان الامر جاء للفور وجاء للتراخي فلا يثبت الفور الا بالقرينة فعند الاطلاق وعدم القرينة ثبت التراخي لضرورة عدم قرينة الفور لا بدلالة الامر كان لمعارض ان يقول جاء للفور والتراخي فلا يثبت الفور الا بالقرينة فعند عدمها يثبت الفور فدفعها بان الفور امر زائد ثبوتي فيحتاج الى القرينة بخلاف التراخي فانه عدم اصلي فصار ما ذكره موافقا لما هو المختار من ان مطلق الامر ليس على الفور ولا على التراخي بالمعنى المشهور ولا دلالة للامر على احدهما بل كل منهما بالقرينة قوله الا يكون كقضاء رمضان جعلوا صيام الكفارة والنذور المطلقة وقضاء رمضان من الموقت



(ثم لو شكل في ان يفضل ويبادي كالحج اما وقت الصلوة فهو ظرف للمؤدي وشرط للاداء اذ الاداء يفوت بفوت الوقت) لان الاداء تسليم عين الثابت بالامر والثابت بالامر هو الصلوة في الوقت اما الصلوة خارج الوقت فتسليم مثل الثابت بالامر (وسبب للوجوب لقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس ولاضافة الصلوة اليه) اذ الاضافة تدل على الاختصاص فمطلقها ينصرف الى الاختصاص الكامل الا يرى ان قولنا المال لزيد ينصرف الى الاختصاص بطريق الملك ولو لم يكن ينصرف الى ما دونه واما الاضافة بادنى ملابسة فمجاز فالاختصاص الكامل في مثل قولنا صلوة الفجر انما هو بالسببية فالامور التي ذكرنا من الاضافة الى آخرها كل واحد منها يوجب غلبة الظن بالسببية لكن مجموعها يفيد القطع (ولتغيرها بتغيره صحة وكراهة وفسادا ولتجددها الوجوب بتجدده ولبطلان التقديم عليه فان التقديم على الشرط) اي لتقديم على شرط وجوب الاداء (صحيح كالزكوة قبل الحول وتحقيقه) اي تحقيق كون الوقت سببا للوجوب (ان الوقت وان لم يكن مؤثرا في ذاته بل بجعل الله تعالى بمعنى انه رتب الاحكام على امور ظاهرة تيسيرا على العباد ثم فرّع ذلك فيكون الاحكام بالنسبة الينا مضافا الى هذه الامور فهذه الامور مؤثرة في الاحكام بجعل الله تعالى كالنار في الاحراق عند اهل السنة فان قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث قلنا الايجاب قديم وهو حكمه تعالى في الازل انه اذا بلغ زيد يجب عليه كذا واثره وهو الحكم المصطلح) اي الوجوب (حادث فانه مضاف الى الحادث فلا يوجد قبله ثم هو) اي الوقت لما بيّن ان الوقت سبب للوجوب اراد ان يبين ان المراد بالوجوب نفس الوجوب لا وجوب الاداء (سبب لنفس الوجوب لان سببها الحقيقي الايجاب القديم وهو ترتب الحكم على شيء ظاهر فكان هذا) اي الشيء الظاهر وهو الوقت (سببا لها) اي لنفس الوجوب (بالنسبة الينا

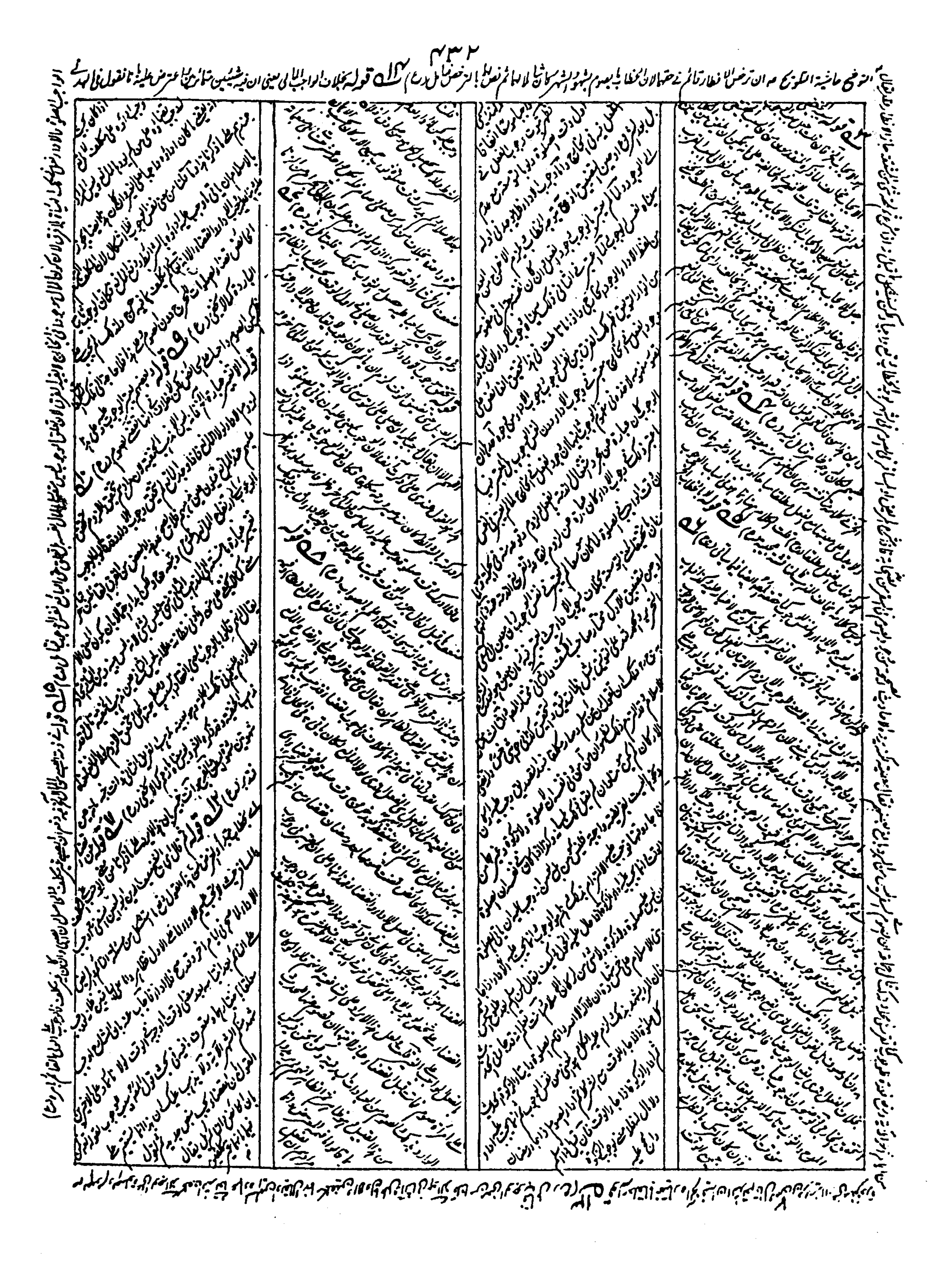
٤٢٦



ثم لفظ الامر للمطالبة بما وجب بالايجاب المرتب على ذلك الشيء وهو الوقت فيكون) اى لفظ الامر (سببا لوجوب الاداء والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاول هو اشتغال ذمة المكلف بالشيء والثاني هو لزوم تفريغ الذمة عما تعلق بها فلا بد له من سبق حق في ذمته فاذا اشترى شيئا يثبت الثمن في الذمة) فثبوت الثمن في الذمة نفس الوجوب (اما لزوم الاداء فعند المطالبة بناء على اصل الوجوب وايضا الفقهاء اوجبوا على المغمى عليه والنائم والمريض والمسافر

ولكن لا بطلان تقديم الشيء على شرطه اظهر من بطلان تقديمه على السبب لجواز ان يثبت باسباب شتى فبطلان التقديم لا يصلح امارة على السببية وقد يقال ان احتمال الشرطية قائم لان الادلة السابقة ترجح جانب السببية كالمشترك يصلح دليلا على احد مدلوليه بمعونة القرينة قوله ثم هو سبب لنفس الوجوب يريد ان ههنا وجوبا ووجوب اداء ووجود اداء ولكل منها سبب حقيقي وسبب ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب القديم وسببه الظاهري هو الوقت ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقي خلق الله تعالى وارادته وسببه الظاهري استطاعة العبد اعني قدرته المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير وهي لا تكون الا مع الفعل بالزمان وهذا معنى قول فخر الاسلام رحمه الله ان الوجوب جبر من الله تعالى بالايجاب لا بالخطاب والاستطاعة مقارنة للفعل لانه لو كانت قبله لكانت اما مع الوجوب وهو جبر لا اختيار فيه او مع وجوب الاداء وقد عرفت ان المعتبر فيه صحة الاسباب وسلامة الآلات فتعين ان يكون مع الفعل وقد صرح بذلك في بعض تصانيفه حيث قال ان السبب موجب وهو جبري لا يعتمد القدرة ولذلك لم يشترط القدرة سابقة على الفعل لان ما قبله نفس الوجوب وهو جبر ووجوب الاداء وانه لا يعتمد القدرة الحقيقية اما فعل الاداء فيعتمد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل قوله والفرق بين نفس الوجوب اعلم ان الوجوب في عرف الفقهاء على اختلاف عباراتهم في تفسيره يرجع الى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم في العاجل والعقاب في الآجل فمن ههنا ذهب جمهور الشافعية الى انه لا معنى له الا لزوم الاتيان بالفعل وانه لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء بمعنى لزوم الاتيان بالفعل اعم من الاداء والقضاء والاعادة فاذا تحقق السبب ووجد المحل من غير مانع تحقق وجوب الاداء حتى يأثم تاركه ويجب عليه القضاء وان وجد في الوقت مانع شرعي او عقلي من حيض ونوم او نحو ذلك فالوجوب يتأخر الى زوال المانع ثم ترتب فرق فذهب الجمهور الى ان الفعل في الزمان الثاني قضاء بناء على ان المعتبر في وجوب القضاء سبق الوجوب في الجملة لا سبق الوجوب على ذلك الشخص فعلى هذا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء وبعضهم لم يعتبر الوجوب عليه حتى لا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء لعدم الوجوب عليهم بدليل الاجماع على جواز الترك وبعضهم يقول بالوجوب عليهم بمعنى انعقاد السبب وصلاحية المحل وتحقق اللزوم لولا المانع وتسميه وجوبا بدون وجوب الاداء وليس هذا الا تغييرا عبارة واما الحنفية فذهب بعضهم الى انه لا فرق بين الوجوب ووجوب الاداء في العبادات البدنية حتى ان الشيخ المحقق ابا المعين رحمه الله بالغ في رده وانكاره وادعى ان استحالته غنية عن البيان فان الصوم مثلا انما هو الامساك عن قضاء الشهوتين نهارا لله تعالى والامساك فعل العبد فاذا حصل حصل الاداء ولو كان متصورا لكان الصائم عاملا فعلين الامساك واداء الامساك وكذا الآكل فاعل للاكل والشارب كان عاملا فعلين احدهما ذلك الفعل والآخر اداؤه وهذه مكابرة ظاهرة ثم قال بان تحقق اصل الوجوب غير وجوب الاداء في الواجب البدني مبني على مذهب ابي الهذيل العلاف من شياطين القدرية وهو ان الصوم والصلوة والحج ليست عبارة عن الحركات والسكنات المخصوصة بل عن معان وراءها تقارنها فبالسبب يجب تلك المعاني وتشتغل الذمة بها وبالامر يجب ايجاد الحركات والسكنات المخصوصة التي تحصل تلك المعاني بها فيكون التحرك والسكون من العبد اداء لها وتحصيلا ثم قال ان الشارع اوجب على من هو اهل في الوقت وهو نائم مثلا بعد زوال النوم ما كان يجب عليه في الوقت لولا النوم بشرائطه المخصوصة ولم يوجب ذلك في باب الصبي والمجنون وهو الفعال ايضا والحكم اليه واوجب الصوم على المريض والمسافر مطلقا وخيره في الوقت تخفيفا ورحمة فان اختار الاداء في الشهر كان الصوم واجبا فيه وان اخره الى الصحة والاقامة كان واجبا بعدها وهذا بخلاف الواجب المالي فان الواجب هو المال والاداء فعل في ذلك المال فوجب على الولي اداء ما ثبت في ذمة الصبي من المال كالزكوة

٤٣٢





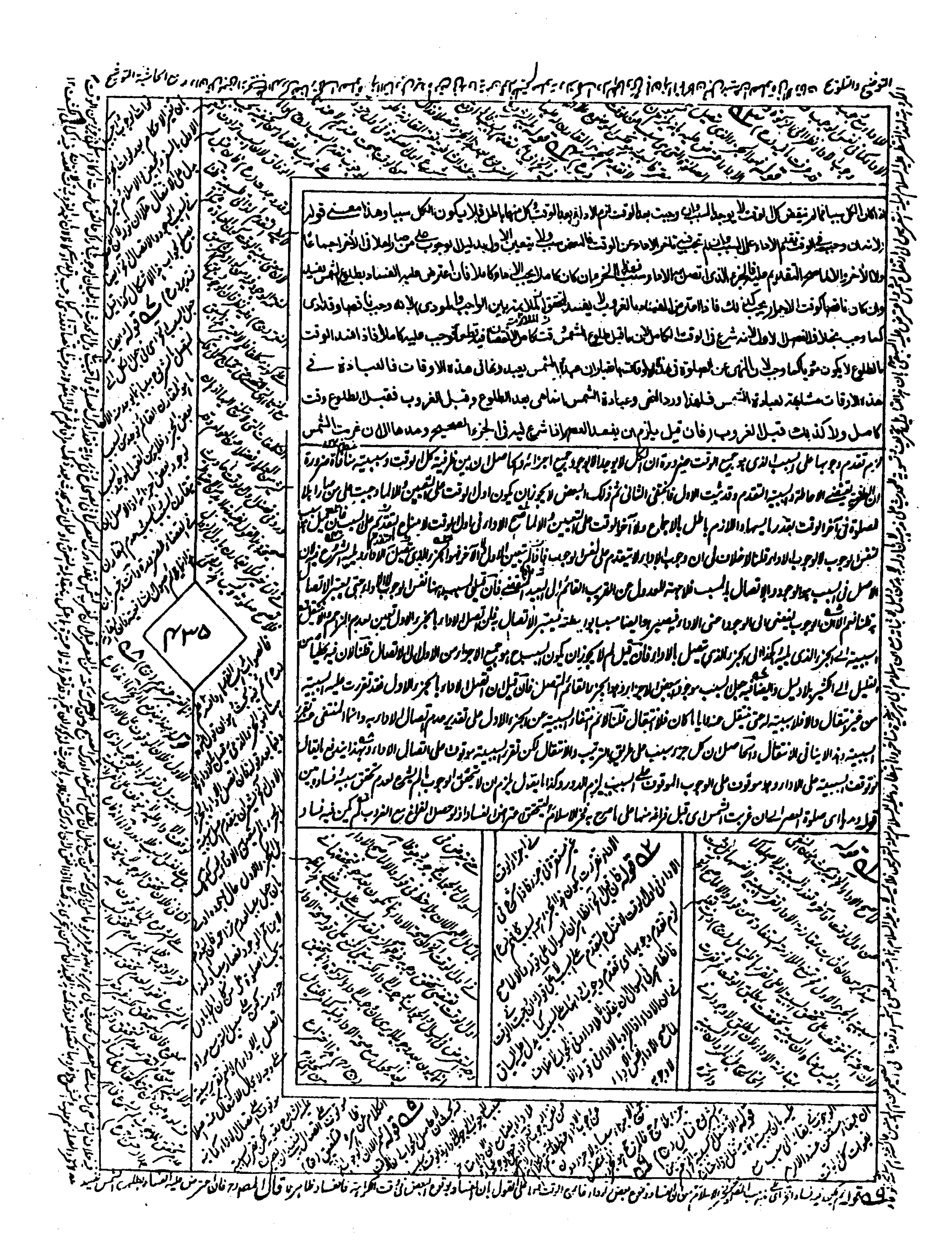
ولا اداء عليهم لعدم الخطاب اما في الاولين فلان خطاب من لا يفهم لغو واما في الاخيرين فلانهما مخاطبان بالصوم في ايام اخر

في ثبوت الصبي الى حين وانا الذاهبون الى الفرق فمنهم من اكتفى بالتمثيل ومنهم من حاول التحقيق فذهب صاحب الكشف الى ان نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني ووجوب الاداء عبارة عن اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود الخارجي ولا شك في تغايرهما ولهذا لا يتبدل ذلك التصور بتبدل الوجود الخارجي بالعدم بل يبقى على حاله وكذا في المالي اصل الوجوب لزوم مال متصور في الذمة ووجوب الاداء اخراجه من العدم الى الوجود الخارجي الا انه لما لم يمكن في وسعه ذلك اقيم مال آخر من جنسه مقامه في حق صحة الاداء والخروج عن العهدة وجعل كانه ذلك المال الواجب وهذا معنى قولهم الديون تقضى بامثالها لا باعيانها فظهر الفرق بين الفعل واداء الفعل هذا كلامه والظاهر ان اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني او المال المتصور مجرد عبارة اذ لا يصح ان يراد تصور من عليه الوجوب لجواز ان يكون غافلا كالنائم والصبي ولا التصور في الجملة اذ لا معنى لاشتغال ذمة النائم او الصبي بالصلوة او المال لوجوده في ذهن زيد مثلا ثم في تفسير وجوب الاداء بالاخراج من العدم الى الوجود تسامح والمراد لزوم الاخراج وذهب المص الى ان نفس الوجوب هو اشتغال الذمة بفعل او مال ووجوب الاداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به وتحقيقه ان للفعل معنى مصدريا وهو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر وهو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء وكذا في المالي لزوم المال وثبوته في الذمة نفس الوجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب اداء فالوجوب في كل منهما صفة لشيء آخر وهذا وجه افتراقهما في المعنى ثم انهما يفترقان في الوجود اما في البدني فكما في صلوة النائم والناسي وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلوة او الصوم لازم نظرا الى وجود السبب واهلية المحل وايقاعها من هؤلاء غير لازم لعدم الخطاب وقيام المانع واما في المالي فكما في الثمن اذا اشترى الرجل شيئا بثمن غير مشار اليه بالتعيين فانه يجب في الذمة ضرورة امتناع البيع بلا ثمن ولا يجب اداؤه الا بعد المطالبة هذا حاصل كلامه وفيه نظر لانه ان اريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة عقيب السبب لزوم وجودها من ذلك الشخص كالنائم والمريض مثلا فلزوم وقوع الفعل الاختياري من الشخص بدون لزوم ايقاعه اياه غير معقول بل لزوم الوقوع في تلك الحالة ليس بمشروع وبعدما لم يلزم الوقوع يلزم الايقاع وان اريد لزوم وجود تلك الحالة في الجملة فهذا ما ذهب اليه جمهور الشافعية من ان القضاء قد يكون بدون سابقة الوجوب على ذلك الشخص وانما يتوقف على سبق الوجوب في الجملة بان يلزم وقوع الفعل من شخص بايقاعه اياه فلم يثبت وجوب بدون وجوب الاداء وكان بينهما فرق تيسر التعبير عنه فان المعذور يلزمه حال قيام العذر ان يوقع الفعل بعد زوال العذر لو ادرك والمشتري يلزمه قبل المطالبة ان يؤدي الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع والاداء في الحال فلو قلنا ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل او اداء المال في زمان بعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا قوله والاداء عليهم لعدم الخطاب فان قيل فينبغي ان لا يكون صوم المريض والمسافر اداء للواجب واتيانا بالمامور به قلنا بعد شرع يتوجه الخطاب ويلزم الاداء كما في الواجب المخير على الراي الاصح من ان الواجب واحد لا على التعيين

٣٣٤

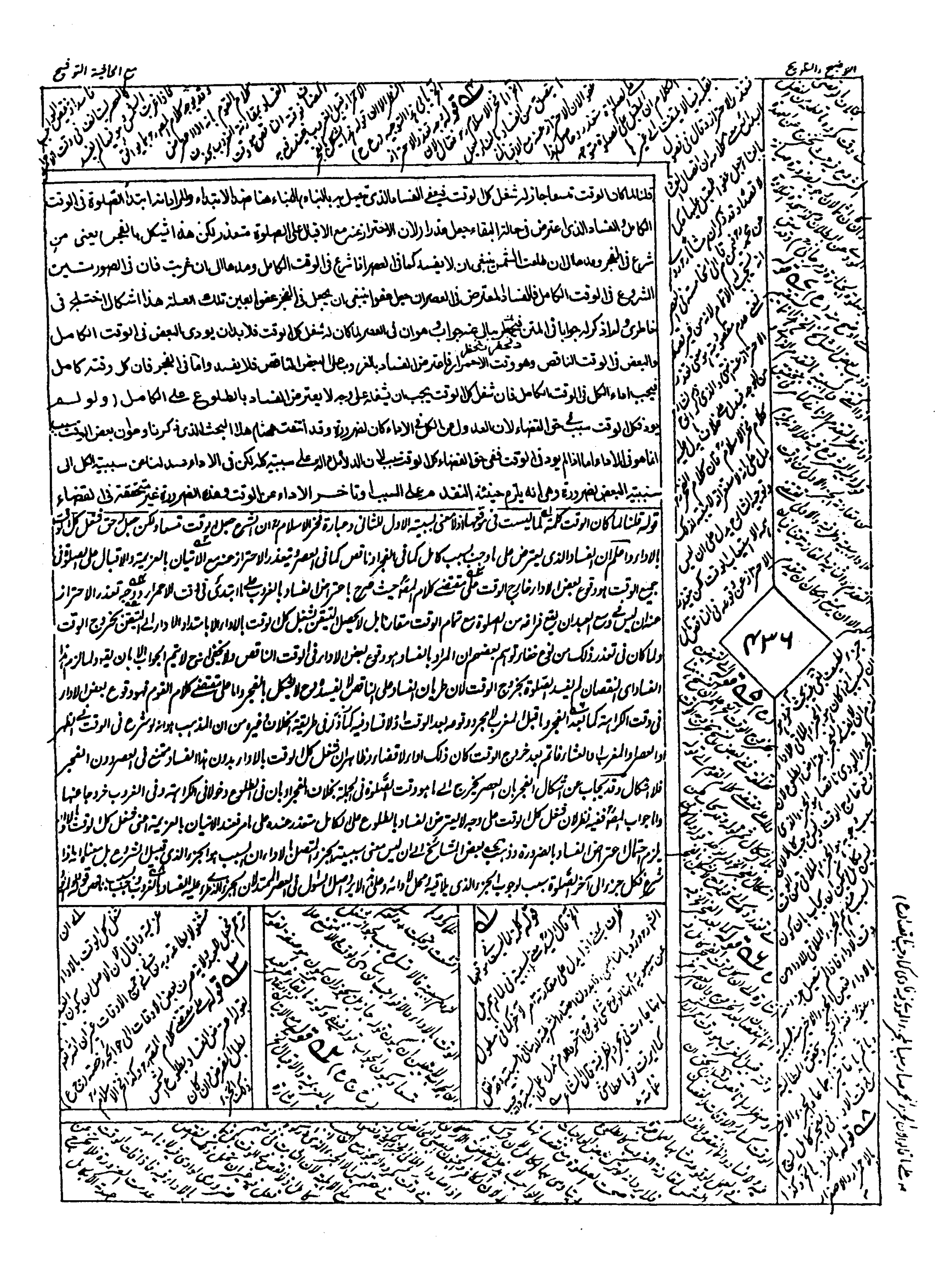
(ولابد للقضاء من وجوب الاصل فيكون نفس الوجوب ثابتا ويكون سببه اى سبب نفس الوجوب (شيئا غير الخطاب هو الوقت) لما ذكرنا من عدم الخطاب لانه لا شئ غير الوقت والخطاب يصلح للسببية فالسببية منحصرة فيهما اما لهذا او للاجماع فيلزم من نفي احدهما ثبوت الآخر ثم اعلم ان بعض العلماء لا يدركون الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء فيقولون ان الوجوب لا يتصور الا الى الفعل وهو الاداء فبالضرورة يكون نفس الوجوب هى نفس وجوب الاداء فلا يبقى فرق بينهما ولله در من ابدع الفرق بينهما وما ادق نظره وما امتن حكمته وتحقيق ذلك انه لما كان الوقت سببا لوجوب الصلوة كان معناه انه لما حضر وقت شريف كان للزمان يوجد فيه هيئة مخصوصة وضعت لعبادة الله تعالى وهى الصلوة فاذا وجد تلك الهيئة عقيب السبب هو نفس الوجوب ثم الاداء هو ايقاع تلك الهيئة فوجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة وذلك مبنى على الاول لان السبب اوجب وجود تلك الهيئة لما سبق بينهما فان المراد بالسبب الداعى ثم بواسطة هذا الوجوب يجب ايقاع تلك الهيئة فالوجوب الاول يتعلق بالهيئة وهى الهيئة والثانى بالاداء حتى لو كان السبب داعيا الى نفس الايقاع لا الى الهيئة الحاصلة بالايقاع فلزوم ذلك الايقاع يكون نفس الوجوب فاذا تصوره العقل لازم الوقوع لابد له من ايقاع فلزوم ايقاع الايقاع هو وجوب الاداء وقد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء كما فى المريض والمسافر فان لزوم وجود الحالة التى هى الصوم حاصل الا ان ذلك اللزوم باعتبار ان السبب داع اليه والمحل وهو المكلف صالح لهذا فلم يحصل ذلك اللزوم لما كان السبب سببا لكن لا يجب ايقاعه مع انه يجوز ان يكون واقعا واداء وكما فى البيع بثمن غير معين فالبيع سبب لملك المشترى المبيع فلا بد ان يملك البائع ثمنا على المشترى تحقيقا للمبادلة فهذا نفس الوجوب ثم لزوم اداء المال الواجب متفرع على الاول فهو وجوب الاداء فلما ذكر ان الوقت سبب لنفس الوجوب اراد ان يبين ان السبب ليس كل الوقت بل بعضه فقال (ثم اذا كان الوقت سببا وليس ذلك كله) اى السبب ليس كل الوقت لانه ان كان الكل سببا لا يخلو اما ان يجب الصلوة فى الوقت او بعده فان وجبت فى الوقت يلزم التقدم على السبب لانه

قوله ولابد للقضاء من وجوب الاصل لانه اتيان بمثل المامور به لا اداء فكفى نفس الوجوب على ما مر وبعضهم على ان القضاء مبنى على وجوب الاداء الا ان المطلوب قد يكون نفس الفعل فيما ثم تبرع ويتعذر الى القدرة بمعنى سلامة الاسباب والآلات وقد يكون ثبوت خلفه ويكفى فيه توهم ثبوت القدرة ففى مثل النائم يتحقق وجوب الاداء على ما يكون سببا لوجوب القضاء يتوهم ... الانتباه صرح بذلك فخر الاسلام فى شرح المبسوط قوله لما ذكرنا من عدم الخطاب تعليل لكون السبب غير الخطاب وقوله ولا شئ غير الوقت والخطاب تعليل لكونه هو الوقت يعنى ان السببية منحصرة فى الوقت والخطاب لانه لابد من سبب ولا شئ غيرهما يصلح للسببية بالانعقاد الاجماع على ان السبب هو الوقت او الخطاب فاذا انتفى الخطاب تعين الوقت للسببية وهو المطلوب وتقاعد ان يمنع عدم الخطاب وانما يلزم لو كان مخاطبا بان يفعل فى حالة النوم مثلا وليس كذلك بل هو مخاطب بان يفعل بعد الانتباه والمريض مخاطب بان يفعل فى الوقت او فى ايام اخر كما فى الواجب المخير ولهذا انهم جوزوا الخطاب المعدوم بناء على ان المطلوب صدور الفعل حالة الوجود حتى قال شمس الائمة من شرط وجوب الاداء القدرة التى بها يتمكن المامور من الاداء الا انه لا يشترط وجودها عند الامر بل عند الاداء فان النبى عليه السلام كان مبعوثا الى الناس كافة وصح امره فى حق من وجد بعده ويلزمهم الاداء بشرط ان يبلغهم ويتمكنوا من الاداء وقد يصرح بذلك كالمريض يؤمر بقتال المشركين اذا برأ قال الله تعالى فاذا اطمأننتم فاقيموا الصلوة اى اذا امنتم من الخوف فصلوا بلا ايماء قوله فان المراد بالسبب الداعى لا الموجد المؤثر فى حصول الشئ حتى يمنع صلاحية الوقت للسببية قوله حتى لو كان السبب داعيا يعنى ان الوجوب هو لزوم ما كان السبب داعيا اليه ووجوب الاداء لزوم ايقاعه سواء كان ذلك الشئ الذى يدعو اليه السبب ايقاعا او غير ايقاع حتى لو كان ايقاعا فنفس الوجوب هو لزوم الايقاع ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع الايقاع وفى هذا دفع لما يقال ان الواجب انما يكون الفعل بمعنى الايقاع فيكون لزوم الايقاع نفس الوجوب لا وجوب الاداء قوله ثم اذا كان الوقت لا خفاء فى ان الشرط هو الجزء الاول من الوقت والظرف هو مطلق الوقت حتى يقع اداء فى اى جزء من اجزاء الوقت وقع على ما هو الصحيح من المذهب بدليل انه يؤدى بنية الفرض والاداء ولا يقضى بالتاخير من اول الوقت واما السبب فكل الوقت ان خرج الفرض عن وقته على ما سياتى والا فالبعض لو كان هو الكل لزم تقدم المسبب على السبب ووجوب الاداء بعد وقته وكلاهما باطل بالضرورة اما الزوم فلان الامر بين ان الصلوة ان وجبت بعد الوقت فهو الامر الثانى فهذا ظاهر وان وجبت فى الوقت



لان الكل سببا فاذا نقض كل الوقت لا يوجد السبب وقد وجبت بعد الوقت ثم الاداء بعد الوقت كله باطل فلا يكون الكل سببا وهذا معنى قوله
الا انه ان وجب في الوقت تقديم الاداء على السبب فان لم يجب فينبغي تأخير الاداء عن الوقت فالبعض سبب ولا يتعين الا بدليل الوجوب على من صار اهلا في الاخر اجماعا
ولا الاخر الا لما صح التقديم عليه فالجزء الذي يتصل به الاداء وسببا للحرمان كان كاملا يجب الاداء كاملا فان اعترض عليه الفساد بطلوع الشمس يفسد
وان كان ناقصا كوقت الاحمرار يجب كذلك فاذا اعترض الفساد بالغروب لا يفسد لتحقق الملائمة بين الواجب والمؤدى لانه وجب ناقصا وقد ادى
كما وجب بخلاف الفصل الاول لانه شرع في الوقت الكامل لان ما قبل طلوع الشمس وقت كامل لا نقصان فيه فاذا طلع فقد وجب عليه كاملا فاذا افسد الوقت
بالطلوع لا يكون مؤديا كما وجب لا يقال النهي عن الصلوة في هذه الاوقات باعتبار ان عبدة الشمس يعبدونها في هذه الاوقات فالعبادة في
هذه الاوقات مشابهة لعبادة الشمس فلهذا ورد النهي وعبادة الشمس انما هي بعد الطلوع وقبل الغروب فقبل الطلوع وقت
كامل ولا كذلك قبل الغروب فان قيل يلزم ان يفسد العصر اذا شرع فيه في الجزء الصحيح ومدها الى ان غربت الشمس

لزم تقدم وجوبها على السبب الذي هو جميع الوقت ضرورة ان الكل لا يوجد الا بوجود جميع اجزائه وحاصله ان بين ظرفية كل الوقت وسببيته منافاة ضرورة
ان الظرفية تقتضي المقارنة والسببية التقدم وقد ثبت الاول فانتفى الثاني ثم ذلك البعض لا يجوز ان يكون اول الوقت على التعيين والا لما وجبت على من صار اهلا
للصلوة في آخر الوقت بقدر ما يسعها واللازم باطل بالاجماع ولا آخر الوقت على التعيين والا لما صح الاداء في اول الوقت لامتناع التقدم على السبب فتعين ان يكون السبب
نفس الوجوب لا وجوب الاداء قلنا لا خلاف في ان وجوب الاداء لا يتقدم على نفس الوجوب فاذا تعين الاول فالاخر فهو الجزء الذي يتعين الاداء فيه شرعا فان
الاصل في السبب هو الوجود والاتصال بالمسبب فلا جهة للعدول عن القريب القائم الى البعيد المنقضي فان قيل السبب ههنا نفس الوجوب لا الاداء حتى يعتبر الاتصال
قلنا نعم الا ان الوجوب يفضي الى الوجود اعني الاداء فيصير هو ايضا سببا بواسطته فيعتبر الاتصال به فلو اتصل الاداء بالجزء الاول تعين لعدم المزاحم والا انتقل
السببية الى الجزء الذي يليه وهكذا الى الجزء الذي يتصل بالاداء فان قيل لم لا يجوز ان يكون السبب هو جميع الاجزاء من الاول الى الاتصال قلنا لان فيه تخطيا
من القليل الى الكثير بلا دليل والبعضية حاصلة لان السبب موجود في بعض الاجزاء وهو الجزء القائم المتصل فان قيل ان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقررت عليه السببية
من غير انتقال والا فلا سببية له حتى ينتقل عنه الى ما كان فلا انتقال قلنا لا نم انتفاء السببية عن الجزء الاول على تقدير عدم اتصال الاداء به وانما المنتفي تقرر
السببية وهذا هو المعنى بالانتقال والحاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتيب والانتقال لكن تقرر السببية موقوف على اتصال الاداء وبهذا يندفع ما يقال
لو توقف السببية على الاداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السبب لزم الدور وكذا ما يقال يلزم ان لا يتحقق الوجوب قبل الشروع لعدم تحقق سببه فساده بين
قوله ومدها اي صلوة العصر الى ان غربت الشمس اي قبل فراغه منها على ما صرح به فخر الاسلام ليتحقق اعتراض الفساد اذ لو حصل الفراغ مع الغروب لم يكن فيه فساد



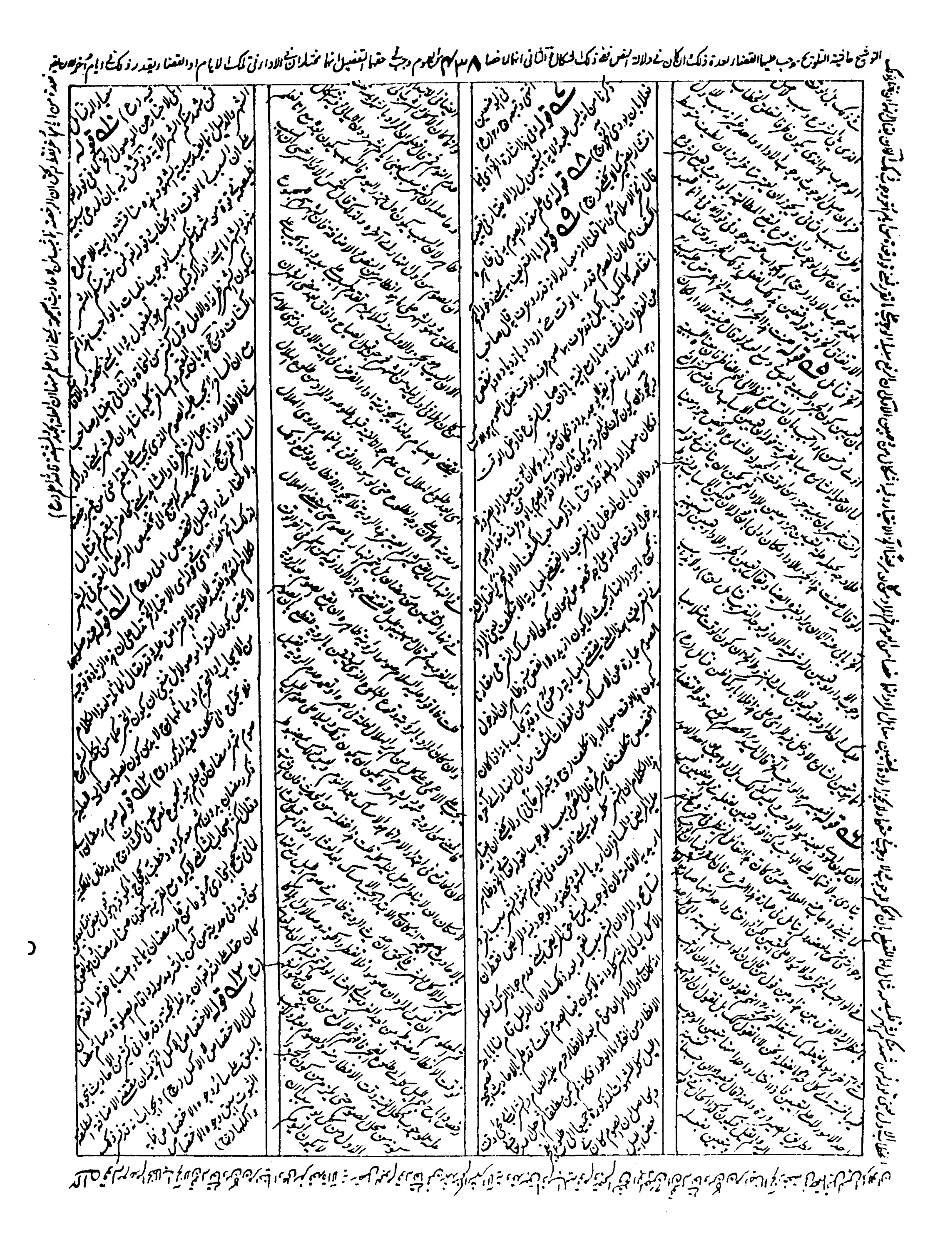
قلنا لما كان الوقت متسعا جاز له شغل كل الوقت فيعفى الفساد الذي يتصل به بالبناء والبناء هنا ضد الابتداء والمراد انه ابتدأ الصلوة في الوقت الكامل والفساد الذي اعترض في حالة البقاء جعل عفوا لان الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلوة متعذر لكن هذا يشكل بالفجر يعني من شرع في الفجر ومدها الى ان طلعت الشمس ينبغي ان لا يفسد كما في العصر اذا شرع في الوقت الكامل ومدها الى ان غربت فان في الصورتين الشروع في الوقت الكامل فالفساد المعترض في العصر ان جعل عفوا ينبغي ان يجعل في الفجر عفوا لعين تلك العلة هذا اشكال اختلج في خاطري ولم اذكر له جوابا في المتن فيتحمل ببالي عن جواب هو ان في العصر لما كان له شغل كل الوقت فلا بد ان يؤدي البعض في الوقت الكامل والبعض في الوقت الناقص وهو وقت الاحمرار فاعترض الفساد بالغروب وجعل البعض الناقص فلا يفسد واما في الفجر فان كل وقته كامل فيجب اداء الكل في الوقت الكامل فان شغل كل الوقت يجب ان يشغله على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل (ولو لم يوجد فكل الوقت سبب في حق القضاء لان العدول عن الكل في الاداء كان لضرورة وقد انتفت ههنا هذا البحث الذي ذكرنا وهو ان بعض الوقت سبب انما هو في الاداء واما اذا لم يؤد في الوقت ففي حق القضاء كل الوقت سبب لان الدليل الدال على سببية كله لكن في الاداء صدنا عن سببية الكل الى سببية البعض لضرورة وهي انه يلزم حينئذ التقدم على السبب وتاخير الاداء عن الوقت وهذه الضرورة غير متحققة في القضاء

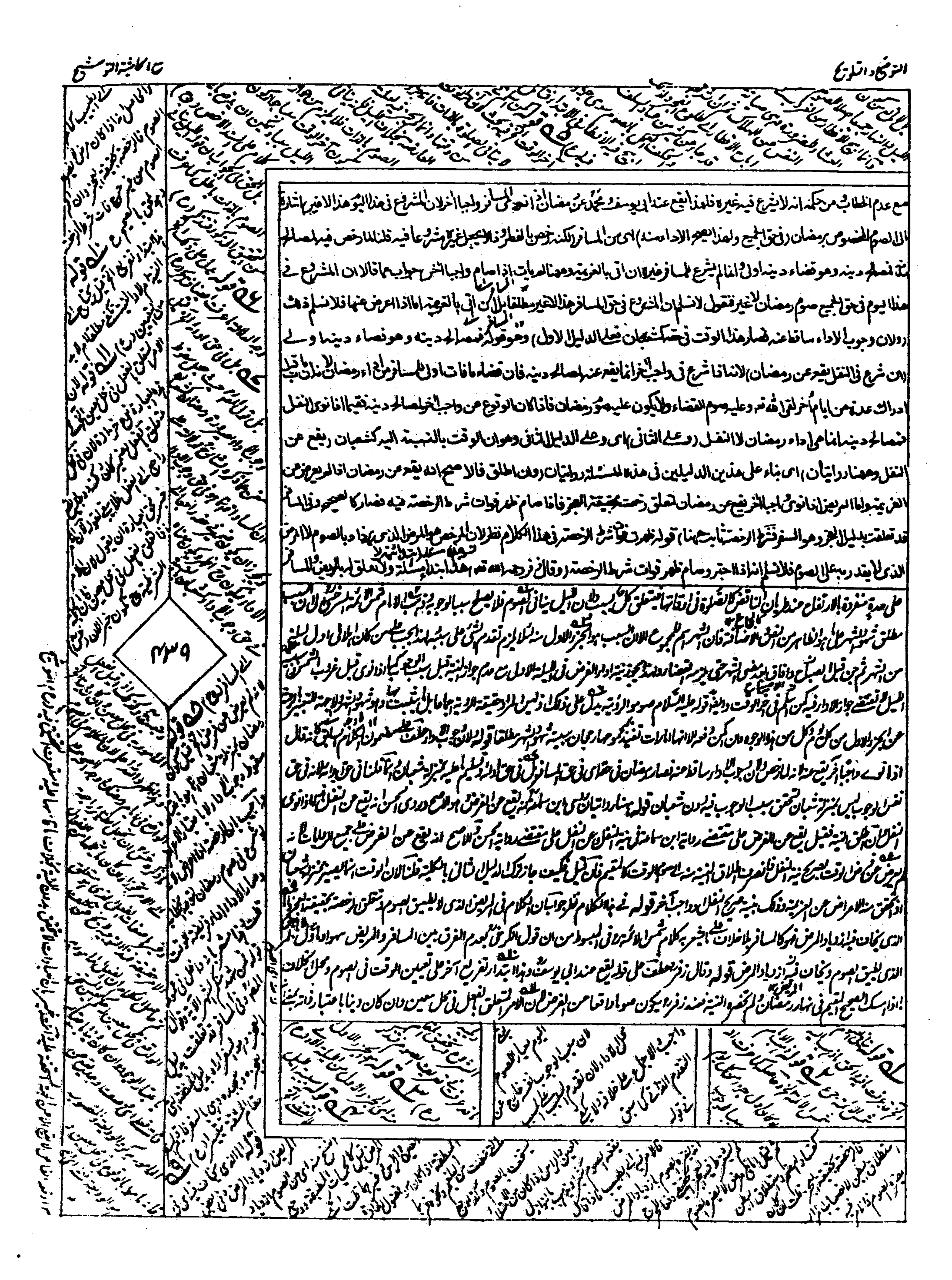
قوله قلنا لما كان الوقت كلمة لما ليست في موقعها اذ لا معنى لسببية الاول للثاني وعبارة فخر الاسلام ان الشرع جعل له حق شغل كل الوقت بالاداء واعلم ان الفساد الذي يعترض على اداء سبب كامل كما في الفجر او ناقص كما في العصر ويتعذر الاحتراز عنه مع الاتيان بالعزيمة والاقبال على الصلوة في جميع الوقت هو وقوع البعض الاداء خارج الوقت على مقتضى كلام المصنف حيث صرح باعتراض الفساد بالغروب ابتداء في وقت الاحمرار ووجه تعذر الاحتراز عنه ان ليس في وسع العبد ان يقع فراغه من الصلوة مع تمام الوقت متقارنا بل لا يحصل اليقين بشغل كل الوقت بالاداء الا باستداد الاداء الى اليقين بخروج الوقت ولما كان في تعذر ذلك من نوع خفاء توهم بعضهم ان المراد بالفساد هو وقوع البعض الاداء في الوقت الناقص ولا يخفى انه لا يتم الجواب الا بان يقال لما لزم هذا الفساد اي النقصان لم يفسد الصلوة بخروج الوقت لان طريان الفساد على الناقص لا يفسد ثم لا يشكل بالفجر واما على مقتضى كلام القوم فهو وقوع بعض الاداء في وقت الكراهة كما بعد الفجر وقبل المغرب لا مجرد وقوعه بعد الوقت اذ لا فساد فيه كما ذكر في طريقة الخلاف وغيره من ان المذهب هو انه لو شرع في الوقت في الظهر او العصر او المغرب والعشاء فاتم بعد خروج الوقت كان ذلك اداء لا قضاء وظاهر ان شغل كل الوقت بالاداء بدون هذا الفساد ممتنع في العصر دون الفجر فلا اشكال وقد يجاب عن اشكال الفجر بان العصر يخرج الى ما هو وقت الصلوة في الجملة بخلاف الفجر او بان في الطلوع دخولا في الكراهة وفي الغروب خروجا عنها واما جواب المصنف ففيه نظر لان شغل كل الوقت على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل متعذر جدا على ما مر فعند الاتيان بالعزيمة اعني شغل كل الوقت بالاداء يلزم احتمال اعتراض الفساد بالضرورة وذهب بعض المشائخ الى ان ليس معنى سببية الجزء المتصل بالاداء ان السبب هو الجزء الذي قبيل الشروع بل معناه انه اذا شرع فكل جزء الى آخر الصلوة سبب لوجوب الجزء الذي يلاقيه ومحل لادائه

(فوجب القضاء بصفة الكمال) اي لا نقول انما الوجوب في الوقت انتقلت السببية من اول الوقت الى آخره فاستقر السببية عليه في حق القضاء حتى يجب عليه القضاء ناقصا في العصر فيجوز القضاء في وقت الغروب بل نقول الكل سبب للقضاء فيجب كاملا (ثم وجوب الاداء لو ثبت آخر الوقت اذ هو هنا توجه الخطاب حقيقة لانه الآن يأثم بالترك لا قبله حتى لو مات في الوقت لا شيء عليه (ومن حكم هذا القسم ان الوقت لما لم يكن متعينا شرعا والاختيار الى العبد لم يتعين بتعيينه نصا اذ ليس له وضع الشرائع وانما له الارتفاق فعلا فيتعين فعلا كالخيار في الكفارات) وهذا انه اذا كان الوقت متسعا شرع فيه غير هذا الواجب فلا بد من تعيين النية ولا يسقط التعيين اذا ضاق الوقت بحيث لا يسع الا هذا الواجب) هذا جواب اشكال وهو ان التعيين انما وجب لاتساع الوقت فاذا ضاق الوقت ينبغي ان يسقط التعيين فقال (لان ما ثبت حكما اصليا) وهو وجوب التعيين بالنية وقوله حكما منصوب على الحال (بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد واما القسم الثاني) وهو ان يكون الوقت مساويا للواجب يكون سببا للوجوب (فوقت الصوم وهو رمضان) اي نهار رمضان (شرط للاداء ومعيار للمؤدى لانه قد رو عرف به) فان الصوم مقدر بالوقت وهذا ظاهر ومعروف بالوقت فانه الامساك عن المفطرات الثلث من الصبح الى الغروب مع النية فالوقت داخل في تعريف الصوم (وسبب للوجوب لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومثل هذا الكلام للتعليل ونظائره كثيرة) فانه اذا كان الشيء خبرا لاسم الموصول فان الصلة علة للخبر وقد ذكر غير مرة انه اذا حكم على المشتق فان المشتق منه علة وههنا كذلك لان قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر معناه شاهد الشهر فالشهر علة واضافة الصوم اليه للكرد به ولصحة الاداء في المسافر

قوله فالسبب كل الوقت حتى في حق القضاء في حق الاداء السبب هو الجزء الاخير لا الكل ثم قوله فوجب القضاء بصفة الكمال حتى لا يجوز قضاء العصر الفائت بحيث لا يقع شيء منه في وقت الكراهة فان قيل السبب هو كل الوقت ناقص بنقصان بعضه فينبغي ان يجوز ذلك قلنا انما صار دينا في الذمة ثبت بصفة الكمال لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه تشبها بالكفرة فاذا مضى خاليا عن الفعل زالت كلية وبقيت سببية فكان الوجوب ثابتا بالسبب الكامل فلهذا يجب القضاء كاملا على من صار اهلا في آخر الوقت كذا ذكره شمس الائمة وقد يجاب بان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحا للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد قوله ثم وجوب الاداء ثبت آخر الوقت وانما اذا تضيق عليه الوجوب بحيث لا ينفصل عنه جزء من الوقت اذ يأثم بالتاخير عن ذلك الوقت لا يقال فالمؤدي في اول الوقت لا يكون اداء واتيانا بالاداء والواجب لانا نقول بعد الشروع يجب الاداء ويتوجه الخطاب قوله ومن حكم هذا القسم وهو ما يكون الوقت فاضلا عن الواجب ويسمى الواجب الموسع ان لا تعيين لبعض اجزاء الوقت بتعيين العبد نصا بان يقول عينت هذا الجزء للسببية ولا قصدا بان ينوي ذلك هذا الحكم بالطريق الاول وذلك لان تعيين الاسباب الشرعية من وضع الشرائع وليس للعبد ذلك وانما للعبد الارتفاق فعلا اي اختيار الفعل فيه رفق وليس له تعيين جزء اذ ليس له الا تيسير الاداء بل الاختيار في تعيينه فعلا بان يؤدي الصلوة في جزء فيتعين بذلك الفعل ذلك الجزء وقتا للفعل كما في خصال الكفارة فان الواجب احد الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام لا تعيين شيء منها بتعيين المكلف قصدا ولا يختار فيما شاء فيتعين بفعله هو الواجب بالنسبة اليه وفي هذا اشارة الى ما هو المختار من ان الواجب في الموسع هو الاداء في جزء من الوقت وتعيين بفعله وفي المخير هو احد الامور وتعيين بفعله لا كما قال في الموسع انه يجب في اول الوقت وفي الآخر قضاء او يجب في الآخر وفي الاول نفل يسقط القضاء وفي المخير ان الواجب هو الجميع ويسقط بفعل واحد او الواجب بالنسبة الى كل واحد شيء آخر هو ما يفعله او الواجب واحد معين لكنه يسقط به وبالآخر قوله الاداء الصوم قدر بالوقت لهذا يزداد بازدياده وينتقص بانتقاصه وعرف به اي علم مقدار الصوم بحيث يعلم مقداره بالاوزان بالمعيار والتعريف بمعنى قوله في تعريف الصوم على ما ذهب اليه البعض فلا دخل في المعيارية الا بتكلف قوله ومثل هذا الكلام للتعليل اي الاخبار عن الموصول بشرطية الصلة للجزء مشعر بعليته ولهذا كذلك بخلاف قولنا الذي في الدار رجل عالم على ان الاظهر ان من ههنا شرطية فتكون على السببية ادل قوله والنسبة الصوم الى الشهر كقولنا صوم رمضان والاصل في الاضافة الاختصاص والكمل وهو ان يكون ثابتا به لان معنى الثبوت السبب سابق على سائر وجوه الاختصاص لان وجود الفعل ينبغي ان يكون ثابتا بالوقت لتوقفه على اختيار العبد تقديم الوجوب الذي هو وجود شرعي وهو الوجود الحسي مقامه قوله لصحة الاداء فيه يعني ان السبب الوقت وان الخطاب للاجماع او لعدم الخلاف فيه بخلاف صحة صوم المسافر والمريض في الشهر وعدم الخطاب في حقهما فتعين الوقت ثم المختار عند الاكثرين ان الجزء الاول من كل يوم سبب لان كل يوم صوم

28

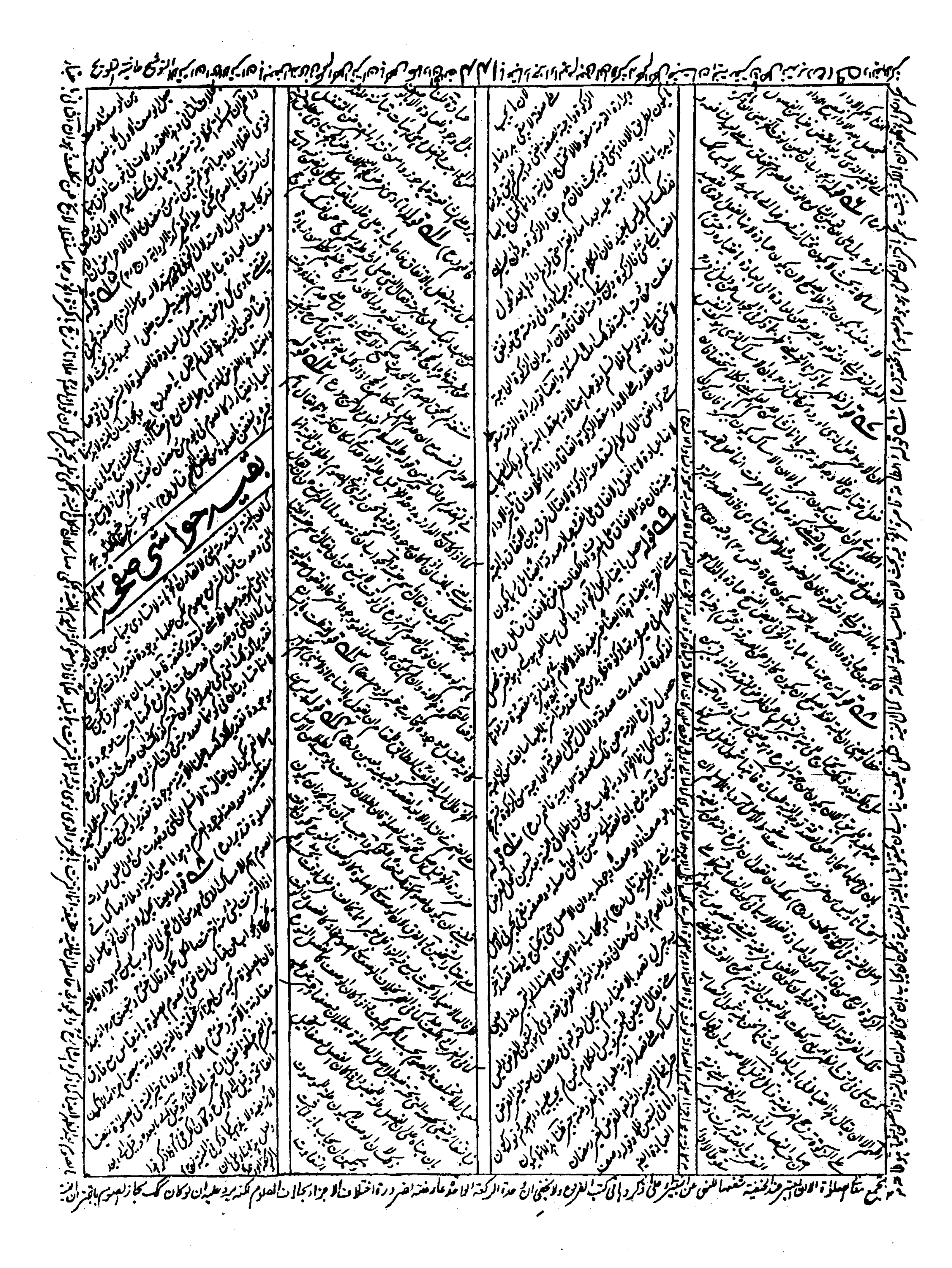




مع عدم الخطاب من حكمه انه لا يشرع فيه غيره فلهذا يقع عند ابي يوسف ومحمد عن رمضان اذا نوى المسافر واجبا آخر لان المشروع في هذا اليوم هذا الامر اشارة الى الصوم المخصوص برمضان (في حق الجميع ولهذا يصح الاداء منه) اي من المسافر (لكنه رخص بالفطر وبالتعجيل غير مشروعا فيه قلنا لما رخص فيه لمصالح بدنه فمصالح دينه وهو قضاء دينه اولى وانما لم يشرع للمسافر غيره لانه ان اتى بالعزيمة وهنا العزيمة اذا صام واجبا آخر جوابه عما قالا ان المشروع في هذا اليوم في حق الجميع صوم رمضان لا غير فنقول لا نسلم ان المشروع في حق المسافر هذا لا غير مطلقا بل ان اتى بالعزيمة اما اذا اعرض عنها فلا نسلم ذلك ولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار هذا الوقت في حقه كشعبان فعلى الدليل الاول) وهو قوله فمصالح دينه وهو قضاء دينه اولى (ان شرع في النفل يقع عن رمضان) لانه انما شرع في واجب آخر انما يقع عنه لمصالح دينه فان قضاء ما فات اولى للمسافر من اداء رمضان لانه ان مات قبل ادراك عدة من ايام اخر لقي الله تعالى وعليه صوم القضاء ولا يكون عليه صوم رمضان فاذا كان الوقوع عن واجب آخر لمصالح دينه فقيما اذا نوى النفل فمصالح دينه انما هي اداء رمضان لا النفل (وعلى الثاني) اي وعلى الدليل الثاني وهو ان الوقت بالنسبة اليه كشعبان (يقع عن النفل وههنا روايتان) اي بناء على هذين الدليلين في هذه المسئلة روايتان (وان اطلق فالاصح انه يقع عن رمضان اما المريض فمن الناس من يسوي المريض اذا نوى واجبا آخر يقع عن رمضان لتعلق رخصته بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة فيه فصار كالصحيح وفي المسافر قد تعلقت بدليل العجز وهو السفر فشرط الرخصة ثابت ههنا) قوله ظهر فوات شرط الرخصة في هذا الكلام نظر لان المرخص هو المرض الذي يضر بالصوم لا المرض الذي لا يقدر معه على الصوم فلا نسلم انه اذا صام ظهر فوات شرط الرخصة (وقال فخر الاسلام رحمه الله تعالى هذا ابتداء مسئلة ولا تعلق له بالمريض والمسافر

وهي انه لما صار الوقت متعينا له فكل امساك يقع فيه يكون مستحقا على الفاعل اي يكون حقا مستحقا لله تعالى على الفاعل كالاجير الخاص فان منافعه حق للمستاجر فيقع عن الفرض وان لم ينو كمن عليه كل النصاب من الفقير بغير النية قلنا هذا يكون جبرا والشرع عين الامساك الذي هو قربة لهذا اي لصوم رمضان ولا قربة بدون القصد وقال الشافعي لما كان منافعه على ملكه لان منافعه صار حقا لله تعالى جبرا لابد من التعيين لئلا يصير جبرا في صفة العبادة قلنا نعم لكن الاطلاق في المتعين تعيين هذا قول ابي حنيفة وصاحبيه اي تسليم دليل المعلل مع بقاء الخلاف على ما يأتي ان شاء الله تعالى تحصيله انا نسلم ان التعيين واجب لكنا نقول الاطلاق في المتعين تعيين فانه اذا كان في الدار زيد وحده فقال يا انسان فالمراد به زيد ولا يعتبر الخطأ في الوصف بان نوى النفل او واجبا آخر وهو صحيح مقيم لان الوصف لما لم يكن مشروعا بطل وبقي الاطلاق وهو تعيين وقال اي الشافعي رحمه الله لما وجب التعيين وجب من اوله الى آخره لان كل جزء يفتقر الى النية فاذا عدمت في البعض فسد ذلك

يجب عليه ايجاده لكنه اخذ حكم المعين المستحق باعتبار الوجود فعلى اي وصف وجد يقع عن المامور به كرد الوديعة والمغصوب وهذا كما اذا استاجر خياطا ليخيط الثوب كان فعله واقعا عن ما استحق عليه سواء قصد به التبرع او الاداء او واجبا عليه بالعقد وقيد الاجير بالخاص لان المستحق في الاجير المشترك هو الوصف الذي يحدث في الثوب لا منافع الاجير وكما اذا وهب كل النصاب من الفقير بغير نية الزكوة فانه يخرج عن العهدة فان قيل اعطاء مائتي درهم الى الفقير بنية الزكوة لا يصح عند زفر فكيف الهبة قلنا المراد الهبة متفرقة او الفقير المديون او الكلام الزامي وتحقيق الجواب ان تعيين الوقت للصوم لا يجوز ان يكون استحقاقا لمنافع العبد بسائر الاشياء عليه لانه ح يكون جبرا لعدم اختيار العبد في صرفها فلا تصلح عبادة وقربة لانها الفعل الذي يقصد به العبد التقرب الى الله تعالى ويصير فرضا عن العادة الى العبادة باختياره فان قيل فما معنى تعيين الشرع امساك العبد في هذا الوقت للصوم رمضان قلنا معناه انه عين امساكه الذي يكون قربة لان يكون صوم رمضان لا صوما آخر ولا امساك بصفة القربة لا يتحقق بدون النية اذ لا قربة بدون القصد فان قيل فاذا كانت المنافع على ملك العبد غير مستحقة عليه فلم لم يجز صرفها الى صوم آخر قلنا لعدم مشروعية صوم آخر في ذلك الوقت كما في الليل مع القطع بانه لا استحقاق فيه اصلا فظهر بما ذكرنا ان الاعتراض بان الامساك اختياري لا جبري ناشئ من عدم تحقيق معنى الكلام واما هبة النصاب فانما صارت زكوة من جهة انها عبادة تصلح ان تكون مجازا عن الصدقة بناء على ان المبتغى بها وجه الله تعالى لا العوض من الفقير وذكر شمس الائمة رح ان معنى القصد حصل باعتبار المحل ومعنى القربة بجانب المحل لحصول الثواب بمجرد الهبة من الفقير ولهذا لا يملك الرجوع قوله وقال الشافعي رح لما كانت منافع العبد على ملكه من غير ان تصير مستحقة لله تعالى على العبد لزمه تعيين نية الفرض لئلا يلزم الجبر في صفة العبادة بان يكون امساكه على قصد القربة للعبادة المفروضة من غير اختيار العبد او الى تحقيق ذلك ان وصف العبادة الية عبادة ولهذا يختلف ثوابها فكما لابد لصيرورة الفعل قربة من النية كذلك لابد لصيرورة القربة فرضا من نيتها احترازا عن الجبر وتعيين المحل لا يكفي للتمييز لانتفاء الجبر واثبات القصد واما تأدي فرض الحج بدون التعيين فانما ثبت على خلاف القياس فعلى هذا لا يتادى فرض الصوم بنية التطوع او واجب آخر او مطلق النية ولو في الصحيح المقيم والجواب انا نسلم وجوب التعيين الا انا لا نسلم انه لا يحصل التعيين باطلاق النية فان الاطلاق في المتعين تعيين كما اذا كان في الدار زيد وحده قلت يا انسان تعيين هو لاحضاره وطلب الاقبال فكذا هنا لما لم يشرع في الوقت الا الصوم الفرض فنية مطلق الصوم تعيين هو لايجاده وطلب الحصول فان قيل سلمنا ذلك في اطلاق النية لكن ينبغي ان لا يحصل بالخطاء في الوصف بان نوى النفل او واجبا آخر قلنا الا انه لغا نية اسم عمرو قلنا لما نوى الاصل والوصف والوقت قابل للاصل دون الوصف وليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل بل بالعكس اقتصر البطلان على الوصف وبقي اطلاق اصل الصوم فان قيل الوصف هنا لازم ضرورة ان الصوم لا يوجد بدون الوصف ولم يوجد شيء هنا سوى النفل فبطلانه يقتضي بطلان الاصل ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم بل الاصل والوصف وان تغايرا بحسب المفهوم فهما واحد بحسب الوجود فبطلان احدهما بطلان الآخر قلت اللازم احد الاوصاف لا على التعيين فبطلان وصف معين لا يوجب انتفاء الاصل لجواز ان يوجد مع وصف آخر كالفرض هنا ثم انها اوصاف راجعة الى اعتبار الشارع فلان يحكم ببطلان الوصف بمعنى انتفاء وصف النفلية عن الصوم لا بمعنى انه ينتفي الشيء الذي هو نفل ليكون ذلك نفيا للصوم فان قلت نية النفل اعراض عن الفرض لما بينهما من المنافاة فيصير بمنزلة ترك النية قلت الاعراض انما ثبت في ضمن نية النفل وقد لغت فيلغو ما في ضمنها وقد يجاب بان اصل الاستحقاق



يفسد الكل لعدم التجزي) اى لعدم تجزى الصوم صحة وفسادا فانه اذا فسد الجزء الاول من الصوم شاع وفسد الكل بو النية المعترضة لا تقبل التقدم قلنا ما هو بالنية المنفصلة عن الكل بل لان يوصله المتصلة بالبعض اولى) جواب عن قوله ان النية المعترضة لا تقبل التقدم واصله او لا ان الاستناد وهو ان يثبت الحكم فى الزمان المتاخر ويرجع القهقرى حتى يحكم بثبوته فى الزمان المتقدم كالمغصوب فانه يملكه الغاصب باداء الضمان مستندا الى وقت الغصب حتى اذا استولد الغاصب المغصوبة فهلكت فادى الضمان يثبت النسب من الغاصب فالشافعى يقول اذا اعترضت النية فى النهار لا يمكن تقدمها الى الفجر بطريق الاستناد لان الاستناد انما يمكن فى الامور الثابتة شرعا كالملك ونحوه اما فى الامور الحسية والفعلية فلا يمكن الاستناد وههنا صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهى مرجدانى فاذا كان حاصلا فى وقت لا يكون حاصلا قبل ذلك الوقت الا ترى انها لا تستند اذا اعترضت النية بعد الزوال وكما فى صوم القضاء فاذا لم تستند بقى البعض بلا نية فنجيب بانا لا نقول ان النية المعترضة تثبت فى زمان المتقدم بطريق الاستناد بل نقول ولكنا ان النية فى زمان المتقدم محققة تقديرا فان الاصل هو مقارنة العمل بالنية فاذا نوى فى اول الليل جعلها الشرع مقارنة للعمل تقديرا فكذا ههنا واذا كان الاكثر مقرونا بالنية وللاكثر حكم الكل يكون الكل مقارنا بالنية تقديرا فلهذا قال رو يكون تقديرية لا مستندة) والطاعة قاصرة فى اول النهار فيكفيها النية التقديرية) فلا نقول ان الجزء الاول من الصوم اذا خلا من النية فسد ويشيع ذلك الفساد ولا يعود صحيحا باعتراض النية بل نقول ان الجزء الاول لم يفسد بل حاله موقوفة فان وجدت النية فى الاكثر علم ان النية التقديرية كانت موجودة فى الاول والنية التقديرية كافية فى الجزء الاول لقصور العبادة فيه وان لم توجد فى الاكثر علم ان النية التقديرية لم تكن موجودة فى الاول (على انا نرجح بالكثرة لان للاكثر حكم الكل وهذا الترجيح الذى بالذات اولى من ترجيحه بالوصف على ما ياتى فى باب الترجيح انشاء الله تعالى

انا لا نسلم ان وصف العبادة يكون بقصد العبد بل هو الزام من الله تعالى فان الفرض اسم لما الزمنا الله تعالى اياه وثبت ذلك بطريق قطعى بخلاف اصل العبادة فانه اسم لما يحصل على سبيل الاخلاص لله تعالى وذلك بالنية بان يقصد بقلبه توجيه فعله الى الله تعالى وحده فاذا وجد الامساك المقرون بالنية كان عبادة ثم اتصافه بصفة الفرضية لا يكون بفعل العبد بل بوجود الالزام من الله تعالى فنية النفل ووجوب آخر لا يسقط الفرضية الثابتة فى نفس الامر والا لزم فظن ان اللازم ليس بلازم كالمولود والثانى بالاخوة وان ظن الناس انه ليس بابن بنا على ان امه لم تلد مولودا آخر قلنا فاسدا قوله فيفسد الكل لعدم التجزى لا يقال صح البعض فيصح الكل لعدم التجزى لانا نقول اى صحة وجودى فيفتقر الى صحة جميع الاجزاء بخلاف الفساد ولهذا ترجيح الفساد فى باب العبادات احوط قوله النية المعترضة فان قيل قرآن النية بجميع الاجزاء متعذر باول الاجزاء متيسر فلا بد من التقديم عليه بان يعزم فى الليل ان يمسك لله تعالى من الفجر الى الغروب ولا يطرا عليه عزم على الترك فيعتبر ذلك كالنية فى اول الصلوة تجعل باقية الى آخرها واما النية المتقدمة فى خلال الصوم فلا تقبل التقديم على ما مضى من الامساكات لان الشئ انما يعتبر حكما اذا تصور حقيقة كالنية فى خلال الصلوة لا تعتبر متقدمة وحاصل الجواب انا لا نجعل النية المتاخرة متقدمة بل نجعل النية المعدومة فى الزمان المتقدم المقارنة لبعض اجزاء اليوم متحققة تقديرا كما ان النية المتقدمة التى لا تقارن شيئا من اجزاء اليوم تعتبر مقارنة لها تقديرا للاضطرار فيها لما صح الصوم بالنية المنفصلة عن جميع الاجزاء فلان يصح بالنية المتصلة بالبعض اولى لكن جعل النية بالليل افضل لما فيه من الاحتياط والمسارعة الى الامتثال فان قيل العدم المسبوق بالوجود يمكن ان يقدر متحققا بان يجعل وجوده فى حكم الباقى بل بان لا يطرا عليه عدم النية المتقدمة بالليل فان من عزم على فعل يجعل عازما عليه ما لم يعرض عنه ولم يعزم على تركه اما العدم بالعدم الاصلى فلا معنى لتقديره متحققا قلنا كما ان المنقضى يجعل كانه حاصل تقديرا فكذلك الآتى لانه بصدد التكون والتعيين فيجعل الاقتران ببعض الاجزاء بمنزلة الاقتران بالكل لانه من حيث كونه صوما جملة الامساكات فى اليوم شئ واحد فالمقترن بجزء منه مقترن بالكل حكما وايضا للاكثر حكم الكل فى كثير من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها فان قيل البعض الاول يفسد قبل ان يقترن به النية وبعد الفساد لا يعود صحيحا قلنا لا بل يتوقف الامساكات المتقدمة لصلوحها للصوم فان صادفت نية الصوم فى الاكثر صارت صوما والا فسدت فان قيل لو كان الاقتران بالبعض كافيا لصح الصوم بنية بعد نصف النهار قلنا يجب ان يكون ذلك البعض مما له حكم الكل من وجه ليكون الاقتران به فى حكم الاقتران بالكل قوله والطاعة قاصرة فى اول النهار لغاية مخالفة الهوى بناء على عدم اعتياد الاكل والشرب فيه فى آخر اكل دفع حديد

اعلم انا نرجح البعض الذي وجد فيه النية على البعض الذي لم توجد فيه بالكثرة والشافعي يرجح على العكس بوصف العبادة فان الصلوة لا تصح بدون النية فيفسد ذلك البعض فيشيع الفساد الى البعض الذي وجد فيه النية فيرجح البعض الفاسد على البعض الصحيح بوصف العبادة ونحن نرجح البعض الصحيح على البعض الفاسد بالكثرة وترجيحنا ترجيح بالذاتي لانا نرجح بالاجزاء وترجيحه بالوصف غير الذاتي وهو وصف العبادة (فان قيل في التقديم ضرورة فان محافظة وقت الصبح متعذرة جدا فالتقديم يصلح لانه لا يعترض عليه لمنافي كالاتصال قلنا وفي التاخير ايضا ضرورة كما في يوم الشك لان تقديم نية الفرض حرام ونية النفل لغو عندكم فيثبت الضرورة) وايضا الضرورة لازمة في غير يوم الشك ايضا اذا نسي النية في الليل او نام او اغمي عليه (ولان صيانة الوقت الذي لا درك له اصلا واجب حتى ان الاداء مع النقصان افضل من القضاء بدونه وعلى هذا الوجه لا كفارة ويروى هذا عن ابي حنيفة رح) اعلم انه اقام الدليلين على صحة الصوم المنوي نهارا اولهما قوله لما صح بالنية المنفصلة وثانيهما قوله ولان صيانة الوقت الذي الخ والدليل الثاني يشعر بان الصوم المنوي نهارا انما يصح ضرورة ان الصيانة واجبة فعلى هذا الدليل لا تجب الكفارة اذا افسده (ومن حكمه) اي من حكم هذا القسم وهو ان يكون الوقت معيارا للمؤدى (ان الصوم مقدر بكل اليوم فلا يتقدر النفل ببعضه) اي ببعض النهار خلافا للشافعي رحمه الله فان عنده اذا نوى النفل في النهار يكون صومه من زمان النية وان كان بعد الزوال (ومن هذا الجنس) اي من جنس صوم رمضان (المنذور في وقت معين يصح بالنية المطلقة وبنية النفل لكن ان صام عن واجب آخر يصح عنه لان تعيينه يؤثر في حقه وهو النفل لا في حق الشارع) فان الوقت صار متعينا بتعيين الناذر فتعيينه يؤثر في حقه وهو النفل حتى يقع عن المنذور وبسبب ان الوقت متعين المنذور بتعيينه لكن لا يؤثر في حق الشارع اي ان نوى واجبا آخر لا يقع عن المنذور (واما القسم الثالث فالوقت معيار لا سبب كالكفارات والنذور المطلقة والقضاء وحكمه انه لما لم يكن الوقت متعينا له كان الصوم من عوارض الوقت فلا بد من التبييت) اي من النية في الليل بخلاف صوم رمضان والنذر المعين فان الوقت متعين فيكفي النية الحاصلة في الاكثر فتكون النية التقديرية حاصلة في اول النهار بناء على تعين الوقت

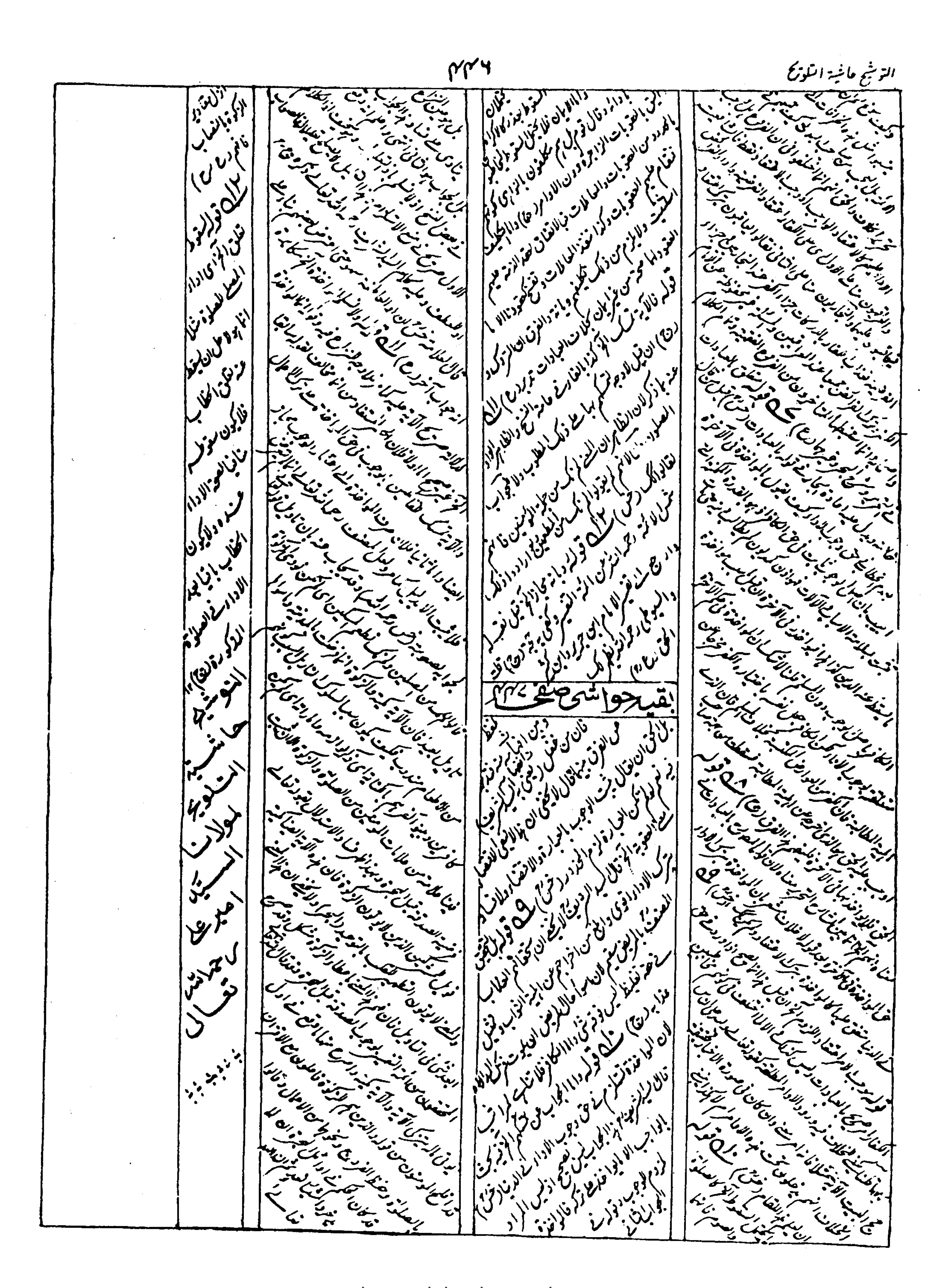
خارج مخرج العادة لا شقة فيه واعتبار كمال الطاعة من الضحوة الكبرى قوله وفي التاخير ايضا ضرورة فان قيل ضرورة التقديم عامة في حق الجميع وضرورة التاخير مختصة بالبعض وفي بعض الاحيان وبناء الاحكام على الاعم الاغلب دون القليل النادر قلنا انما سوينا في اصل الحاجة لا في قدرها والخاص في موضعه كالعام في موضعه وضرورة التاخير ليست من النادر الذي لا يبتني عليه الاحكام بل هي كثيرة في نفسها وان كانت قليلة بالاضافة الى ضرورة التقديم فان قيل ضرورة التاخير لا يختص بما قبل نصف النهار قلنا نعم الا ان فيما قبل نصف النهار يترك الكل الى خلفه وهو الاكثر وفيما بعده يفوت الاصل ويخلف جميعا فيفوت الصوم لان الاقل بمقابلة الاكثر في حكم العدم ثم اعلم ان المراد بنصف النهار ههنا هو الضحوة الكبرى لانها نصف النهار الصومي يعني من طلوع الفجر الى غروب الشمس لا الزوال فهو نصف النهار باعتبار طلوع الشمس الى غروبها والمختار انه لو نوى قبيل الزوال بعد الضحوة الكبرى لم يصح لعدم مقارنة النية لاكثر النهار الصومي قوله خلافا للشافعي رح والمختار من مذهبه على ما هو المسطور في الكتب انه يجوز النفل بنية قبل الزوال بشرط الامساك الا انه في اول النهار وانه يكون صائما من اول اليوم ينال ثواب صوم الجميع كمن ادرك الامام في الركوع قوله ومن هذا الجنس ... هذا الصوم لما كان من القسم الثالث من جهة ان الوقت معيار لا سبب الا انه من جنس صوم رمضان في تعيين الوقت ... الصوم حتى يتأدى بمطلق النية وبنية النفل لكن يتأدى بنية واجب آخر لان تعيين وقت المنذور انما حصل بتعيين الناذر لا بتعيين الشارع فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنفل حتى ينصرف الى ما تعين له الوقت ولا يؤثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب الآخر فلا ينصرف الى المنذور بل يقع عما نوى فان قلت قد قيد النذر في مثله القسم الثالث بان يكون مطلقا غير معين وجعلوا حكم القسم الثالث ان الوقت لما لم يكن متعينا للصوم افتقر الى نية من الليل وهذا يشعر بان النذر المعين ليس من القسم الثالث وهو ظاهر في ان الوقت فيه ليس سببا بل السبب هو النذر فلا يكون من القسم الثاني ايضا بل قسما رابعا فلا ينحصر الاقسام في الاربعة قلت ليس القسم الثالث الا ما يكون الوقت فيه معيارا لا سببا ولا شك ان النذر المعين كذلك لكنه لما كان شبيها بالقسم الثاني في تعيين الوقت ... في مثله القسم الثالث واحكامه على ما لا يكون له شبه بالقسم الثاني فقيدوا النذر بالمطلق ليقال الوقت في النذر المعين ظرف وفي القسم الثالث معيار لا غير وذلك لان النهار داخل في مفهوم اليوم فلا يكون ... خارج يتوقف عليه الاداء بخلاف النذر المعين

فان تعين الوقت يوجب كونه صائما وههنا لم يتعين الوقت فوجبت النية الحقيقية في اول النهار واما النفل فهو المشروع الاصلي في غير رمضان كالفرض في رمضان فيكفي النية في الاكثر واما القسم الرابع وهو الحج فيشبه الظرف فلان افعاله لا يستغرق اوقاته ويشبه المعيار لانه لا يصح في عام واحد الا حج واحد ولان وقته العمر) فيكون ظرفا حتى ان اتى به بعد العام الاول يكون اداء بالاتفاق لكن عند ابي يوسف رحمه الله يجب مضيقا لا يجوز تاخيره عن العام الاول وهو الاشهر الاحجا واحدا فيشبه المعيار وعند محمد رحمه الله يجوز بشرط ان لا يفوته قال الكرخي هذا بناء على الخلاف الذي بينهما في ان الامر المطلق يوجب الفور ام لا وعند عامة مشايخنا ان الامر المطلق لا يوجب الفور اتفاقا بينهما لمسئلة الحج مبتدأة فقال محمد لما كان الاتيان به في العمر اداء اجماعا علمنا ان كل العمر وقته كقضاء الصلوة والصوم وغيرهما وقال ابو يوسف رحمه الله لما وجب عليه لا يسعه ان يؤخره لان الموت الى العام القابل مشكوك حتى اذا ادرك العام القابل نال ذلك الشك فقام مقام الاول بخلاف قضاء الصلوة والصوم فان الحيوة الى اليوم الثاني غالبة فاستوت الايام كلها فان قيل لما تعين العام الاول ينبغي ان لا يشرع فيه النفل قلنا انما عينا احتياطا احترازا عن الفوات وظهر ذلك في حق الاثم فقط فلا ان يبطل اختياره جهة التقصير والاثم) اى لما كان الحج فرض العمر كان الاصل ان لا يتعين بالعام الاول وانما عينا احتياطا لئلا يفوت ويظهر اثر هذا التعيين في الاثم فقط اى ان اخر عن العام الاول ثم مات ولم يدرك الحج كان اثما لكن لا يظهر اثر التعيين في بطلان اختياره لما اختار جهة التقصير والاثم ان ادرك الوقت فلم ينو حجة الاسلام بل نوى النفل) (واذا كان هذا الوقت يشبه المعيار

فيكون شرطا فيه دون المطلق لانا نقول عدم شرطية الوقت ليس بمعتبر في القسم الثالث على ما مر من انه عبارة عما يكون الوقت معيارا لا سببا من غير تعرض لكونه شرطا وغير شرط قوله واما النفل جواب سوال تقريره ان عدم تعيين الوقت لو كان موجبا للتبييت لما صح النفل بنية من النهار فاجاب بان المشروع الاصلي في غير رمضان هو الصوم النفل كالفرض في رمضان فيكفي اقتران النية بالاكثر وتحقيقه ان الامساكات الغير المقترنة بالنية تكون موقوفة لاجل ما هو مشروع في الوقت وهو الفرض في رمضان والنذر في يوم النذر المعين والنفل في غير ذلك واما الواجبات الاخر فانما هي من المتحملات فاذا صادف قبل نصف النهار نية ما هو من مشروعات الوقت ومتعيناته انصرفت اليه والا فلا يصح الفرض والنذر المعين والنفل بنية من النهار بخلاف سائر الواجبات قوله واما القسم الرابع من الموقت فهو الحج فان وقته مشكل في الزيادة والمساواة وبيان ذلك من وجهين احدهما بالنسبة الى سنة الحج وذلك ان وقته يشبه الظرف من جهة ان اركان الحج لا يستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلوة ويشبه المعيار من جهة انه لا يصح في عام واحد الا حج واحد كالنهار للصوم وثانيهما بالنسبة الى سني العمر وذلك ان وقته العمر وهو فاضل على الواجب حتى لو اتى به في العام الثاني كان اداء بالاتفاق لو توسع في الوقت الا انه عند ابي يوسف يجب مضيقا لا يجوز تاخيره عن العام الاول لان الاول لا يسع الا حجا واحدا فاشبه المعيار من جهة انه لا يسع واجبين من جنس واحد وعند محمد رح يجوز تاخيره عن العام الاول بشرط ان لا يفوته في العمر فان عاش وادى فكان اشهر الحج من كل عام صالحا للاداء كاجزاء الوقت في الصلوة وان مات تعينت الاشهر من العام الاول كالنهار للصوم فيثبت الاشكال فان قلت كلاهما في هذه المسئلة اشكل من توقيت الحج لانه لما تضيق الواجب في العام الاول بحيث لم يجز تاخيره عنه على قول ابي يوسف تعين ان وقته العام الاول لا جميع العمر فكيف يكون في العام الثاني اداء ولما ثبت التوسع وجاز التاخير على قول محمد رح تعين ان وقته جميع العمر فكيف ياثم بالموت في العام الثاني قلت حكم ابي يوسف بالتضييق للاحتياط لا لانقطاع التوسع بالكلية ولهذا اجاز اداءه في العام الثاني وحكم محمد رح بالتوسع نظرا الى ظاهر الحال في بقاء الانسان لا لانقطاع التضييق بالكلية ولهذا ياثم بالتاخير لو مات في العام الثاني فثبت ان وقته يشبه كلا من الظرف والمعيار عندهما الا ان الاظهر الراجح في الاعتبار هو المعيارية عند ابي يوسف والظرفية عند محمد رح قوله احترازا عن الفوات يعني ان التعيين ههنا ثبت بعارض خوف الموت لا انه امر اصلي فاثر التعيين انما يظهر في حرمة التاخير وحصول الاثم لا في انتفاء شرعية النفل بخلاف تعيين رمضان للفرض فانه امر اصلي ثبت بتعيين الشارع فيظهر اثره في الاثم وعدم جواز النفل جميعا

ولكنه ليس معيارا لما قلنا ولان افعاله غير مقدرة بالوقت) بخلاف الصوم فانه مقدر بالوقت فان المعيار هو ما يقدر الشئ به كالمكيال ونحوه (فان قيل) هذا جواب اذا في قوله واذا كان هذا الوقت وعليه حجة الاسلام يقع وعند الشافعي رحمه الله يقع عن الفرض اشفاقا عليه فان هذا) اى التطوع وعليه حجة الاسلام (من السفه فيحجر عليه) اى اذا نوى التطوع يحجر عن نية التطوع فبطلت نيته فبقيت النية المطلقة وهي كافية على انه يصح بالاطلاق لنية وبلا نية لكن الحرم عند اصحابه هو مغمى عليه قلنا الحجر يفوت الاختيار والعبادة تبطل ونحو اما الاطلاق ففيه دلالة التعيين اذ الظاهر ان لا يقصد النفل وعليه حجة الاسلام (والاحرام غير متصحح) جواب عن قوله كمن احرم عند اصحابه بل هو شرط عندنا كالوضوء فيصح فعله بغير نية لانه الامر فان عقد الرفاقة دليل الامر بالمعاونة (**فصل**) هذا الفصل في ان الكفار هل يخاطبون بالشرائع ام لا وهو غير مذكور في اصول الامام فخر الاسلام ولما كان مهما نقلته من اصول الامام شمس الائمة ذكر الامام السرخسي رحمه الله لا خلاف في ان الكفار يخاطبون بالايمان والعقوبات والمعاملات العبادات في حق المؤاخذة في الآخرة لقوله تعالى ما سلككم في سقر (الآية) اما ان الكفار يخاطبون بالثلثة الاول مطلقا اجماعا اما العبادات فهم مخاطبون بها في حق المؤاخذة في الآخرة اتفاقا ايضا لقوله ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اما في حق وجوب الاداء في الدنيا فمختلف فيه كما ذكر في المتن وهو قوله (واما في حق وجوب الاداء

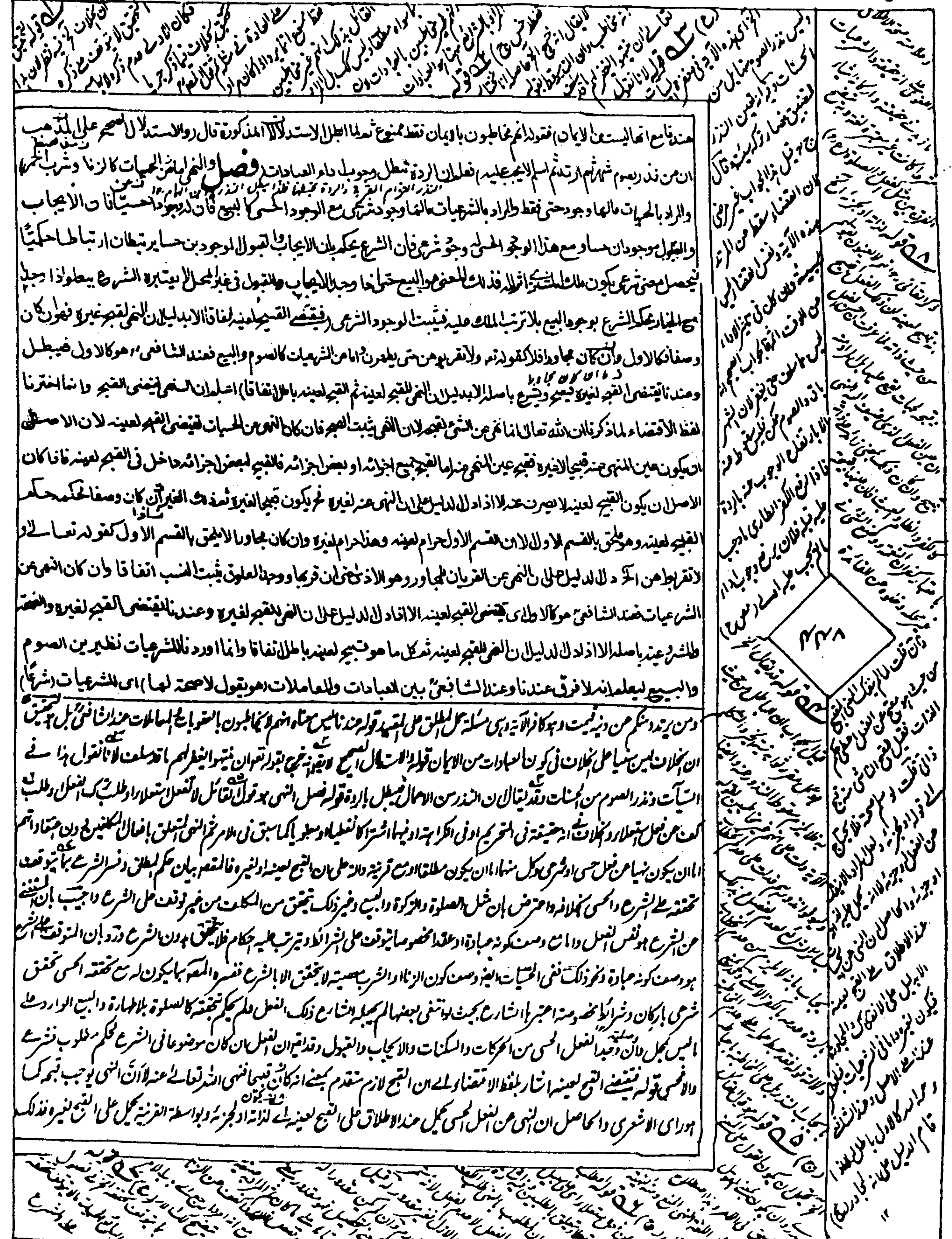
قوله ولكنه ليس بمعيار لما ذكرنا من ان افعال الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقته ولان افعال الحج غير مقدرة بالوقت يعني ان كل واحد من الوقوف والطواف والسعي والرمي لم يقدر بان يكون من وقت كذا الى وقت كذا كما قدر الصوم بكونه من طلوع الفجر الى غروب الشمس واذا لم يقدر بالوقت لم يكن الوقت معيارا فان قيل اى فرق بين الدليلين قلت الاول استدلال بعدم اللازم على عدم الملزوم والثاني استدلال بعدم الحد على عدم المحدود ولا يخفى ان مسئلة صحة التطوع بنية ان الوقت ليس بمعيار من غير ان يكون لشبهة المعيار مدخل في ذلك فذكره في بعض الشرط ليس كما ينبغي قوله فصل في ان الكفار هل يخاطبون بالشرائع ام لا غير مذكور في آخر اصول فخر الاسلام في بيان الاهلية حيث قال الكافر اهل لاحكام لا يراد بها وجه الله تعالى لانه اهل لادائها فكان اهلا للوجوب وعليه لما لم يكن اهلا لثواب الآخرة لم يكن اهلا لوجوب شئ من الشرائع التي هي الطاعات لله تعالى فكان الخطاب بها موضوعا عنه عندنا ولزمه الايمان بالله تعالى لما كان اهلا لادائه ووجوب حكمه ولم يجعل مخاطبا بالشرائع بشرط تقديم الايمان لانه رأس اسباب الاهلية لاحكام نعيم الآخرة فلم يصلح ان يجعل شرطا مقتضى وقيل ان ترجمة الفصل بما ذكر خطأ فان الصلوة غير صحيحة من الكافر وهو منهي عنها فكيف يكون مخاطبا بها بل الترجمة الصحيحة ان الكفار هل يخاطبون بالتوصل الى فروع الايمان ام لا وقد يقال ان ترجمته هو ان حصول الشرط الشرعي لصحة الشئ كالايمان لصحة العبادات والطهارة لصحة الصلوة هل هو شرط في التكليف بوجوب ادائه ام لا فصور المسئلة في جزئي من جزئياته وهو تكليف الكافر بالفروع تسهيلا للمناظرة قوله في حق المؤاخذة في الآخرة متعلق بالعبادات خاصة ومعناه انهم يؤاخذون بترك الاعتقاد لانه موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء واما في حق وجوب الاداء في الدنيا فمذهب العراقيين ان الخطاب يتناولهم وان الاداء واجب عليهم وهو مذهب الشافعي وعند عامة مشائخ ديارنا وراء النهر لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط واليه ذهب القاضي ابو زيد والامام شمس الائمة وفخر الاسلام وهو المختار عند المتأخرين لا خلاف في عدم جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما يظهر فائدة الخلاف في انهم هل يعاقبون في الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا ذكر في الميزان وهو الموافق لما ذكر في اصول الشافعية من ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم بتركها كما يعذبون بترك الاصول فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب في حق المؤاخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب قوله لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اورد الآية دليلا على انهم مخاطبون بالعبادات في حق المؤاخذة في الآخرة على ما هو المتفق عليه وعند هذا ظهر ان محل النزاع هو المؤاخذة في الآخرة على ترك الاعمال بل على ترك اعتقاد الوجوب فالآية تمسك للقائلين بالوجوب في حق المؤاخذة على ترك الاعمال ايضا لذا اجاب عنه الفريق الثاني بان المراد لم نكن من المعتقدين فرضية الصلوة فيكون العذاب على ترك الاعتقاد وردّ بانه مجاز فلا يثبت



التوشيح حاشية التلويح لمولانا السيد امير علي رحمه الله تعالى

فكذا عند العراقيين من مشائخنا، لانه لو لم يجب لا يواخذون على تركها ولان الكفر لا يصلح مخففا ولا يضر كونها غير معتد بها مع الكفر) جواب اشكال وهو ان العبادات لما لم تكن معتدا بها مع الكفر لا يكون في وجوب الاداء فائدة فاجاب بان هذا لا يضر لانه يجب عليهم بشرط الايمان كالجنب يجب عليه الصلوة بشرط الطهارة (لا عند مشائخ ديارنا) يتعلق بقوله فكذا عند العراقيين (بقوله عليه السلام ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله فان هم اجابوك فاعلمهم ان الله تعالى فرض خمس صلوات الحديث) يفهم منه ان فرضية الصلوات الخمس مخصصة بتقدير الاجابة فعلى تقدير عدم الاجابة لا يفرض اما عند القائلين بان التعليق بالشرط يدل على نفي الحكم عند عدم الشرط فظاهر واما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية لانه دليل على عدم الفرضية على ما مر في فصل مفهوم المخالفة (ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب والكافر ليس اهلا له وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف بل تغليظ ونظيره ان الطبيب لا يأمر العليل بشرب الدواء عند الياس لانه غير مفيد فكذا هنا وقد ذكر) اي الامام شمس الائمة (ان علماءنا لم ينصوا في هذه المسئلة لكن بعض المتاخرين استدلوا من مسائلهم على هذا وعلى الخلاف بينهم وبين الشافعي فاستدل البعض بان المرتد اذا اسلم لا يلزمه قضاء صلوات الردة خلافا للشافعي فدل على ان المرتد غير مخاطب بالصلوة عندنا وعند الشافعي مخاطب بها (والبعض بانه اذا صلى في اول الوقت ثم ارتد ثم اسلم والوقت باق فعليه الاداء خلافا له بناء على ان الخطاب ينعدم بالردة وصحة ما مضى كانت بناء عليه) اي على الخطاب فاذا عدم الخطاب عدم صحة ما مضى فبطل ذلك الاداء فاذا اسلم في الوقت وجب ابتداء وعنده الخطاب باق فلا يبطل الاداء (والبعض زعموه) وزعموا الخلاف (على ان الشرائع ليست من الايمان عندنا خلافا له وهم مخاطبون بالايمان فقط) فلا يخاطبون بالشرائع عندنا لانها غير داخلة في الايمان ويخاطبون عنده لكونها من الايمان عنده (والكل ضعيف) فاحتج على ضعف الاستدلال الاول بقوله (لانه انما سقط القضاء عندنا لقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف) فسقوط القضاء عندنا لا يدل على ان المرتد غير مخاطب بل يمكن ان يكون مخاطبا لكن سقط عنه بقوله تعالى ان ينتهوا الآية واحتج على ضعف الاستدلال الثاني بقوله (ولان المودى انما بطل لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله فاذا اسلم في الوقت يجب لا محالة) اي فاذا حبط العمل ثم اسلم والوقت باق يجب عليه قطعا واحتج على ضعف التفريع المذكور بقوله (ولانهم مخاطبون بالعقوبات والمعاملات

فلا بد لليل فان قلت لا حجة في الآية لجواز ان يكونوا كاذبين في ضمائهم العذاب الى ترك الصلوة والزكوة ولا يجب على الله تكذيبهم كما في قولهم والله ربنا ما كنا مشركين والكنا العمل من سوء ونحو ذلك او يحكون الاخبار عن المرتدين بالذين تركوا الصلوة حال ردتهم قلنا الاجماع على ان المراد تصديقهم فيما قالوا وتحذير غيرهم ولو كان كذبا لما كان في الآية فائدة وترك التكذيب انما يحسن اذا كان الكل مستقلا بكذبه كما في الآيات المذكورة وههنا ليس كذلك والمجرمون عام لا يخصص بالمرتدين قوله عندنا فلعدم الدليل على الفرضية وهو تمسك بان العمومات الواردة في حق فرضية الصلوة دليل عليها مع ان التعلق بالشرط هو الامر بالاعلام لا نفس الفرضية قوله ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب اجيب بانه لنيل الثواب على تقدير الاتيان به والاستحقاق العقاب على تقدير الترك والكفار ان توصلوا الى المامور به بتحصيل شرطه فالثواب والا فالعقاب وعدم الاهلية انما هو على تقدير عدم تحصيل الشرط اعني الايمان وايضا منقوض بالامر بالايمان فانه ايضا لنيل الثواب فان قيل الايمان راس الطاعات واساس العبادات فكيف يجعل شرطا وتبعا لوجوب الفروع الاترى ان السيد اذا قال لعبده تزوج اربعا لا يثبت الحرية بذلك قلنا ليس كذلك بل ثبت وجوب الايمان بالاوامر المستقلة الواردة فيه لا انه ثبت في ضمن الامر بالفروع قوله وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف جواب عن التمسك الثاني للفريق الاول يعني ان سقوط الخطاب بالاداء عن الكفار ليس للتخفيف بل لتحقيق معنى العقوبة باخراجهم عن اهلية ثواب العبادة واما الجواب عن تمسكهم الاول فهو ان المؤاخذة على ترك العبادة لا يستلزم الخطاب في حق وجوب الاداء في الدنيا ولا نسلم المؤاخذة على ترك العبادة بل هو عين النزاع وانما المؤاخذة على ترك اعتقاد الوجوب على ما مر قوله وصحة ما مضى كانت بناء على الخطاب ضعيف اذ الصحة انما تبتنى على ورود الخطاب وتعلقه لا على بقاء تعلقه كيف والاداء عند الشافعي انما هو لسقوط تعلق الخطاب في حق المودى قوله لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان الآية هو عند الشافعي محمول على من مات على كفره بدليل قوله تعالى



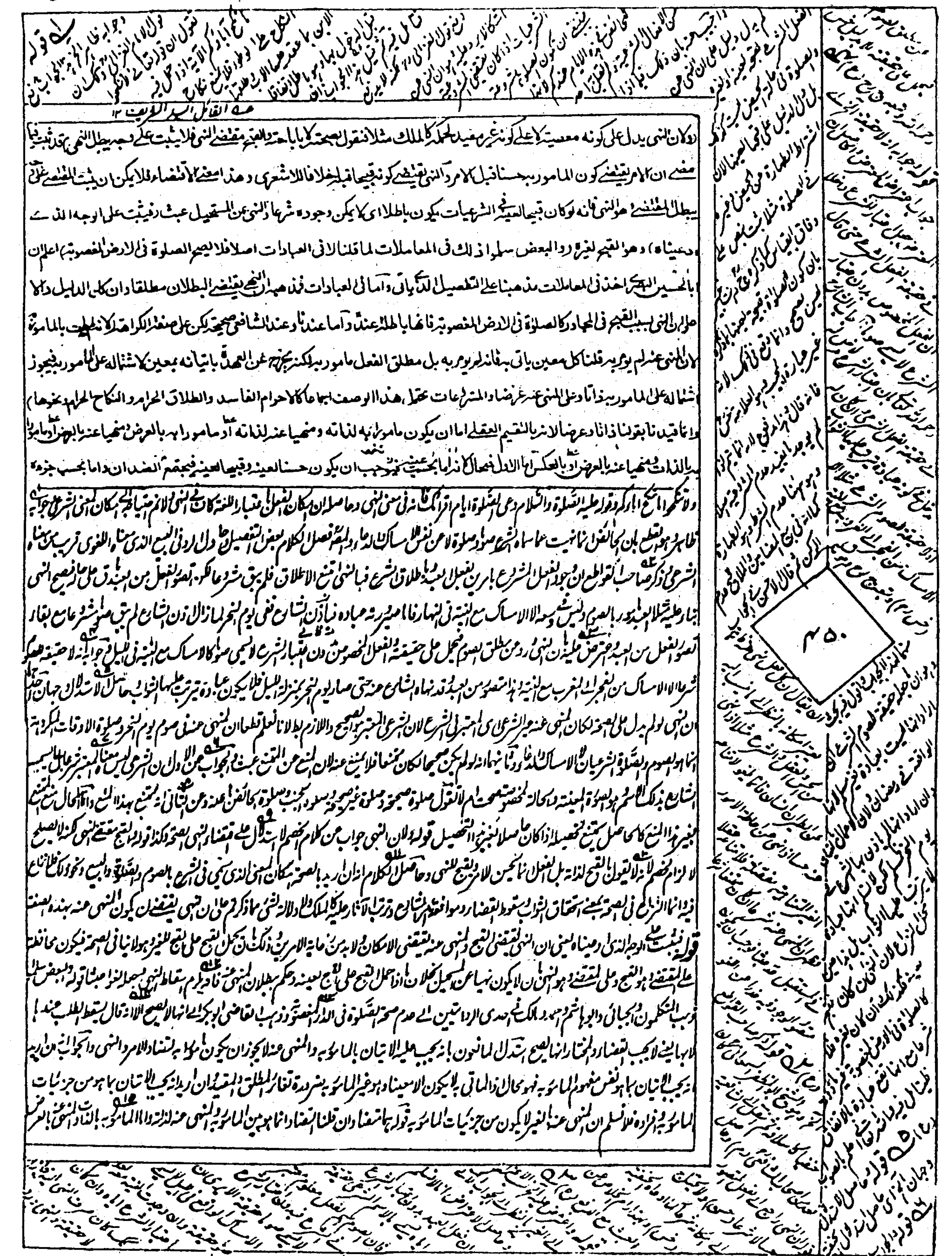
٤٤٨

عندنا مع انها ليست من الايمان) فعلم انهم مخاطبون بالايمان فقط ممنوع ثم لما ابطل الاستدلال المذكور قال (والاستدلال الصحيح على المذهب ان من نذر بصوم شهر ثم ارتد ثم اسلم لا يجب عليه) فعلم ان الردة تبطل وجوب اداء العبادات) **فصل** والنهي اما عن الحسيات كالزنا وشرب الخمر والمراد بالحسيات ما لها وجود حسي فقط والمراد بالشرعيات ما لها وجود شرعي مع الوجود الحسي كالبيع فان له وجودا حسيا فان الايجاب والقبول موجودان حسا ومع هذا الوجود الحسي له وجود شرعي فان الشرع يحكم بان الايجاب والقبول الموجودين حسا يرتبطان ارتباطا حكميا فيحصل معنى شرعي يكون ملك المشتري اثرا له فذلك المعنى هو البيع حتى اذا وجد الايجاب والقبول في غير المحل لا يعتبره الشرع ويبطل واذا وجد مع الخيار يحكم الشرع بوجود البيع بلا ترتب الملك عليه فيثبت الوجود الشرعي (فيقتضي القبح لعينه اتفاقا الا بدليل ان النهي لقبح غيره فهو ان كان وصفا كالاول وان كان مجاورا فلا كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن واما عن الشرعيات كالصوم والبيع فعند الشافعي هو كالاول فيبطل وعندنا يقتضي القبح لغيره فيصح ويشرع باصله الا بدليل ان النهي للقبح لعينه ثم القبح لعينه باطل اتفاقا) اعلم ان النهي يقتضي القبح وانما اخترنا لفظ الاقتضاء لما ذكرنا ان الله تعالى انما نهى عن الشيء لقبحه لان النهي يثبت القبح فان كان النهي عن الحسيات فيقتضي القبح لعينه لان الاصل في ان يكون عين المنهي عنه قبيحا لا غيره فقبح عين المنهي عنه اما بقبح جميع اجزائه او بعض اجزائه فالقبح لبعض اجزائه داخل في القبح لعينه فما كان الاصل ان يكون القبح لعينه لا يصرف عنه الا اذا دل الدليل على ان النهي عنه لغيره فحينئذ يكون قبيحا لغيره ثم ذلك الغير ان كان وصفا فحكمه حكم القبيح لعينه وهو ملحق بالقسم الاول الا ان القسم الاول حرام لعينه وهذا حرام لغيره وان كان مجاورا لا يلحق بالقسم الاول كقوله تعالى ولا تقربوهن الآية دل الدليل على ان النهي عن القربان للمجاور وهو الاذى حتى ان قربها ووجد العلوق يثبت النسب اتفاقا وان كان النهي عن الشرعيات فعند الشافعي هو كالاول اي يقتضي القبح لعينه الا اذا دل الدليل على ان النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة والمشروعية باصله الا اذا دل الدليل ان النهي للقبح لعينه ثم كل ما هو قبيح لعينه باطل اتفاقا وانما اوردنا للشرعيات نظيرين الصوم والبيع ليعلم انه لا فرق عندنا وعند الشافعي بين العبادات والمعاملات (هو يقول لا صحة لها) اي للشرعيات (شرعا)

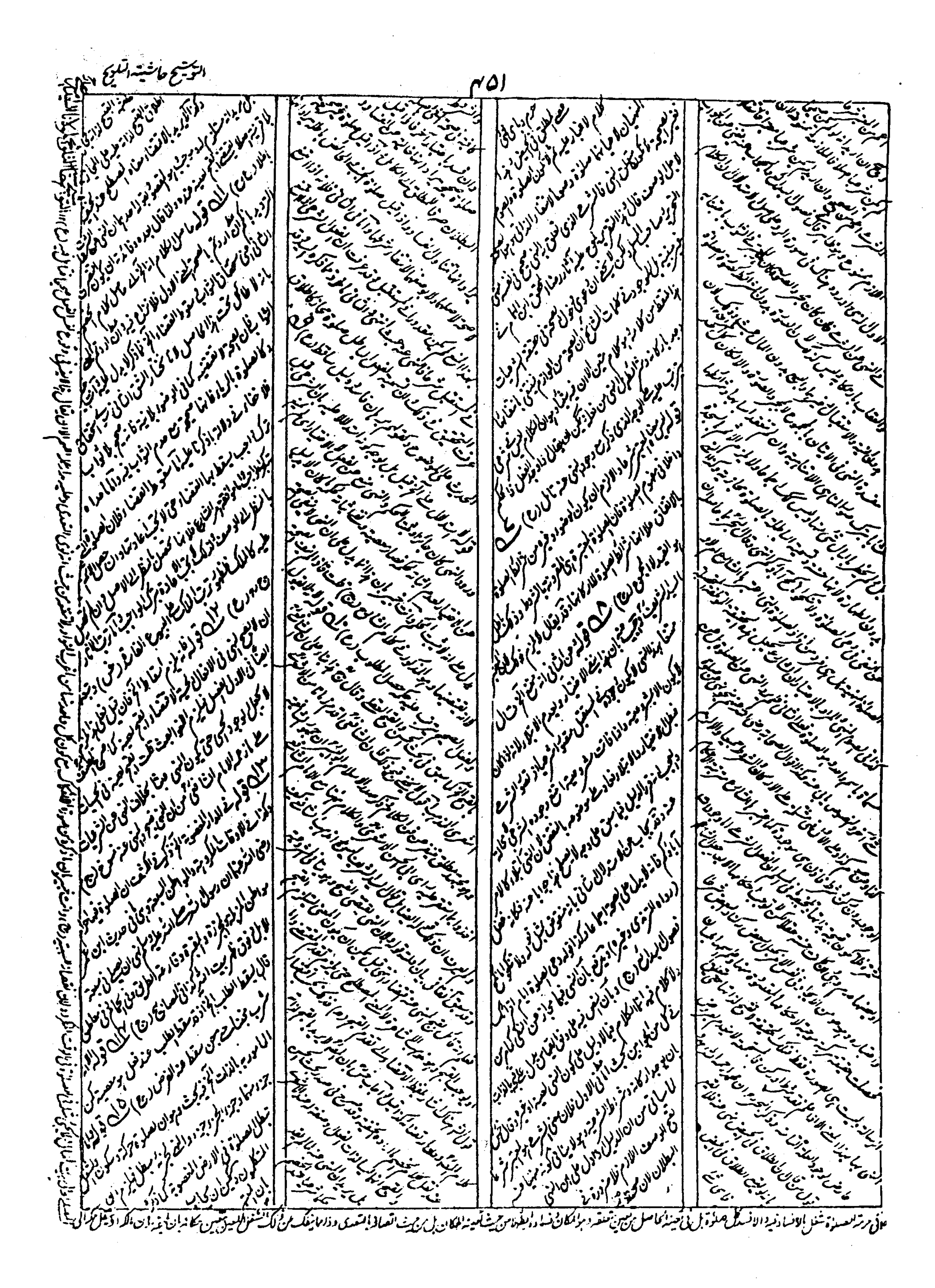
ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر الآية وهي مسألة حمل المطلق على المقيد قوله عندنا ليس معناه انهم لا يخاطبون بالعقوبات والمعاملات عند الشافعي بل هو تخصيص ان الخلاف ليس مبنيا على الخلاف في كون العبادات من الايمان قوله والاستدلال الصحيح ويمكن ان يجاب بقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف لانا نقول هذا في السيئات ونذر الصوم من الحسنات وقد يقال ان النذر من الاعمال فيبطل بالردة قوله فصل النهي هو قول القائل لا تفعل استعلاء او طلب كف الفعل وطلب كف عن فعل استعلاء وبخلاف انه حقيقة في التحريم او في الكراهة او فيهما اشتراكا لفظيا او معنويا كما سبق في الامر ثم النهي المتعلق بافعال المكلفين دون اعتقاداتهم اما ان يكون نهيا عن فعل حسي او شرعي وكل منهما اما ان يكون مطلقا او مع قرينة دالة على ان القبح لعينه او لغيره فالمقصود بيان حكم المطلق وفسر الشرعي بما يتوقف تحققه على الشرع والحسي بخلافه واعترض بان مثل الصلوة والزكوة والبيع وغير ذلك يتحقق من المكلف من غير توقف على الشرع واجيب بان المتوقف على الشرع هو نفس الفعل والمانع وصف كونه عبادة او عقدا مخصوصا يتوقف على الشرائط ويترتب عليه الاحكام فلا يتحقق بدون الشرع ورد بان المتوقف على الشرع هو وصف كونه عبادة ونحو ذلك ففي الحسيات ايضا وصف كون الزنا والشرب معصية لا يتحقق الا بالشرع فنفسر والمقصود بما يكون له مع تحققه الحسي تحقق شرعي باركان وشرائط مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى بعضها لم يحكم الشارع بذلك الفعل ولم يحكم بتحققه كالصلوة بلا طهارة والبيع الوارد على ما ليس بمحل وان وجد الفعل الحسي من الحركات والسكنات والايجاب والقبول وقد اتى ان الفعل ان كان موضوعا في الشرع لحكم مطلوب فشرعي والا فحسي قوله فيقتضي القبح لعينه اشار بلفظ الاقتضاء الى ان القبح لازم متقدم بمعنى انه كان قبيحا فنهى الله تعالى عنه لا ان النهي يوجب قبحه كما هو راي الاشعري والحاصل ان النهي عن الفعل الحسي يحمل عند الاطلاق على القبح لعينه اي لذاته او لجزئه وبواسطة القرينة يحمل على القبح لغيره فذلك

والا ان يكون مشروعا لا تكون مشروعا مع نهي الشرع عنه اذ ادنى درجات المشروعية الاباحة وقد انتفت لان النهي يقتضي القبح وهو ينافي المشروعية اعلم ان الخلاف بيننا وبين الشافعي رحمه الله في امرين احدهما ان النهي عن الشرعيات بلا قرينة اصلا يقتضي القبح لعينه عنده وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة باصله وثانيهما انه اذا وجدت القرينة على ان النهي بسبب القبح لغيره ويكون ذلك الغير وصفا فانه باطل عنده رحمه الله وعندنا يكون صحيحا باصله لا بوصفه ويسمى فاسدا وهذا الخلاف مبني على الخلاف الاول ويجيء هذا الخلاف في هذا الفصل الدليل الذي في المتن يدل على مذهبه في الخلاف الاول وهو كون المنهي باطلا وقلنا حقيقة النهي توجب كون المنهي عنه ممكنا فيثاب بالامتناع عنه ويعاقب بفعله والنهي عن المستحيل عبث هذا هو الدليل المشهور لاصحابنا على ان النهي عن الشرعيات يقتضي الصحة وقد اورد الخصم عليهم ان امكان المنهي بالمعنى اللغوي كاف ولا نسلم انه يجب ان يكون ممكنا بالمعنى الشرعي فاجبت عن هذا القول ان امكانه اما بحسب المعنى الشرعي او اللغوي لا الثاني لان المعنى اللغوي لا يوجب المفسدة التي نهي لاجلها حتى لو وجب يكون النهي عن الحسيات ولا نزاع فيه فتعين الاول تحقيقه انه اذا نهى عن بيع درهم بدرهمين فههنا امران احدهما امر لغوي من غير المعنى الشرعي الذي ذكرناه وهو قوله بعت واشتريت وهذا امر حسي والثاني هذا القول مع المعنى الشرعي المذكور وهذا هو البيع الشرعي فان كان النهي عن الامر الاول يكون النهي عن الحسيات ان كانت المفسدة التي نهي لاجلها في نفس هذا القول من حيث هو القول فلا نزاع في كونه باطلا لكن الواقع ليس هذا القسم لان المفسدة ليست في نفس هذا القول من حيث هو بعت هذا الدرهم بدرهمين وان كانت المفسدة في غير هذا القول الحسي لا يكون هذا القول قبيحا لعينه كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن ان كان النهي عن الامر الثاني يجب امكانه بحسب المعنى الشرعي فلا يكون النهي للقبح لعينه لما ذكرنا انه لان ذلك ينافي امكان وجوده شرعا فيكون القبح لامر خارج وايضا انما الجمع الموضوع له لغة وشرعا لابد من حمل اللفظ على المعنى الموضوع له الشرعي فيجب الامكان بالمعنى الشرعي فان قيل النهي عن البيع مثلا ليس الا عن التصرف الحسي فاما المعنى الشرعي فلا قدرة للعبد عليه فكيف يصح النهي عنه قلنا الشارع قد وضع اللفظ لانشاء البيع بمعنى انه كلما وجد هذا اللفظ من الاهل مضافا الى المحل يوجد انشاء البيع الشرعي قطعا فالقدرة حاصلة على انشاء المعنى الشرعي بان يتكلم باللفظ الموضوع له مضافا الى المحل الصالح له فاذا كان المعنى الشرعي مقدورا صح ان يكون منهيا عنه فيتبعه هذا النهي يكون التكلم باللفظ منهيا عنه لانه ان تكلم به يثبت به ما هو المنهي عنه وهو الانشاء فاذا تكلم يثبت المعنى الموضوع له وهو الانشاء الشرعي ونظيره الطلاق في حالة الحيض

الغير ان كان وصفا قائما بالمنهي عنه فهو بمنزلة القبيح لعينه وان كان مجاورا منفصلا عنه فلا فالنهي عن الفعل الشرعي يحمل عند الاطلاق على القبيح لغيره وبواسطة القرينة على القبيح لعينه وقال الشافعي بالعكس وثمرة ذلك انه هل يترتب عليه الاحكام ام لا فالحاصل ان الشارع وضع بعض افعال المكلف لاحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع للملك ثم نهى عن ذلك في بعض المواضع فهل تبقى في تلك المواضع ذلك الوضع الشرعي حتى يكون الصوم في يوم العيد مناطا للثواب والبيع الفاسد سببا للملك ام ارتفع ذلك الوضع الشرعي فيها فمن حكم بارتفاع الوضع جعل النهي قبيحا لعينه ومن لا فلا فالمنافي الوضع الشرعي والقبح الذاتي ثم الفعل الشرعي المنهي عنه ان دل دليل على ان قبحه لعينه فهو لغو وان دل على انه لغيره فذلك الغير ان كان مجاورا فهو صحيح مكروه وان كان وصفا فاسد عند ابي حنيفة رضي الله عنه وباطل عند الشافعي وان لم يدل الدليل على ان قبحه لعينه او لغيره فباطل عند الشافعي حتى لا يترتب عليه الاحكام وعند ابي حنيفة يصح باصله لكن لا بوصفه لعدم الدليل على ان القبح بوصفه قوله قلنا حقيقة النهي يدل هذا الدليل ما قال محمد في باب الرجل من نوادر الطلاق بغير السنة لا يقع ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم يوم النحر انما نهى عما يتكون وما لا يتكون والنهي عما لا يتكون لغو ولا يقال للاعمى لا تبصر وللآدمي لا تطر وتحقيقه ان المنهي عنه يجب ان يكون متصور الوجود بحيث لو اقدم عليه لوجد حتى يكون العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب او يمتنع عن الفعل فيثاب باعتباره بخلاف النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه الى بيت المقدس ومحل الاخوات وذكر الامام السرخسي ان مثل الصلوة والصوم والبيع في الادامر مستعملة في المعاني الشرعية دون اللغوية لتعرف كفارة وما وجدناه كذلك العرف في النواهي نبقى على اصل الوضع من المعاني اللغوية كقوله



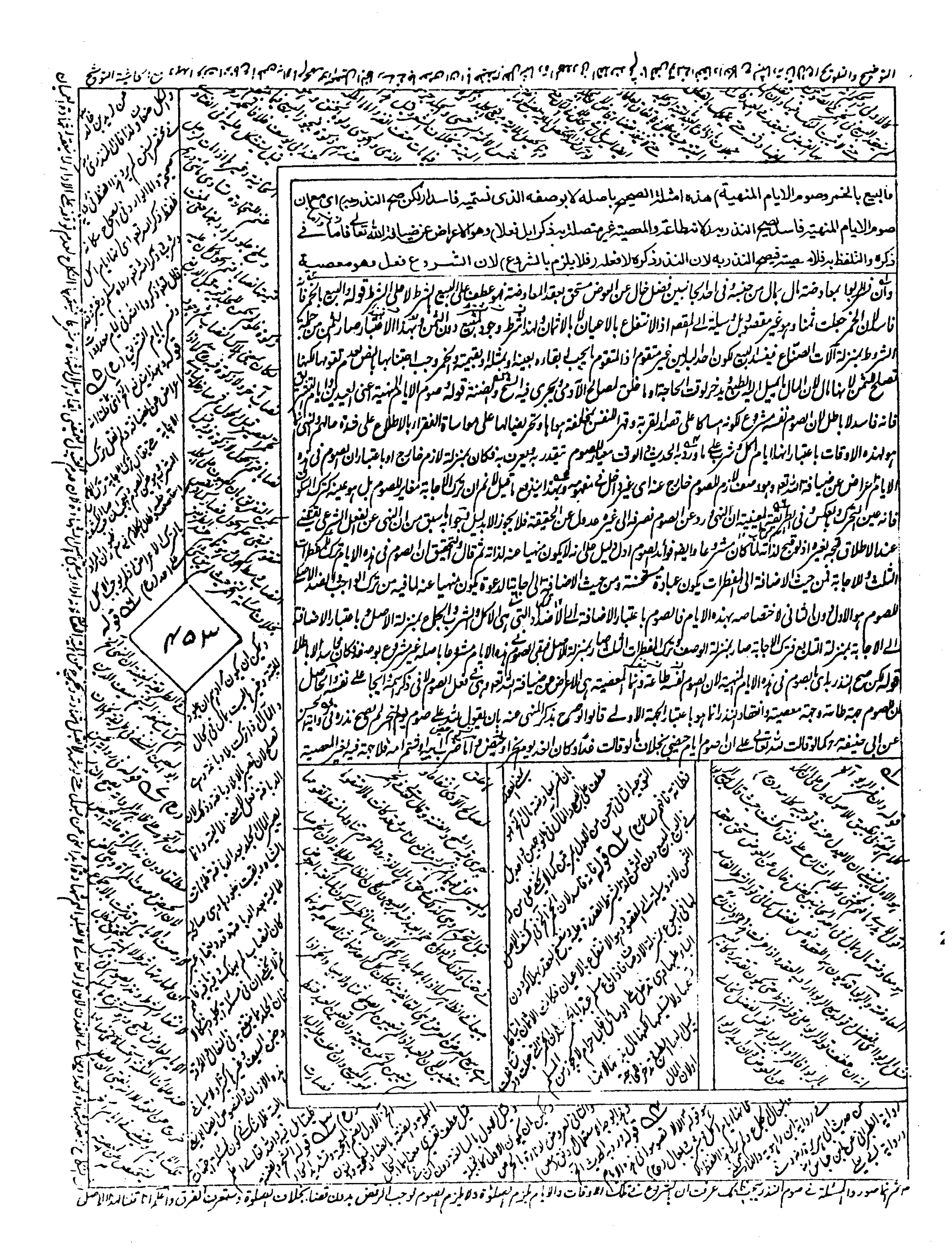
ودلالة النهي يدل على كونه معصية لا على كونه غير مفيد لحكمه كالملك مثلا فنقول بصحته لا بإباحته والقبح مقتضى النهي فلا يثبت على وجه يبطل النهي وقد ثبت فيما
مضى ان الامر يقتضي كون المامور به حسنا قبل الامر والنهي يقتضي كونه قبيحا قبله خلافا للاشعري وهذا معنى الاقتضاء فلا يمكن ان يثبت المقتضي على
وجه يبطل المقتضي وهو النهي فانه لو كان قبيحا لعينه في الشرعيات يكون باطلا اي لا يمكن وجوده شرعا والنهي عن المستحيل عبث فيثبت على الوجه الذي
ذكرناه) وهو القبح لغيره (والبعض سلموا ذلك في المعاملات لما قلنا لا في العبادات اصلا فلا يصح الصلوة في الارض المغصوبة) اعلم ان
ابا الحسين البصري اخذ في المعاملات مذهبنا على التفصيل الذي يأتي واما في العبادات فمذهبه ان النهي يقتضي البطلان مطلقا وان كان الدليل دالا
على ان النهي بسبب القبح في المجاور كالصلوة في الارض المغصوبة فانها باطلة عنده واما عندنا وعند الشافعي صحيحة لكن على صفة الكراهة لانها ليست بالمامورة
لان المنهي عنه لم يؤمر به قلنا كل معين ياتي به فانه لم يؤمر به بل مطلق الفعل مامور به لكنه يخرج عن العهدة باتيانه بمعين لاشتماله على المامور به فيجوز
اشتماله على المامور به ذاتا وعلى المنهي عنه عرضا والمشروعات تحتمل هذا الوصف اجماعا كالاحرام الفاسد والطلاق الحرام والنكاح الحرام ونحوها)
وانما قيدنا بقولنا ذاتا وعرضا لان بالتقسيم العقلي اما ان يكون مامورا به لذاته ومنهيا عنه لذاته او مامورا به بالعرض ومنهيا عنه بالعرض او مامورا
به بالذات ومنهيا عنه بالعرض او بالعكس اما الاول فمحال لانه اما بحسب نفسه فيوجب ان يكون حسنا لعينه وقبيحا لعينه فيجتمع الضدان واما بحسب جزءه



فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه قطعا للتسلسل فيكون باطلا فلا يتحقق الكل فعلم من هذا ان القبيح لمعنى فى نفسه يمكن ان يكون قبيحا لجزء واحد اما الحسن لمعنى فى نفسه فلا يتصور الا ان يكون جميع اجزائه حسنا اى لا يكون شىء من اجزائه قبيحا لعينه اما الثانى فقد ذكرنا ان الامر المطلق يقتضى الحسن لمعنى فى نفسه فلا يتادى بما هو مامور به بالعرض لان هذا حسن لغيره فلا يتادى به المامور به فهذا القسم ممكن بل واقع لكن لا يتادى المامور به امرا مطلقا واما الرابع وهو العكس فيكون باطلا لا يتادى به المامور به فبقى القسم الثالث وهو المدعى ثم يرد علينا اشكال هو انكم قد اخترعتم نوعا من الحكم لا نظير له فى المشروعات فيكون نصب الشرع بالراى فنقول فى جوابه والمشروعات تحتمل هذا الوصف اى كونه حسنا لعينه قبيحا لغيره وبعبارة اخرى كونه مامورا به لذاته منهيا عنه لعارض وبعبارة اخرى كونه صحيحا ومشروعا باصله لا بوصفه او مجاوره والكل واحد

(فعلى هذا الاصل) وهو ان النهى عن المشروعات يقتضى القبح لعينه عند الشافعى لان النهى يقتضى القبح لغيره وعندنا يقتضى القبح لغيره والصحة فى المشروعية باصله الا بدليل ان النهى للقبح لعينه وان لم يدل الدليل على ان النهى للقبح لعينه او لغيره يبطل عنده ويصح باصله عندنا وان دل الدليل على ان النهى للقبح لغيره (وذلك الغير ان كان وصفا له يبطل عنده ويفسد عندنا اى يصح باصله لا بوصفه اذ الصحة تتبع الاركان والشرائط فيحسن لعينه ويقبح لغيره لا جرم تصح الكل على الاصل وعنده الباطل والفاسد سواء) هذا هو الخلاف الاخر الذى وعدت ذكره وهو بناء على الخلاف الاول لانه لما كان الاصل فى النهى عنه البطلان عنده يجب ان يجرى على اصله الا عند الضرورة فالضرورة مقتصرة على ما اذا دل الدليل على ان النهى لقبح المجاور كالبيع وقت النداء اما اذا دل الدليل على ان النهى لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة فى ان لا يجرى النهى على اصله فان بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور فانه ليس بلازم واما عندنا فلان الاصل فى النهى عنه اذا كان تصرفا شرعيا يجب وجوده وصحته شرعا فيجرى على اصله الا عند الضرورة وهى منحصرة فيما اذا دل الدليل على ان القبح لعينه او لجزئه اما اذا دل الدليل على ان النهى لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة فى البطلان لان صحة الاجزاء والشروط كافية لصحة الشىء وترجيح الصحة بصحة الاجزاء اولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارجى واذا لم يكن الضرورة فانه ههنا يجرى النهى على اصله وهو ان يكون المنهى عنه موجودا شرعا اى صحيحا وذلك كالبيع بالشرط الفاسد والربوا

فلا نسلم تضادهما وانما يلزم الامتناع لو اتحد جهتا الامر والنهى وليس كذلك بل يجب هذا الفعل لكونه صلوة ويحرم لكونه غصبا كالسيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب ولا تدخل فى هذا المكان فلو خاطه فيه يعد ممتثلا بالخياطة وعاصيا لكونه فى ذلك المكان قوله فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه منتهيا اليه اذ لو كان قبيحا لجزئه ينتقل الكلام اليه فيلزم التسلسل اى وجود اجزاء غير متناهية موجودة بالفعل فان قيل لم لا يجوز ان يكون قبح ذلك الجزء لامر خارج عنه قلنا لان ذلك الخارج ان كان خارجا عن الكل ايضا يكون هذا من قبيل القبيح لغيره وان كان داخلا فيه ينتقل الكلام الى قبحه قوله فعلم من هذا تمهيد لبيان ذلك فى الحسن فان قيل لم لا يجوز ان يكون حسنا لمعنى فى نفسه ان تركب من جزئين احدهما حسن لعينه والآخر قبيح لعينه قلنا هو جائز الا ان شأنه قبيح لمعنى فى نفسه بحسب الشرع والعقل اذ الحسن شرعا وعقلا ما يكون حسنا بجميع اجزائه لان الحسن بمنزلة الوجود والقبيح بمنزلة العدم ووجود المركب يفتقر الى وجود جميع الاجزاء بخلاف العدم قوله بل واقع كالطهارة بالماء المغصوب فلو كانت الطهارة مامورا بها امرا مطلقا اى من غير قرينة على انها مطلوبة للغير لما تادى بها المامور به قوله واما الرابع وهو ما يكون منهيا عنه لذاته ومامورا به بالعرض فلا يتادى به المامور به مطلقا لانه يقتضى الحسن لذاته قوله هذا اى عند الشافعى الباطل والفاسد مترادفان عبارتان عما يقابل الصحيح بمعنى عدم سقوط القضاء او عدم موافقة الامر فى العبادات وبمعنى خروجه عن السببية للثمرات المطلوبة منه فى المعاملات والنزاع فى التسمية فانها مجرد اصطلاح بل فى ان المنهى عنه قد يكون منهيا عنه لذاته ولجزئه وقد يكون منهيا عنه لامر خارج وانما النزاع فى ان هذا القسم هل يكون صحيحا يترتب عليه آثاره ام لا قوله لان صحة الاجزاء والشروط كافية فعلى هذا يجب ان يقيد الوصف اللازم بان لا يكون من الشروط ولم تمخار فى ان الوقت من شرائط الصلوة والصوم وقد جعل فى الصلوة مجاورا وفى الصوم وصفا لازما كما سيجىء قوله كالبيع بالشرط الفاسد اى شرطا لا يقتضيه العقد ولاحد العاقدين فيه نفع او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق وقد نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن بيع وشرط والنهى راجع الى الشرط فيبقى اصل العقد صحيحا مفيدا للملك لكن بصفة الفساد ويجب فسخه الشرط الزائد على البيع لازم له لكونه شرطا فى نفس العقد وهو المراد بالوصف اللازم فى هذا المقام قوله والربوا اى كالبيع بالربوا وهو الفضل الخالى عن العوض



مابيع بالخمر وصوم الايام المنهية) هذه امثلة الصحيح باصله لا بوصفه الذي نسميه فاسدا (لكن صح النذر به) اي بصوم الايام المنهية فاسد يصح النذر به لان الطاعة والمعصية غير متصلة به ذكرا بل فعلا) وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى فاما في ذكره والتلفظ به فلا حيث فيصح النذر به لان النذر ذكره لا فعله (فلا يلزم بالشروع) لان الشروع فعل وهو معصية

وان نظر الربوا بمعاوضة مال بمال من جنسه في احد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة ونحو عطف على البيع بالشرط لا على الشرط قوله والبيع بالخمر فان الخمر جعلت ثمنا وهو غير مقصود بل وسيلة الى المقصود اذ الانتفاع بالاعيان لا بالاثمان ولهذا شرط وجود المبيع دون الثمن وبهذا الاعتبار صار الثمن من جملة الشروط بمنزلة آلات الصناع فيفسد البيع لكون احد البدلين غير متقوم اذ المتقوم ما يجب ابقاؤه بعينه او بمثله او بقيمته والخمر وجب اجتنابها بالنص لعدم تقومها لكنها تصلح ثمنا لانها مال لان المال ما يميل اليه الطبع ويدخر لوقت الحاجة او ما خلق لمصالح الآدمي ويجري فيه الشح والضنة قوله صوم الايام المنهية اعني العيدين وايام التشريق فانه فاسد لا باطل لان الصوم نفسه مشروع لكونه امساكا على قصد القربة وقهر النفس بمخالفة هواها وتحريضا لها على مواساة الفقراء بالاطلاع على شدة ما لهم والنهي انما هو لهذه الاوقات باعتبار انها ايام اكل وشرب على ما ورد به الحديث والوقت معيار للصوم يتقدر به ويعرف به فكان بمنزلة لازم خارج او باعتبار ان الصوم في هذه الايام اعراض عن ضيافة الله تعالى وهو معنى لازم للصوم خارج عنه اي غير داخل في مفهومه وبهذا يندفع ما قيل لا نم ان ترك الاجابة مغاير للصوم بل هو عينه كترك السكون فانه عين التحرك وبالعكس وفي التلويح تحقيقه ان النهي ورد عن الصوم فيصرف الى غيره عدولا عن الحقيقة فلا يجوز الا بدليل وجوابه ما سبق من ان النهي عن الفعل الشرعي يقتضي عند الاطلاق قبحه لغيره اذ لو قبح لذاته لما كان مشروعا وايضا فوائد الصوم ادل دليل على انه لا يكون منهيا عنه لذاته ثم قال والتحقيق ان الصوم في هذه الايام ترك للمفطرات الثلث وللاجابة فمن حيث الاضافة الى المفطرات يكون عبادة مستحسنة ومن حيث الاضافة الى اجابة الدعوة يكون منهيا عنه لما فيه من ترك الواجب فالمقصد الاصلي للصوم هو الاول والثاني لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة الى الاضداد التي هي الاكل والشرب والجماع بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة صار بمنزلة الوصف وترك المفطرات الثلث صار بمنزلة الاصل فبقي الصوم في هذه الايام مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا لا باطلا قوله لكن صح النذر اي بالصوم في هذه الايام المنهية لان الصوم لنفسه طاعة وانما المعصية هي الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهي في فعل الصوم لا في ذكره بل نذره ايجاب على نفسه والحاصل ان للصوم جهة طاعة وجهة معصية وانعقاد النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى قالوا لو صرح بذكر المنهي عنه بان يقول لله علي صوم يوم النحر لم يصح نذره في رواية عن ابي حنيفة رحمه الله كما لو قالت لله تعالى علي ان اصوم ايام حيضي بخلاف ما لو قالت غدا وكان الغد يوم نحر او حيض والآخر ابيه او قتل امه فلا جهة فيه لغير المعصية

(واما الصلوة فی الاوقات المنهیة فقد نُهیت لفساد فی الوقتُ هو سببها وظرفها فاوجب نقصانا فلا یتادی بها الکامل لا معیارها فلم یوجب فسادا فیضمن بالشروع بخلاف الصوم) اعلم ان الوقت سبب للصلوة وظرف لها فمن حیث انه سبب الملابسة بینها تا ذا وجب کاملا لا یتادی ناقصا کما فی الفجر وقضاء الصلوة فی الاوقات المنهیة وان وجب ناقصا یتادی ناقصا کما فی اداء العصر ومن حیث انه ظرف لا معیار یکون تعلقه بالصلوة تعلق المجاورة لا تعلق الوصفیة فلا یوجب الفساد بل یوجب النقصان بخلاف الصوم فان الوقت معیاره فالصوم عبارة مقدرة بالوقت فیکون کالوصف له ففساده یوجب فساد الصوم وهذا الفرق انما یظهر اثره فی النفل حتی لو شرع فی الصلوة فی الاوقات المنهیة یجب علیه اتمامها ولو افسد یجب علیه قضاءها اما ان شرع فی الصوم فی الایام المنهیة لا یجب اتمامه بل یجب نقضه فان نقضه لا یجب القضاء (وان کان مجاورا یقتضی کراهة عندنا وعنده) هذا الکلام متعلق بقوله فذلک الغیر ان کان وصفا وانما قال عندنا وعنده لما مران علی مذهب ابی الحسین البصری النهی فی العبادات یوجب البطلان مطلقا مع ان الدلیل یکون الاعلان بقبح امرمجاور (کالصلوة فی الارض المغصوبة والبیع وقت النداء) اورد ههنا مثالین احدهما للعبادات والاخر للمعاملات (وان دل علی ان النهی لعینه ای لذاته اولجزئه یبطل اتفاقا) هذا الکلام متعلق بقوله وان دل علی ان النهی لغیره (کالملاقیح والمضامین فان الرکن معدوم) فدل الدلیل علی انه مجاز عن النفی فیکون قبیحا لعینه قوله فیکون قبیحا لعینه تعقیب لقوله فان الرکن معدوم ملزوم من بطلانه قبحه لعینه لانما استلزمان الملاقیح جمع ملقوحة وهی ما فی البطن من الجنین والمضامین جمع مضمون وهو ما فی اصلاب الفحل من الماء وفی الحدیث نهی عن بیع المضامین والملاقیح فلما کان رکن البیع وهو المبیع معدوما لا یمکن وجود البیع فلا یراد حقیقة النهی لما ذکرنا ان النهی عن المستحیل عبث فیکون النهی مجازا عن النفی فان النفی لاعلام العدمیة الشرعیة والجامع ان الحرمة یثبت بکل منهما الا ان الحرمة بالنسخ لعدم بقاء المحل بخلاف الحرمة بالنهی ثم اعلم ان من جملة مشکلات هذا الفصل الفرق بین الجزء والوصف المجاور وکل لحد من هذه الثلثة اما ان یصدق علی ذلک المنهی عنه او لم یصدق فالجزء اما صادق علی الکل وهو ما یصدق علی الشیء ویتوقف تصور ذلک الشیء علی تصوره کالعبادة للصلوة واما غیر صادق کارکان الصلوة للصلوة والایجاب والقبول والمبیع للبیع واما الوصف فالمراد به اللازم الخارج ...

فلا یصح النذر به صلاة وتحقیق ذلک ان النذر ایجاب بالقول والقول لا یمکن التمییز بین المشروع والمنهی عنه والشروع ایجاب بالفعل وفی الفعل لا یمکن التمییز بین متین هذا کما جوزوا بیع السمن الذائب الذی ماتت فیه فارة لامکان ان یقع البیع علی السمن دون النجاسة ولا یجوز اکله لاستحالة التمییز بینهما قوله اما الصلوة یشیر الی الفرق بین الصوم فی الایام المنهیة والصلوة فی الاوقات المنهیة حیث یفسد الصوم دون الصلوة ویلزم بالشروع الصلوة دون الصوم وذلک لان الوقت للصوم من قبیل الوصف اللازم لکونه معیارا له وللصلوة من قبیل المجاور لکونه ظرفا لها وفی التحقیق ان المرکب قد یکون جزءه کالکل فی الاسم کالماء وقد لا یکون کالحیوان والصوم من القسم الاول لانه مرکب من ساعات متفقة الحقیقة کل منها صوم حتی لو حلف لا یصوم حنث بصوم ساعة فیکون کل جزء منهیا عنه لکونه صوما فکان ما انعقد منه انعقد مشروعا محظورا والمعنی انما یلزم لابقاء المنعقد فلا یلزم ههنا ما فیه من تقریر المعصیة وهو حرام واجب الترک قطعا وان کان تقریر المنعقد مشروعا واجبا لکنه مجتهد فیه ولعارضت فیه الاخبار بخلاف وجوب ترک المعصیة فانه قطعی فترجح جانب الترک فلا یلزم القضاء بالافساد بخلاف الصلوة فان ابعاضها من القیام والقعود والرکوع لا تسمی صلوة ما لم تجتمع ولم تتقید بالسجدة فما انعقد قبل ذلک عبادة محضة یجب صیانتها والمضی علیها فیکون المضی فی حق امضی امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب وفی حق المستقبل تحصیل الطاعة وتحصیل المعصیة فکان المضی طاعة ومعصیة والامتناع عن المعصیة امتناعا عن ابطال العبادة وترک المضی امتناعا عن معصیة وطاعة وارتکابا بالمعصیة هی ابطال العبادة فرجحت فیها جهة المضی فاذا افسد انعقد فاسد عبادة وجب علیه المضی فیها فیلزم القضاء قوله وهذا الفرق انما یظهر اثره فی النفل فلا فرق فی هذه الاوقات اما فی القضاء والمنذورات المطلقة فلا یتادی فی هذه الاوقات صلوة کانت او صیاما لوجوبها بالصفة الکامل

اما ان يصدق على الملزوم نحو الجهاد اعلاء كلمة الله تعالى وصوم الايام المنهية اعراض عن ضيافة الله تعالى واما ان لا يصدق كالثمن فانه لما يوجد البيع يوجد الثمن لكن الثمن لا يصدق على البيع وليس ركن البيع لانه وسيلة الى البيع لا مقصود اصلي فجرى مجرى آلات الصناعة كالقدوم واما المجاور فهو الشئ الذي يصحبه ويفارقه في الجملة وهو اما صادق على الشئ كما يقال البيع وقت النداء اشتغال عن السعي الواجب فانه قد يوجد الاشتغال عن السعي الواجب بدون البيع وايضا على العكس فاجرى البيع في حالة السعي واما غيرها دق كقطع الطريق لا يصدق على السفر فهو لازم للسفر فالقطع يوجد بدون سفر المعصية كما اذا قطع بدون السفر او سافر للحج فقطع الطريق وايضا على العكس بان سافر بدون نية القطع ولم يوجد القطع او سافر بنية القطع لكن لم يوجد القطع اذا ثبت هذا جئنا الى تطبيق هذه الاصول على الامثلة المذكورة اما الربوا فانه فضل خال عن العوض شرط في عقد المعاوضة فلما كان مشروطا في العقد كان لازما للعقد ثم هو خال عن العوض لان الدرهم لا يصلح عوضا الا لمثله فان المعادلة بين الزائد والناقص عدول عن قضية العدل فلم يوجد المبادلة في الزائد لكن الزائد هو فرع على المزيد عليه فكان كالوصف ثم نقول ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال قد وجد لكن لم يوجد المبادلة التامة فاصل المبادلة حاصل لا وصفها وهو كونها تامة واما البيع بالشرط فكالربوا لان الشرط امر زائد لما البيع بالخمر فان الخمر مال غير متقوم فجعلها ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة فيجري مجرى الاوصاف التابعة ولان ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المال المتقوم في احد الجانبين واما صوم الايام المنهية فلما ذكرنا ان الوقت كالوصف لانه اعراض عن ضيافة الله تعالى وهذا وصف له اما الصلوة في الارض المغصوبة فان شغل مكان الغير لم يلزم من الصلوة بل انما يلزم من المصلي فان كل جسم متمكن فوقع بين شغل مكان الغير وبين الصلوة ملازمة اتفاقية واما البيوع الفاسدة فانها اوجبت تلك المفاسد المذكورة كالبيع بالشرط والربوا واما البيع وقت النداء فقد سبق ذكره ووقع بينه وبين الاشتغال عن السعي ملازمة اتفاقية وكذا نكاح بغير شهود لانه منفي بقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود اي يكون باطلا لانه منفي لا منهي فكلامنا في المنهي وفيه اشكال وهو انه لما كان باطلا ينبغي ان لا يثبت النسب

قوله اللاقيح جمع ملقوحة موافق لما هو في الصحاح وذكر في الفائق انها جمع ملقوح يقال لقحت الناقة وولدها ملقوح به الا انهم استعملوه بحذف الجار قوله وليس اي الثمن بركن البيع لانه وسيلة الى البيع وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون احد ركني الشئ وسيلة الى الآخر والآخر مقصودا اصليا بل الدليل على انه ليس بركن هو ان البيع يجوز مع عدم الثمن ولا يجوز مع عدم المبيع نعم تصور مفهوم البيع لا يمكن بدون الثمن لانه مبادلة مال بمال على التراضي الا ان التلفظ بصيغة البيع لا يصح شرعا بدون ذكر الثمن كالبيع الا انه ينتقض البيع بان البيع لا يصح بدونه وجوده فجعلوه ركنا بخلاف الثمن قوله واما البيوع الفاسدة لا يخفى انه لا معنى لهذا الكلام في هذا المقام لانه في تحقيق مسئلة المجاور والبيوع الفاسدة من امثلة الوصف اللازم قوله كذا اي مثل بيع المضامين والملاقيح النكاح بغير شهود في البطلان لا في ان النهي فيه لذاته اذ لا نهي ههنا لان قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود نفي تحقق النكاح الشرعي بدون الشهود وهناك ثبت بعض احكام النكاح فيه من سقوط الحد وثبوت النسب ووجوب العدة والمهر شبهة العقد في وجود صورته في محل الصحة النكاح ولما كان ههنا مظنة ان يقال ان هذا النفي في معنى النهي كقوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال ايضا فقد مدد النهي عن النكاح مع بطلانه

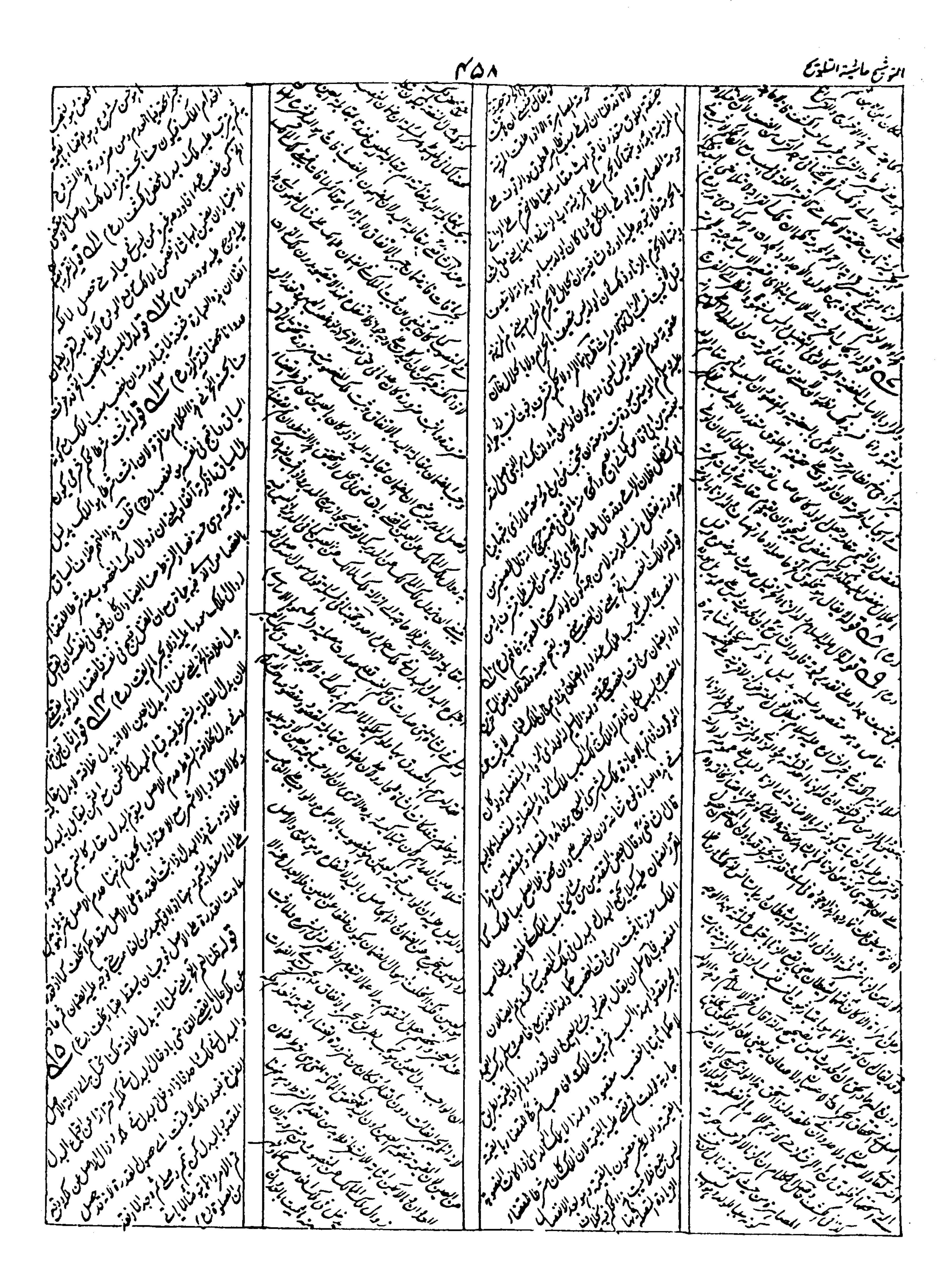
٤٥٥

ولا يسقط الحد فاجاب بقوله (وانما النسب سقوط الحد للشبهة) ثم عطف على قوله لانه منفي قوله (ولانه وضع للحل فلا ينفصل عنه والبيع وضع للملك والحل تابع له) (ولانه عطف على قوله لانه منفي روضع) لانه قد يشرع في موضع الحرمة وفيما لا يحتمل الحل اصلا كالامة المجوسية والعبد) اي ان سلم ان النكاح منهي عنه فان نهيه يجب البطلان لانه لاخلاف في ان النهي يوجب الحرمة والنكاح عقد موضوع للحل فلما انفصل عما وضع له وهو الحل يكون باطلا بخلاف البيع لان وضعه للملك لا للحل بدليل مشروعيته في موضع الحرمة كالامة المجوسية وفيما لا يحتمل الحل اصلا كالعبد فاذا انفصل عنه الحل لا يبطل البيع (فان قيل النهي عن الحسيات يقتضي القبح لعينه والقبيح لعينه لا يفيد حكما شرعيا اجماعا فلا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا والملك بالغصب واستيلاء الكفار والرخصة بسفر المعصية فان المعصية لا توجب النعمة) ثم يرد على هذا اشكال وهو انا نسلم انه افاد بهذا النوع عن الحسيات لا يفيد حكما شرعيا فان الطلاق في الحيض يفيد حكما شرعيا والظهار يفيد الحكم الشرعي وهو الكفارة فاجاب بقوله (ولا يلزم ان الطلاق في الحيض يوجب حكما شرعيا لانه قبيح لغيره ولا الظهار لان الكلام في حكم مطلوب عن سبب لا في حكم له زاجرا فان هذا يعتمد حرمة سببه) فحاصل الجواب في الطلاق ان بحثنا في النهي عن الحسيات اذا لم يدل الدليل على انه لقبح المجاور وفي الطلاق قد دل الدليل واما في الظهار فبحثنا في ان النهي لا يفيد حكما شرعيا هو مطلوب عن سببه والظهار لا يفيد حكما شرعيا كذلك بل افاد حكما شرعيا هو زاجر (قلنا الزنا لا يوجب ذلك بنفسه بل لانه سبب الولد وهو الاصل في ايجاب الحرمة ثم يتعدى منه الى الاطراف

كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم اشار الى جواب اعم واتم وهو ان النكاح انما شرع للحل ضرورة بقاء التناسل وبالنهي تثبت الحرمة وينتفي الحل اجماعا فينتفي مشروعيته ضرورة ان الاسباب الشرعية انما تراد لاحكامها لا لذواتها بخلاف البيع فانه شرع لتملك فاستفادة حل الاستمتاع لا ينافيه واما النكاح حالة الاحرام والاعتكاف فانما لم يبطل لظهور اثره في المآل اعني بعد زوال العارض او لتقرر البيع مشروع لحل الانتفاع والصوم للطاعة فيلزم بطلانهما بالنهي ضرورة ان المنهي عنه حرام ومعصية لانا نقول البيع مشروع للملك وحل الانتفاع مبني عليه ونفس المنهي عنه لا يلزم ان يكون معصية الا اذا كان النهي عنه لذاته والصوم ليس كذلك كما مر قوله فان قيل ظاهر السؤال نقض على القاعدة المذكورة وهي ان النهي عن الفعل الحسي يقتضي قبحه لعينه مع الاجماع على ان القبيح لعينه لا يفيد حكما شرعيا وذلك لان كلا من الزنا والغصب واستيلاء الكفار وسفر المعصية فعل حسي نهي عنه وقد ثبت بالزنا حرمة المصاهرة وبالغصب والاستيلاء الملك وبسفر المعصية رخصة الافطار وقصر الصلاة ومسح ثلثة ايام وعلى هذا لا يتوجه المنع المذكور لان المطلوب للمناقض بطلان القاعدة فينبغي ان يحمل السؤال بهذا الاشكال وهو ان المنهي عنه في الصور المذكورة فعل حسي لا دلالة على ان المنهي عنه لغيره وكل ما هذا شانه فهو قبيح لعينه ولا شيء من القبيح لعينه بمفيد للحكم الشرعي فيلزم ان لا يكون الافعال المذكورة مفيدة للاحكام المذكورة وعلى هذا يكون المنع منعا للنتيجة من غير تعرض للقدح في المقدمتين مع انهما اجماعيتان ثم اسناد المنع بالطلاق والظهار ليس بمستقيم لانهما فعلان شرعيان بمنزلة البيع والنكاح لهما في الشرع شرائط وخصوصيات لا حسيان بمنزلة الشرب والزنا وليته اورد في هذا المقام كون كل من الشرب والزنا موجبا للحد وعلى تقدير استقامة ما ذكره فالجواب عن الطلاق والظهار كلام على السند وكانه سكت عن جواب المنع لانه غير موجه بناء على ثبوت المقدمتين بالاجماع ونبه على فساد ما يوهم من كون الطلاق في الحيض منهيا عنه لذاته وكون الكفارة من احكام الظهار والآثار المطلوبة ثم اشتغل بحل الاشكال ودفع ما يتوهم نقضا للقاعدة قوله فان المعصية لا توجب النعمة تاكيد وزيادة دلالة على ان هذه الافعال المنهية ينبغي ان لا توجب الاحكام المذكورة لكونها نعما اما الملك والرخصة فظاهر واما حرمة المصاهرة فلما فيها من ثبوت الجزئية والبعضية وقد اشار اليه قوله تعالى وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا والمنعقد عليه الاجماع قوله لان الاستمتاع بالجزء لا يجوز لقوله تعالى

والاسباب كالوطى) تقريره ان الزنا بذاته لا يوجب حرمة المصاهرة حتى يرد الاشكال بل لان الولد يوجب الحرمة لان الاستمتاع بالجزء لا يجوز ثم يتعدى منه الحرمة الى الاطراف اى فروعه واصوله كامهات النساء ويتعدى ايضا الى الاسباب اى الولد موجب الحرمة امهات النساء فاقيم ما هو سبب الولد مقام الولد فى ايجاب حرمتهن كما اقمنا السفر مقام المشقة فى اثبات الرخصة وسبب الولد هو الوطى ودواعيه فجعلنا ما موجبة لحرمة المصاهرة لانا انما نجعل الولد ربما يعمل بالخلفية يعتبر فى محل صفة الاصل والاصل هو الولد لا يوصف بالحرمة) اى لما جعل الوطى موجبا لحرمة المصاهرة لكونه خلفا عن الولد لا يعتبر حرمته لان المعتبر فى الخلف صفات الاصل لا خلاف الخلف كالتراب لما جعل خلفا عن الماء لا يعتبر صفات التراب بل صفات الماء من الطهورية ونحوها فههنا لا يعتبر صفات الوطى من الحرمة بل المعتبر الولد وهو لا يوصف بالحرمة (والملك بالغصب لا يثبت مقصودا بل شرطا للحكم شرعى وهو الضمان لئلا يجتمع البدل والمبدل فى ملك شخص واحد) هذا جواب عما قال لا يثبت الملك بالغصب وتقريره ان الغصب لا يفيد ملكا مقصودا بل انما يثبت الملك فى المغصوب بناء على ان الضمان صار ملكا للمغصوب منه فلو لم يخرج المغصوب عن ملكه ولم يدخل فى ملك الغاصب لاجتمع البدل والمبدل فى ملك شخص واحد هذا لا يجوز ثم ورد على هذا اشكال وهو ان يقال لا نسلم ان اجتماع البدل والمبدل فى ملك شخص واحد لا يجوز فان ضمان المدبر يصير ملكا للمغصوب منه مع ان المدبر لا ينتقل عن ملكه فاجاب عن هذا بقوله والمدبر يخرج عن ملك المولى تحقيقا للضمان

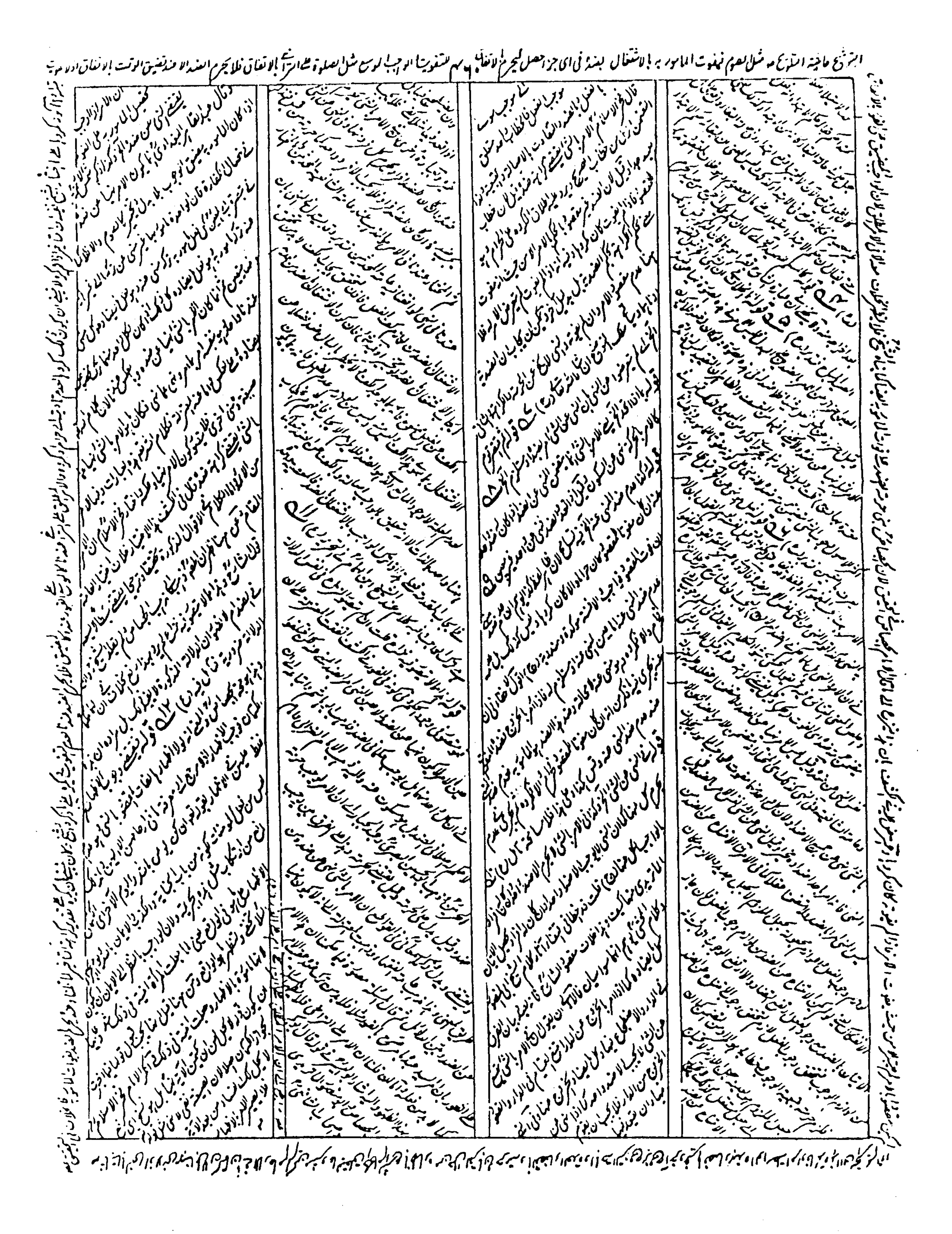
من ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون وقوله عليه السلام ناكح اليد ملعون قوله ثم يتعدى منه اى من الولد الحرمة الى اطرافه اى فروعه من الابناء والبنات واصوله من الآباء والامهات الا انه ترك فى حق النساء ضرورة اقامة النسل كما سقطت حقيقة البعضية فى حق آدم عليه السلام فلهذا صرح بذكر امهات النساء وفى صاحب الكشف الاطراف بالاب والام ومنع تفسيرها بالاب والاجداد والام والامهات لان حرمة امهات الموطوءة وبناتها لا يتعدى الا الى الاب وكذا حرمة اباء الواطى وابنائه لا يتعدى الا الى الام حتى لا يحرم ام الزوجة او جدتها على اب الزوج او جده فان قيل هب ان حرمة الولد يتعدى الى فرعه لوجود البعضية فاذا وجد تعدى منها الى الاصول قلنا بيان ذلك ان ماء الرجل يختلط فى الرحم بماء المرأة ويصير شيئا واحدا ويثبت لهذا الماء بعضية من الواطى واصوله وبعضية من الموطوءة واصولها فاذا صار الماء انسانا تعدى البعضية منه الى الواطى والموطوءة باعتبار ان جزءا من كل واحد منهما قد صار جزءا من الآخر فالولد بكماله بعض لكل منهما فكان كل منهما بعضا من الآخر بواسطة الولد فيثبت الحرمة الا انه ترك فى حق الموطوءة خاصة لضرورة التناسل وفى حق ابنى الاجداد والجدات لانه امر حكمى ضعيف فلا يعتبر فى حق الاباعد قوله والاسباب معناه ثم يتعدى الحرمة الى الاطراف والى اسباب الحرمة لما لا سبب ثم لم يعتبر فى سبب الوطى مثلا كونه حلالا او حراما لانه خلف عن الولد وهو من لا يتصف بالحل والحرمة ومعنى توهم حرام زاده انه ولد من وطى حرام لا يقال هو مخلوق من ماء مهين مستنجس باجتماع غير مشروع بفعل غير مشروع فى محل غير مشروع ولهذا قال عليه السلام ولد الزنا شر الثلثة ولا قرينة على تخصيصه بمولود معين لانا نقول لا معنى لاتصاف تراب الماء من اخلاق الولد بكونه حراما باطلاق غير مشروع وقد شاهدنا ولد الزنا اصلح من ولد الرشدة فى امر الدين والدنيا فيكون دليلا على ان الحديث ليس على عمومه لهذا استحق ولد الزنا جميع الكرامات التى يستحقها ولد الرشدة من قبول عبادته وشهادته وصحة قضائه وامامته وغير ذلك قوله والملك بالغصب فان قيل لو كان ثبوت الملك فى المغصوب بناء على صيرورة الضمان ملكا للمغصوب منه لما ثبت الملك قبله ولم ينفذ بيع الغاصب ولم يسلم الكسب له قلنا سبب الملك هو الغصب بل السبب هو الغصب لكن لا من حيث كونه مقصودا من الغصب بل من حيث كونه شرطا للحكم الشرعى هو وجوب الضمان المتوقف على خروج المغصوب عن ملك المغصوب منه ليكون القضاء بالقيمة جبرا للفائت اذ لا جبر بدون الفوات فما ثبت شرطا للحكم الشرعى يكون حسنا لحسنه ان قبح فى نفسه ويعتبر مقدما عليه ضرورة تقدم الشرط على المشروط فزوال ملك الاصل مقتضى وملك البدل مترتب عليه انما كان نوع الملك ضروريا لم يتحقق فى الزوائد المنفصلة لا تبعية لها كالولد وذلك لان ثبوت الملك ضرورة القضاء بالقيمة والولد غير مضمون بالقيمة وليس تبع فلا يثبت فيه الملك بخلاف الزوائد المتصلة كالسمن فانه تبع محض يثبت بثبوت الاصل فان قيل هذا بدل خلافة كما فى التيمم لا بدل مقابلة كما فى البيع فوجب ان لا يعتبر عند القدرة على الاصل كما اذا عاد العبد الآبق قلنا نعم الا انا نحتاج الى ازالة ملك الاصل عند القضاء وثبوت ملك البدل احترازا عن اجتماع البدل والمبدل فى ملك واحد عند حصول المقصود بالبدل فلا عبرة بالقدرة على الاصل كما اذا تيمم وصلى ثم وجد الماء

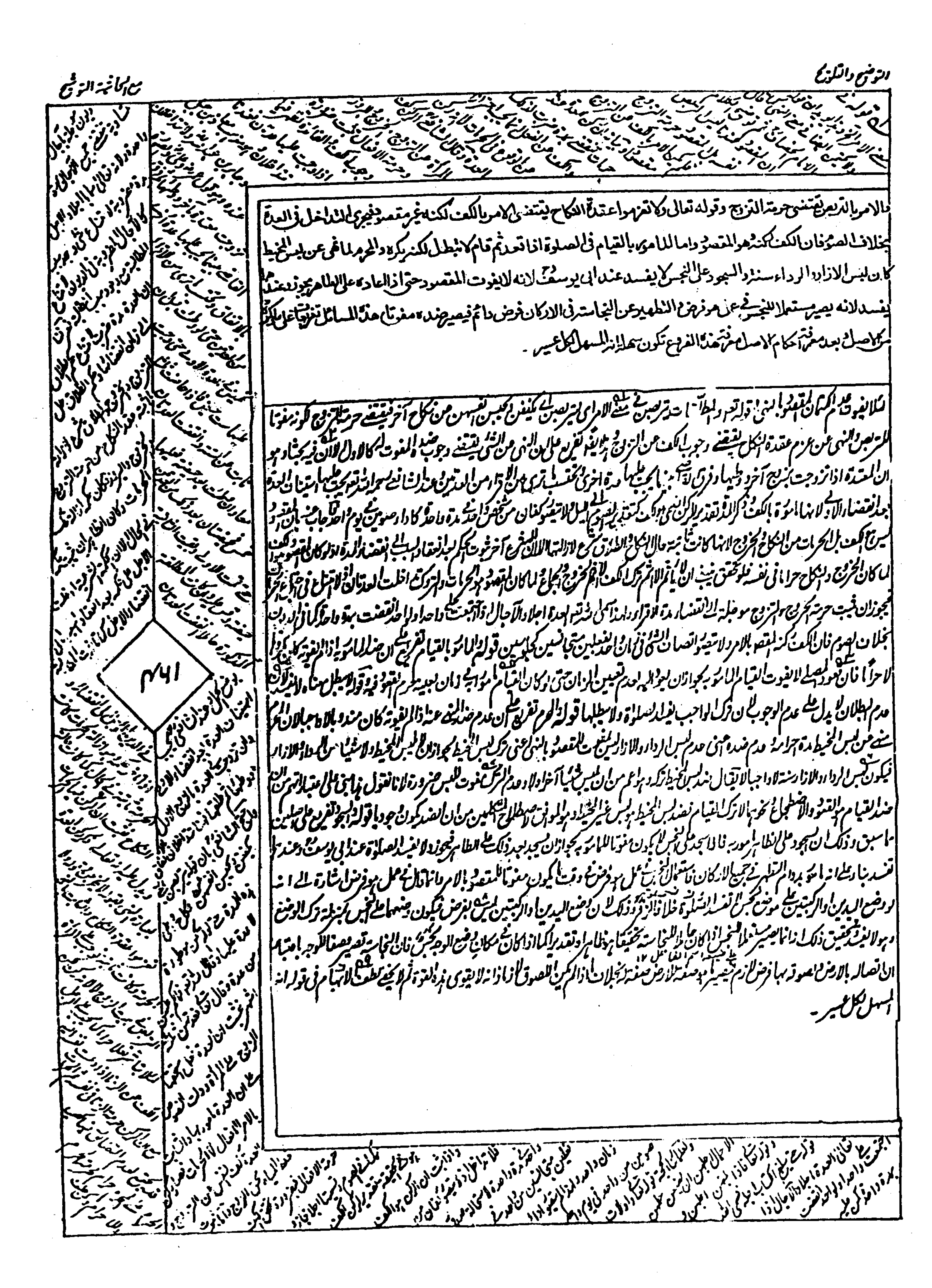


(لكن لا يدخل في ملك الغاصب ضرورة لئلا يبطل حقه) اى المدبر يخرج عن ملك المغصوب منه اذ لو لم يخرج عن ملكه لا يدخل الضمان في ملكه لكن لا يدخل في ملك الغاصب اى لو دخل لبطل حق المدبر وهو استحقاق الحرية لجاب بجواب آخر وهو قوله (او هو مقابلة ملك اليد) فلما كان ضمان المدبر في مقابلة ازالة الملك فلا بد ان يكون ذلك المذكور ثم اجاب عن استيلاء الكفار بقوله (وكذا الاستيلاء فانا نمنع لعصمة اموالنا وهي غير ثابتة في زعمهم او هي ثابتة ما دام محرزا وقد زال فسقط النهي في حق الدنيا) اما في حق الآخرة فالنهي ثابت ثم اخذ في الجواب عن سفر المعصية بقوله (وسفر المعصية قبيح لمجاورة) على ما بينا من قبل **فصل** اختلفوا في الامر والنهي هل لهما حكم في الضد ام لا والصحيح انه ان فوت المقصود بالامر يحرم وان فوت عن المقصود بالنهي يجب وان لم يفوت فالامر يقتضي كراهته والنهي كونه سنة مؤكدة) يعنى اذا امر بالشئ فضد ذلك الشئ ان فوت المقصود بالامر ففعل الضد يكون حراما وان لم يفوته يكون فعله مكروها وان نهى عن الشئ فعدم ضده ان فوت المقصود بالنهي ففعل الضد يكون واجبا وان لم يكن مفوتا ففعله يكون سنة مؤكدة فالحاصل انه لا يوجد شرائط التناقض بين الضدين فوجوب احدهما يوجب حرمة الآخر وحرمة احدهما يوجب وجوب الآخر لانه لما لم يقصد الضد لا يعتبر الا من حيث يفوت المقصود فيكون هذا القدر مقتضى الامر والنهي واذا لم يفوت المقصود فنقول بكراهية وكونه سنة ملاحظة لنظام الامر والنهي) فان مشابهة المنهي عنه توجب الكراهة ومشابهة المامور به توجب الندب وكونه سنة موكدة (فقوله تعالى لا يحل لهن ان يكتمن دعوى معنى النهي يقتضي وجوب الاظهار

قوله لكن لا يدخل في ملك الغاصب يعنى ان ملك المدبر يحتمل الزوال وان لم يحتمل الانتقال فههنا قد زال لكن لو قعت يخرج عن ملك المالك ولا يدخل في ملك الغاصب فان قيل المنفي ان يكون في جميع السواد به بنفع الضرورة اعنى امتناع اجتماع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد ولا حاجة الى دخوله في ملك الغاصب قلنا هذا خلاف الاصل لان الاصل في الاموال المملوكة ولان الحرم بازاء الغنم ولا يترك الا عند الضرورة كما في المدبر لئلا يبطل حقه قوله او هو اى ضمان المدبر في مقابلة ملك اليد يعنى ان الضمان في الغصب في مقابلة العين لان المقصود المضمون الاصلى والواجب الموجود المتقوم الا انه عدل عن ذلك في المدبر لتعذر انعدام الملك في العين فجعل بدلا عن النقصان الذي حل بيد كضمان العتق يجعل بدلا عن العين عند حصول الاحكام شرطه اعنى تمليك العين كما في القن ولا يجعل بدلا عنه عند عدم التسري اى في المدبر ام الولد قوله وكذا الاستيلاء يعنى لا نسلم انه لا دليل على كون الاستيلاء منهيا عنه لغيره فان الاجماع على ثبوت الملك بالاستيلاء على المال المباح على العبد دليل على ان النهي عنه لغيره وهو عصمة المحل اعنى كون الشئ محرم التعرض حقا لحق الشرع والحق العبد وعصمة اموالنا غير ثابتة في زعمهم لانهم يعتقدون اباحتها وتملكها بالاستيلاء وكانوا في حق الخطاب ثبوت عصمة اموالنا بمنزلة من لم يبلغه الخطاب من المؤمنين في زمن النبي عليه السلام فيكون استيلاء هم كاستيلاءهم على الصيد ولما كان ههنا مظنة ان يقال لا نسلم ان العصمة غير ثابتة في زعمهم بل هم يعرفون ذلك وانا نجد ان عنادا اشار الى جواب آخر وهو ان العصمة انما تثبت ما دام المال محرزا باليد عليه حقيقة او بالدار وبعد استيلاءهم احرازهم اياه بدار الحرب قد زال الاحراز الذي هو سبب العصمة فسقطت العصمة فلم يبق الاستيلاء محظورا والاستيلاء فعل ممتد له حكم الابتداء في حالة البقاء فصار بعد الاحراز بدار الحرب كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء فيملكه كما يملك الصيد قوله وسفر المعصية ليس بمنهي عنه لذاته ولا لجزئه بل لمجاورة على ما سبق

قوله فصل اختلفوا في ان الامر بالشئ هل هو نهي عن ضده وبالعكس وليس الخلاف في المفهومين للقطع بان مفهوم الامر بالشئ مخالف لمفهوم النهي عن ضده ولا في اللفظين للقطع بان صيغة الامر افعل وصيغة النهي لا تفعل وانما الخلاف في ان الشئ المعين اذا امر به فهل هو نهي عن الشئ المضاد له فقيل انه ليس نفس النهي عن ضده ولا تضمنا له عقلا وقيل نفسه وقيل تضمنه ثم قصر قوم على امر الوجوب فجعله نهيا عن الضد تحريما دون الندب ومنهم من عمم الحكم بامر الايجاب والندب فجعله نهيا عن الضد تحريما او تنزيها ومنهم من قال ان الامر بالشئ نهي عن ضده فمنهم من عمم القول في امر الوجوب والندب فجعلهما نهيا عن الضد تحريما وتنزيها ومنهم من خصص الحكم بما اذا اتحد الضد كالحركة للسكون ومنهم من قال انه عند التعدد يكون نهيا عن ضد غير معين الى غير ذلك من الاقاويل على ما بين في الكتب المبسوطة والمختار عند المص ان ضد المامور به ان كان مفوتا للمقصود يكون حراما والا يكون مكروها ولذا عدم ضد المنهي عنه مثلا اذا تعين بان يوجب المامور به نقض المفوت لا يكون حكما في ذلك الضد ان اتحد او تعدد حتى لو امر بالخروج عن الدار فيأتي ضده لتشتغل من القيام والقعود والاضطجاع في الدار يكون حراما لفوات المامور به لكن التحقيق ان حرمة كل منها انما يكون من حيث انه من افراد ضد المامور به وهو السكون في الدار لا باعتبار خصوصياتها ولو امر بالايمان فكفر من الكفر ذي نهي عن الشئ الايجاب الا فيما اذا ترك القيام فلا يحصل بكل من القعود والاضطجاع وحاصل الكلام ان وجوب الشئ يدل على حرمة تركه وحرمة الشئ تدل على وجوب تركه فاما لا يتصور فيه الترك قوله تعالى لا يحل لهن ان يكتمن اى ما كان ظاهره اخبار عن عدم حل الكتمان الا انه في معنى النهي عن الكتمان فيقتضي وجوب الاظهار





فالامر بالتربص يقتضي حرمة التزوج وقوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح يقتضي الامر بالكف لكنه غير مقصود فيجري التداخل في العدة بخلاف الصوم فان الكف هو المقصود واما المامور بالقيام في الصلوة اذا قعد ثم قام لا تبطل لكنه يكره والمحرم لما نهي عن لبس المخيط كان لبس الازار والرداء سنة والسجود على النجس لا يفسد عند ابي يوسف لانه لا يفوت المقصود حتى اذا اعاده على الطاهر يجوز وعندهما يفسد لانه يصير مستعملا للنجس في ما هو فرض والتطهير عن النجاسة في الاركان فرض دائم فيصير ضده مفوتا هذه المسائل تفريعا على ما ذكر من الاصل بعد معرفة احكام الاصل معرفة هذه الفروع تكون سهلة انه المسهل لكل عسير.

قوله فلا يفوت عدم الكتمان المقصود بالنهي قوله تعالى والمطلقات يتربصن في معنى الامر اي ليتربصن اي يكففن ويحبسن انفسهن من نكاح آخر فيقتضي حرمة التزوج لكونه مفوتا للتربص والنهي عن عزم عقدة النكاح يقتضي وجوب الكف عن التزوج وهذا تفريع على ان النهي عن الشيء يقتضي وجوب ضده المفوت لكالاول الاان فيه بحثا وهو ان المعتدة اذا تزوجت بزوج آخر ووطئها وفرق بينهما يجب عليها عدة اخرى وتحتسب ما تراه من الاقراء من العدتين عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى يجب عليها استيناف العدة بعد انقضاء الاولى لانها مامورة بالكف ... [illegible]

... بخلاف الصوم فان الكف ركنه المقصود بالامر ... قوله والمامور بالقيام تفريع على ان ضد المامور به اذا لم يفوته كان مكروها ... فان القعود لما لم يفوت القيام المامور به بجواز ان يعود اليه ... عدم البطلان لا يدل على عدم الوجوب ... قوله والمحرم تفريع على ان عدم ضد المنهي عنه اذا لم يفوته كان مندوبا ... عدم ضده اعني عدم لبس الرداء والازار ليس بمفوت للمقصود بالنهي اعني ترك لبس المخيط ... فيكون لبس الرداء والازار سنة ... قوله والسجود تفريع على ... فاذا سجد على النجس لا يكون مفوتا للمامور به لجواز ان يسجد بعد ذلك على الطاهر فيجوز ولا تفسد الصلوة عند ابي يوسف وعندهما تفسد بناء على انه مامور بدوام التطهير في جميع الاركان ... ان وضع اليدين والركبتين على موضع نجس لا تفسد الصلوة ... وهو المفيد وتحقيق ذلك انه انما يصير مستعملا للنجس اذا كان مماسا للنجاسة ... ثم لا يخفى ... الابهام في قوله انه المسهل لكل عسير.

فہرست مطالب التوضیح والتلویح جلد اوّل

تمت